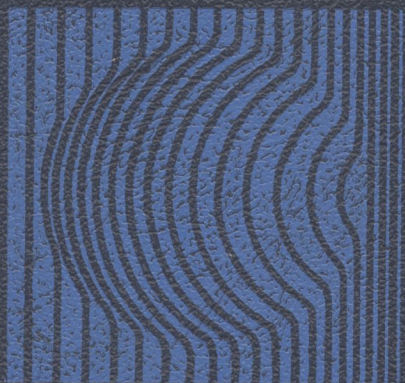


МИР ФИЛОСОФИИ



ФИЛОСОФИИ

Книга для чтения

Часть I

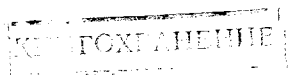
ИСХОДНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ,
ПОНЯТИЯ И ПРИНЦИПЫ

93

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ
1991

ББК 87

М63



М63

Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. Исходные философ. проблемы, понятия и принципы.— М.: Политиздат, 1991.— 672 с.

ISBN 5—250—01106—3 (Ч. 1) *366041*

Книга представляет собой антологию (в 2-х частях) тематически сгруппированных философских текстов — извлечений из трудов мыслителей разных эпох, включая современность. В текстах первой части книги освещаются вопросы смысла и назначения философии, ее истории, исходные философские проблемы (бытие и познание), понятия и принципы. Предназначенная в помощь изучающим курс философии по новому учебнику для вузов «Введение в философию», книга привлечет внимание всех, интересующихся философской проблематикой.

М 030102000—12
079(02)—91

35—90

**НТБ ВПИ
г. ВИННИЦА**

ББК 87

ISBN 5—250—01106—3 (Ч. 1)
ISBN 5—250—00724—4

Составление П. С. Гуревич,
В. И. Столяров, 1991

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сегодня, в условиях социального обновления и перестройки, утверждения нового мышления, способного целостно охватить глобальные и общечеловеческие проблемы, обеспечить их гуманистическое решение, неизмеримо повышается роль философского познания как способа всестороннего охвата действительности, проникновения в ее глубинный смысл и суть. Соответственно усиливается интерес к философии со стороны самых широких слоев общества.

Но для того чтобы обрести способность к философскому познанию, к философствованию, недостаточно просто испытывать к нему интерес или даже любовь*. Важно, окунувшись в мир философской мысли, прочувствовать его своеобразие, особенности, стиль. Этот мир складывался, формировался и развивался в течение тысячелетий, он имеет свой специфический и довольно сложный язык, свою систему понятий, включает в себя великое множество разнообразных идей, выдвинутых мыслителями различных эпох и народов.

Новичку весьма сложно сориентироваться в этом безбрежном мире. Ему нужно, как компас судну в открытом море, надежное «навигационное» средство, которое помогло бы ему при знакомстве с философскими идеями не упустить из виду самое важное, существенное, чтобы разобраться в многообразии философских мнений, подходов и оценок.

Такую помощь и поддержку ему окажет прежде всего учебник «Введение в философию» (М., 1989. Ч. 1 и 2), где обстоятельно и последовательно раскрываются предназначение философии, исторические судьбы составляющих ее учений, структура и содержание философского знания, социальные функции и перспективы дальнейшего развития философской науки.

* Как известно, древнегреческое слово «философия» означает «любовь к мудрости».

Предлагаемая книга — своеобразное приложение к этому учебнику. Ее основное предназначение — дать читателю возможность непосредственно познакомиться с классическими философскими текстами, углубить с их помощью свои воззрения на природу, общество, человека, закономерности их существования и развития.

Этим задачам и был подчинен отбор материала для книги. Однако с достаточной полнотой и наглядностью представить философскую мысль на всем протяжении ее исторического развития в сравнительно небольшом по объему издании оказалось непросто. Помимо всего прочего требовалось, чтобы представленные фрагменты отображали разнообразие подходы к предмету и назначению философии, к фундаментальным философским проблемам, чтобы они адекватно выражали взгляды соответствующих философов и при этом были доступными для понимания широкой читательской аудитории.

В предлагаемую вниманию читателя книгу не включены фрагменты из философских трудов классиков марксизма — К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Все их философские произведения («Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради» и многие другие) неоднократно издавались массовым тиражом, в том числе в виде хрестоматий и антологий по диалектическому и историческому материализму, предназначенных для различных категорий читателей, в частности для студентов.

Книга состоит из двух частей. Первая из них под названием «Исходные философские проблемы, понятия и принципы» включает фрагменты из философских трудов, посвященных таким проблемам, как смысл и назначение философии, основные вехи ее истории, важнейшие характеристики бытия и познания, особенности философского метода.

Вторая часть книги носит название «Человек, общество, культура». Она содержит фрагменты из философских трудов, посвященных человеку и его месту в мире, смыслу и назначению его жизни, вопросам смерти и бессмертия. Много внимания уделено представлениям о фундаментальных проблемах социальной философии: чем определяется ход истории, каково соотношение исторической необходимости и сознательной деятельности людей, какую роль в историческом процессе играют личность и различные исторические общности и т. п. Большой раздел посвящен анализу культуры и таких ее компонентов, как наука, искусство, нравственность, религия и др. Наконец, читатель найдет здесь выдержки из тех философских работ, которые посвящены обсуждению глобальных проблем современности и путей их решения.

Конечно, далеко не все разделы и направления философского познания действительности представлены в книге с одинаковой полнотой и всесторонностью. Тем не менее редакция и составители надеются, что она окажется полезной широкому кругу читателей, интересующихся философией, поможет им войти в мир философии и более уверенно ориентироваться в нем.

В предлагаемой читателю первой части антологии философских текстов представлены следующие мыслители разных эпох (их работы приводятся иногда полностью, но преимущественно в извлечениях):

Античная философия

Аристотель (384—322 до н. э.)	Платон (428/427—348/347 до н. э.)
Зенон Элейский (ок. 490—ок. 430 до н. э.)	Цицерон (106—43 до н. э.)
Лукреций Кар (ок. 99—55 до н. э.)	

Средневековая философия

П. Абеляр (1079—1142)	Фома Аквинский (1225/26—1274)
Августин (354—430)	

Философия эпохи Возрождения

Д. Бруно (1548—1600)	М. Монтень (1533—1592)
----------------------	------------------------

Философия эпохи научной революции (XVII век)

Ф. Бэкон (1561—1626)	Г. В. Лейбниц (1646—1716)
Т. Гоббс (1588—1679)	Дж. Локк (1632—1704)
Р. Декарт (1596—1650)	Б. Спиноза (1632—1677)

Философия эпохи Просвещения и немецкий классический идеализм (XVIII — начало XIX века)

Д. Беркли (1685—1753)	И. Кант (1724—1804)
Г. В. Ф. Гегель (1770—1831)	Э. Б. де Кондильяк (1715—1780)
К. А. Гельвеций (1715—1771)	Ж. Ламетри (1709—1751)
И. В. Гёте (1749—1832)	И. Г. Фихте (1762—1814)
Ф. Вольтер (1694—1778)	Ф. Шеллинг (1775—1854)
П. Гольбах (1723—1789)	Ф. Шлегель (1772—1829)
Д. Дидро (1713—1784)	Д. Юм (1711—1776)

Западная и русская философия XIX века

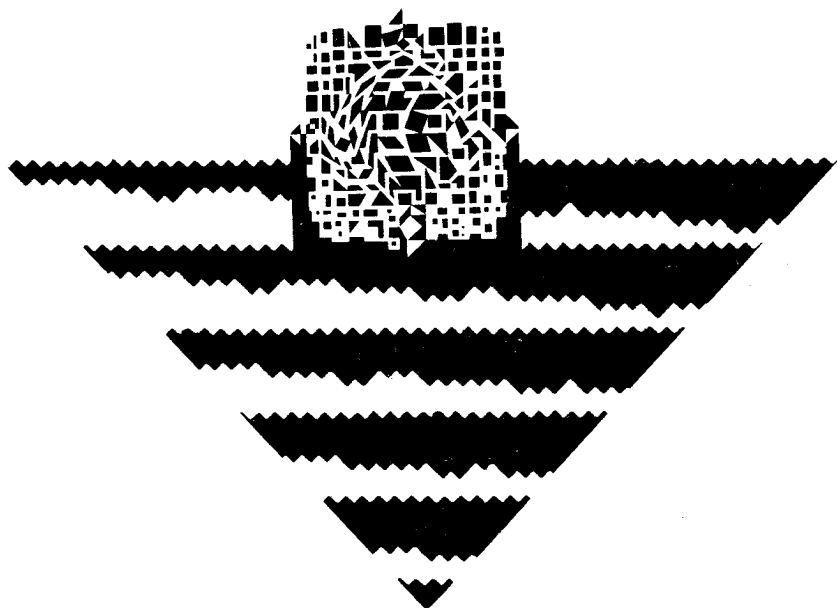
М. А. Антонович (1835—1918)	Г. В. Плеханов (1856—1918)
В. Г. Белинский (1811—1848)	В. С. Соловьев (1853—1900)
Л. Бюхнер (1824—1899)	С. Н. Трубецкой (1862—1905)
В. Виндельбанд (1848—1915)	Н. Ф. Федоров (1828—1903)
А. И. Герцен (1812—1870)	Л. Фейербах (1804—1872)
О. Конт (1798—1857)	Н. Г. Чернышевский (1828—1889)
П. Л. Лавров (1823—1900)	А. Шопенгауэр (1788—1860)
Ф. Ницше (1844—1900)	

Философия XX века

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| Г. Башляр (1884—1962) | Б. Рассел (1872—1970) |
| Н. А. Бердяев (1874—1948) | Г. Рейхенбах (1891—1953) |
| Л. фон Берталанфи (1901—1972) | П. А. Флоренский (1882—1943) |
| Х.-Г. Гадамер (р. 1900) | З. Фрейд (1856—1939) |
| В. Гейзенберг (1901—1976) | М. Хайдеггер (1889—1976) |
| Э. Гуссерль (1859—1938) | К. Э. Циолковский (1857—1935) |
| Р. Карнап (1891—1970) | Л. И. Шестов (1866—1938) |
| К. Поппер (1902—1989) | |

Раздел первый

**ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ,
ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ**



1. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ И ЗАЧЕМ ОНА?

ПЛАТОН

...В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от большинства, которое корыстолюбиво, и хотя они, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот растаетея со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Как это, Сократ?

— Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько лишь это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязуемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она

бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что, в первую очередь, это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно, — сказал Кебет.

— По этой как раз причине, Кебет, воздержаны и мужественны те, кто достойным образом стремятся к познанию, а вовсе не те, о которых любит говорить большинство. Или, может, ты иного мнения?

— Нет, что ты!

— Да, душа философа рассуждает примерно так, как мы говорили, и не думает, будто дело философии — освободить ее, а она, когда это дело сделано, может снова предаться радостям и печалям и надеть прежние оковы, наподобие Пенелопы², без конца распускающей свою ткань. Внося во все успокоение, следуя разуму и постоянно в нем пребывая, созерцая истинное, божественное и непреложное и в нем обретая для себя пищу, душа полагает, что так именно должно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий. В завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться, как бы при расставании с телом она не распалась, не рассеялась по ветру, не умчалась неведомо куда, чтобы уже нигде больше и никак не существовать.

После этих слов Сократа наступило долгое молчание. Видно было, что и сам он размышляет над только что сказанным, и большинство из нас тоже. Потом Кебет и Симмий о чем-то коротко перемолвились друг с другом. Сократ приметил это и спросил:

— Что такое? Вы, верно, считаете, что сказанного недостаточно? Да, правда, остается еще немало сомнительных и слабых мест, если просмотреть все от начала до конца с нужным вниманием. Конечно, если у вас на уме что-нибудь другое, я молчу. Но если вы в затруднении из-за этого, не стесняйтесь, откройте свои соображения, если они кажутся вам более убедительными, наконец, примите в свой разговор и меня, если находите, что с моею помощью дело пойдет лучше.

На это Симмий отозвался так:

— Я скажу тебе, Сократ, все как есть. Мы уже давно оба в смущении и всё только подталкиваем друг друга, чтобы тебя спросить, потому что очень хотим услышать, что ты ответишь, да боимся причинить тебе огорчение — как бы наши вопросы не были тебе в тягость из-за нынешней беды.

Платон. Федон // Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 48—51

...Человек должен постигать [ее] в соответствии с идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино. А это есть припоминание³ того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным.

Платон. Федр // Сочинения. В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 185

АРИСТОТЕЛЬ

...Следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость⁴. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности. Во-вторых, мы считаем мудрым того, кто способен познать трудное и нелегко постижимое для человека (ведь восприятие чувствами свойственно всем, а потому это легко и ничего мудрого в этом нет). В-третьих, мы считаем, что более мудр во всякой науке тот, кто более точен и более способен научить выявлению причин, и, [в-четвертых], что из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы, а [в-пятых], та, которая главенствует, — в большей мере, чем вспомогательная, ибо мудрому надлежит не получать наставления,

а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр.

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

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

АВГУСТИН

Филокалия и философия названы почти одинаково, и они хотят казаться как бы родственными друг другу и суть таковы. Ведь что такое философия? Любовь к мудрости. Что такое филокалия? Любовь к красоте. Справься-ка у греков. А что такое мудрость? Разве она не есть истинная красота?

Августин. Против академиков⁵ II. 3.
7 // *Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 32. Col. 922*

О теологии, которую называют естественной, надлежит вести беседу не с какими попало людьми (...), а с философами, само имя которых, если перевести его на латынь, указывает на любовь к мудрости; если же мудростью является Бог, которым все сотворено, как удостоверяют божественные авторитет и истина, то истинный философ любит Бога. Однако поскольку то самое, что обозначается этим именем, наличествует не во всех, кого величают этим именем (ведь не всегда являются ревнителями истинной мудрости все именующиеся философами), то, конечно, из всех тех, с чьими мнениями и писаниями мы смогли ознакомиться, следует избрать лишь тех, с кем не будет позорно обсудить этот вопрос...

Хотя христианин, просвещенный только церковными писаниями, пожалуй, может и не знать имени платоников и быть в неведении относительно того, а были ли два рода философов, писавших на греческом языке, — ионийцы и италийцы, он, однако, не настолько несведущ в человеческих делах, чтобы не знать, что философы научают или стремлению к мудрости, или самой мудрости. Тем не менее он остерегается тех, кто философствует сообразно стихиям мира сего, а не сообразно Богу, которым сотворен сам мир. Ведь он научен апостольской заповедью и искренне послушен тому, что сказано: «Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по стихиям мира».

Августин. О граде божием⁶ VIII, 1,
10 // *Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 41. Col. 223—225. 234*

Языческая философия⁷ не более достойна уважения, чем наша христианская, которая одна лишь есть истинная философия, коль скоро этим именем обозначается стремление или любовь к мудрости.

Августин. Против Юлиана IV, 14, 72 //
Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 44. Col. 774

ФОМА АКВИНСКИЙ

Философ⁸ определяет, что первая философия есть знание истины, не какой угодно, а той истины, которая есть источник всякой истины и которая относится к первому началу бытия для всех вещей; откуда следует, что эта истина есть начало всякой истины, ибо распорядок вещей в истине такой же, как и в бытии...

Есть какие-то истины о Боге, которые превосходят всякую способность человеческого рассудка, как, например, о том, что Бог троичен и един. Однако есть какие-то истины, которые может достичь и естественный рассудок, как, например, о том, что Бог есть, что Бог един и т. п.; эти истины о Боге наглядно доказали и философы, ведомые светом естественного рассудка...

Для познания того, что рассудок способен узнать о Боге, нужно многое знать заранее, так как рассмотрение почти всей философии предрасполагает к познанию Бога; вследствие чего из частей философии метафизика, которая толкует о божественном, подлежит изучению в последнюю очередь. Итак, к исследованию упомянутой божественной истины можно прийти только с большим трудом и старанием, и немногие хотят взять на себя этот труд из любви к знанию, естественное влечение к которому Бог, однако, вложил в человеческие умы. (...) Поэтому божественное милосердие проявило спасительную предусмотрительность, предписав принимать на веру и то, что способен исследовать рассудок, дабы таким образом все легко смогли быть причастными к познанию Бога без сомнения и ошибки.

Фома Аквинский. Сумма против язычников⁹ 1, 1, 3, 4 // Thomas Aquinas. Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei. Taurini, 1925. P. 1—4

Ничто не мешает, чтобы о тех же самых вещах, о которых трактуют философские дисциплины сообразно тому, что эти вещи познаваемы благодаря свету естественного рассудка, трактовала и иная наука сообразно тому, что они познаются благодаря свету божественного откровения. Откуда следует, что теология, которая относится к священному учению, отличается по своему роду от той теологии, которая считается частью философии.

Фома Аквинский. Сумма теологии⁹. Часть 1. Вопрос 1. Статья 1 // Thomas Aquinas. Opera omnia. T. 4. Romae, 1888. P. 7

М. МОНТЕНЬ

Странное дело, но в наш век философия, даже для людей мыслящих, всего лишь пустое слово, которое, в сущности, ничего не означает; она не находит себе применения и не имеет никакой

ценности ни в чьих-либо глазах, ни на деле. Полагаю, что причина этого — бесконечные словопрения, которыми ее окружили. Глубоко ошибаются те, кто изображает ее недоступною для детей, с нахмуренным челом, с большими косматыми бровями, внушающей страх. Кто напялил на нее эту лживую маску, такую тусклую и отвратительную? На деле же не сыскать ничего другого столь милого, доброго, радостного, чуть было не сказал — шаловливого. Философия призывает только к празднествам и веселью. Если пред вами нечто печальное и унылое — значит, философии тут нет и в помине. Деметрий Грамматик, наткнувшись в дельфийском храме на кучку сидящих вместе философов, сказал им: «Или я заблуждаюсь, или, — судя по вашему столь мирному и веселому настроению, — вы беседуете о пустяках». На что один из них — это был Гераклион из Мегары — ответил: «Морщить лоб, беседуя о науке, — это удел тех, кто предается спорам, требуется ли в будущем времени глагола βάλω две ламбды или одна или как образована сравнительная степень χετρον и βεττιον и превосходная Кеρίβτον и βέλτιστον. Что же касается философских бесед, то они имеют свойство веселить и радовать тех, кто участвует в них, и отнюдь не заставляют их хмурить лоб и предаваться печали».

Душа, вместившая в себя философию, не может не заразить своим здоровьем и тело. Царящие в ней покой и довольство она не может не излучать вовне; она не может равным образом не переделать по своему образу и подобию нашу внешность, придав ей, соответственно, исполненную достоинства гордость, веселость и живость, выражение удовлетворенности и добродушия. Отличительный признак мудрости — это неизменно радостное восприятие жизни; ей, как и всему, что в надлунном мире, свойственна никогда не утрачиваемая ясность. Это βαγος и βαγαλιπτον измазывают и прокапчивают своих почитателей, а вовсе не она; впрочем, она известна им лишь понаслышке. В самом деле, это она утишает душевные бури, научает сносить с улыбкой болезни и голод не при помощи каких-то воображаемых элициклов, но опираясь на вполне осязательные, естественные доводы разума. Ее конечная цель — добродетель, которая пребывает вовсе не где-то, как утверждают схоластики, на вершине крутой, отвесной и неприступной горы. Те, кому доводилось подходить к добродетели ближе других, утверждают, напротив, что она обитает на прелестном, плодородном и цветущем плоскогории, откуда отчетливо видит все находящееся под нею, достигнуть ее может, однако, лишь тот, кому известно место ее обитания; к ней ведут тернистые тропы, пролегающие среди поросших травой и цветами лужаек, по положому, удобному для подъема и гладкому, как своды небесные, склону. Но так как тем мнимым философам, о которых я говорю, не удалось познакомиться с этой высшею добродетелью, прекрасной, торжествующей, любвеобильной, кроткой, но вместе с тем и мужественной, питающей непримиримую ненависть к злобе, неудовольствию, страху и гнету, имеющей своим путеводителем природу, а спутниками — счастье и наслаждение, то, по своей

слабости, они придумали этот глупый и ни на что не похожий образ, унылую, сварливую, привередливую, угрожающую, злобную добродетель и водрузили ее на уединенной скале, среди терний, превратив ее в пугало, устрашающее род человеческий.

Монтень М. *Опыты*. М.-Л., 1954. Кн. 1.
С. 207—209

Т. ГОББС

366041
О философии, основы которой я здесь собираюсь изложить, ты, любезный читатель, не должен думать как о чем-то, при помощи чего можно раздобыть философский камень, или, как о искусстве, которое представлено в трактатах по метафизике. Философия есть скорее естественный человеческий разум, усердно изучающий все дела творца, чтобы найти и сообщить бесхитростную правду об их порядке, их причинах и следствиях. Философия есть дочь твоего мышления и всей Вселенной и живет в тебе самом, правда, в еще не ясной форме подобно матери Вселенной в период ее бесформенного начала. Ты должен действовать, как скульпторы, которые, обрабатывая бесформенную материю резцом, не творят форму, а выявляют ее. Подражай акту творения! Пусть твое мышление (поскольку ты желаешь серьезно работать над философией) витает над хаотической бездной твоих рассуждений и экспериментов. Все хаотическое должно быть разложено на составные части, а последние следует отличить друг от друга, и всякая часть, получив соответствующее ей обозначение, должна занять свое прочное место. Иными словами, метод должен соответствовать порядку творения вещей. Порядок же творения был следующим: *свет, отделение дня от ночи, пространство, небеса, чувственно воспринимаемое, человек*. Заключительным актом творения явилось *установление закона*. Порядок исследования будет, таким образом, следующим: *мышление, отделение, пространство, созвездия, чувственное свойство, человек*, а после достижения последним зрелости — *гражданин*. В первом разделе первой части, озаглавленном «Логика», я зажигаю свет разума.

Во втором разделе, названном «Первая философия», я различаю посредством точного определения понятий идеи наиболее общих вещей, с тем чтобы устранить все сомнительное и неясное. Третий раздел посвящен вопросам пространственного протяжения, т. е. геометрии. Четвертый раздел описывает движение созвездий и, кроме того, чувственные свойства.

Во второй части всей системы, если на то будет божья воля, я подвергну рассмотрению природу человека, а в третьей — уже указанный нами вопрос о гражданине. Я следовал тому методу, который сможешь применить и ты, если он встретит твое одобрение. Ибо я не навязываю тебе ничего своего, а только предлагаю все твоему вниманию. Каким бы методом ты, однако, ни пользовался, во всяком случае я бы усердно рекомендовал твоему

вниманию философию, т. е. стремление к мудрости, недостаток которой в самое недавнее время причинил нам много страданий. Ибо даже тот, кто стремится к богатству, любит мудрость: ведь сокровища радуют его лишь потому, что они как зеркало отражают его мудрость. Таким же образом и тот, кого привлекает государственная служба, ищет только место, где бы он мог проявить свою мудрость. Даже падкие на удовольствия люди пренебрегают философией только потому, что не знают, какое огромное наслаждение может доставить духу близкое знакомство с прекраснейшим из миров. И наконец, если бы я не имел никакого другого основания рекомендовать тебе философию, то я сделал бы это (учитывая, что человеческий разум в такой же мере не терпит пустого времени, как природа — пустого пространства) затем, чтобы ты мог приятно заполнить ею часы досуга и не был вынужден от чрезмерного безделья мешать людям занятым или сблизиться с людьми праздными, что принесло бы вред тебе самому. Прощай!

1. Философия, как мне кажется, играет ныне среди людей ту же роль, какую, согласно преданию, в седой древности играли хлебные злаки и вино в мире вещей. Дело в том, что в незапамятные времена виноградные лозы и хлебные колосья лишь кое-где попадались на полях, планомерных же посевов не было. Поэтому люди питались тогда желудями и всякий, кто осмеливался попробовать незнакомые или сомнительные ягоды, рисковал заболеть. Подобным же образом и философия, т. е. *естественный разум*, врождена каждому человеку, ибо каждый в известной мере рассуждает о каких-нибудь вещах. Однако там, где требуется длинная цепь доводов, большинство людей сбивается с пути и уклоняется в сторону, так как им не хватает правильного метода, что можно сравнить с отсутствием планомерного посева. В результате люди, которые довольствуются желудями ежедневного опыта и не ищут философии или отвергают ее, обладают, согласно моему мнению, более здоровыми понятиями, чем те, кто не придерживается общепринятых мнений, а, нахватавшись сомнительных взглядов, подобно безумцам беспрестанно дискутирует и спорит, воображая себя необычайно умным. Я, правда, признаю, что та часть философии, которая трактует о величинах и фигурах, прекрасно разработана. Но, зная, что другие ее части еще не достигли равной степени развития, я решаюсь лишь развить по мере моих сил немногие элементы всей философии, как своего рода семена, из которых, как мне кажется, может вырасти чистая и истинная философия.

Я вполне сознаю, как трудно выбить из головы воззрения, внедрившиеся и укоренившиеся в ней благодаря авторитету красноречивейших писателей; эта трудность усугубляется еще и тем, что истинная (т. е. точная) философия отвергает не только словесные белила и румяна, но и почти всякие прикрасы. Первые

основы всякой науки действительно далеко не ослепляют своим блеском: они скорее скромны, сухи и почти безобразны.

Но так как среди людей, несомненно, есть и такие, хотя бы их и было немного, кто во всем стремится к истине и разуму, то я считал своей обязанностью прийти этим немногим на помощь. Итак, я перехожу к делу и начинаю с определения понятия философии.

2. Философия есть познание, достигаемое посредством правильного рассуждения (*recta ratiocinatio*) и объясняющее действия, или явления, из известных нам причин, или производящих оснований, и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий.

Чтобы понять это определение, нужно учесть, во-первых, что хотя восприятие и память (способности, которыми человек обладает вместе со всеми животными) также доставляют нам знание, но так как это знание дается нам непосредственно природой, а не приобретается при помощи правильного рассуждения, то оно не есть философия.

Во-вторых, следует помнить, что, поскольку опыт целиком основывается на памяти, а предусмотрительность, или предвидение будущего, является не чем иным, как ожиданием вещей, подобных тем, которые уже встречались нам в нашей практике, предусмотрительность не должна быть причислена к философии.

Под рассуждением я подразумеваю, учитывая все сказанное, исчисление. Вычислить — значит *найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого*. Следовательно, рассуждать значит то же самое, что *складывать* или *вычитать*. Если кто-нибудь захочет прибавить: и то же самое, что *умножать* или *делить*, то я ничего не буду иметь против этого, так как умножение есть то же самое, что сложение одинаковых слагаемых, а деление — то же, что вычитание одинаковых вычитаемых, повторяемое столько раз, сколько это возможно. Рассуждение (*ratiocinatio*), таким образом, сводится к двум умственным операциям — сложению и вычитанию.

3. Поясним, однако, с помощью нескольких примеров то, как мы обычно рассуждаем без слов, т. е. складываем или вычитаем что-либо в уме, в безмолвно протекающем мышлении. Видя какой-нибудь дальний предмет неясно и не будучи еще в состоянии определить, что это такое, мы все-таки уже ощущаем в этом предмете то, в силу чего он называется *телом*. Подойдя ближе и увидев, что тот же самый предмет, сохраняя известное положение, находится то в одном, то в другом месте, мы получим о нем новое представление, благодаря которому назовем его *одушевленным*. И если мы затем, подойдя вплотную к такому предмету, увидим его фигуру, услышим его голос и убедимся в наличии других фактов, являющихся признаками разумного существа, то у нас образуется третье представление, хотя еще и не выраженное словом, а именно представление, в силу которого мы называем кого-либо

разумным существом. Когда мы, наконец, точно и во всех подробностях видим весь предмет и узнаем его, наша идея его оказывается сложеной из предыдущих идей, соединенных в той же последовательности, в какой язык складывает в название *разумное одушевленное тело, или человек*, отдельные имена — *тело, одушевленное, разумное*. Точно так же в результате сложения представлений: *четырёхугольник, равносторонний, прямоугольный* — получается понятие *квадрат*. Дело в том, что в нашем уме может сложиться представление *четырёхугольник* без представления *равносторонний*, точно так же как представление *равносторонний четырёхугольник* — без представления *прямоугольный*. Усвоив себе в отдельности эти представления, наш ум может объединить их в одно понятие, или в единую идею, — *квадрат*. Таким образом, ясно, как наш ум образует путем соединения свои представления. Может происходить и обратное. Находясь лицом к лицу с каким-либо человеком, мы имеем в уме всю идею его. Когда же этот человек удаляется и мы следуем за ним только своим взором, то мы прежде всего теряем идею тех вещей, которые суть признаки разума; однако нашим глазам еще представляется одушевленное тело, и, таким образом, из всей идеи *человек*, т. е. *разумное одушевленное тело*, вычитается идея *разумное*, в результате чего остается идея *одушевленное тело*; немного погодя с увеличением расстояния между нами и удаляющимся мы утрачиваем идею *одушевленность* и у нас остается только идея *тело*; наконец, когда уже ничего не видно, вся идея утрачивается. Эти примеры, как я полагаю, в достаточной степени выясняют сущность той операции исчисления, которую без слов производит ум.

Не следует поэтому думать, будто операция исчисления в собственном смысле производится только над числами и будто человек отличается (как, согласно свидетельству древних, полагал Пифагор) от других живых существ только способностью считать. Нет, складывать и вычитать можно и величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, отношения, предложения и слова (в которых может содержаться всякого рода философия). Прибавляя или отнимая, т. е. производя вычисление, мы обозначаем это глаголом *мыслить* (по-гречески *λογίζεσθαι*), что означает также исчислять, или умозаключать (*συλλογίζεσθαι*).

4. Действия и явления суть способности, или предрасположения, тел, на основании которых мы различаем их друг от друга, т. е. познаем, что одно равно или не равно другому, сходно или не сходно с ним. Если, как в предыдущем примере, мы достаточно близко подходим к какому-нибудь телу, чтобы заметить, что оно движется или идет, то мы отличаем его от дерева, колонны и других известных нам неподвижных тел. Таким образом, присущая живому существу способность к движению является тем *свойством*, с помощью которого мы отличаем его от других тел.

5. Как, зная производящее основание, можно прийти к познанию действия, легче всего уяснить себе на следующем примере. Представим себе, что перед нами плоская фигура, чрезвычайно

похожая на фигуру круга. В этом случае мы на основании простого восприятия не сможем решить, является ли она на самом деле кругом или нет. Иное дело, если нам известно, как возникла данная фигура. Предположим, что она была образована путем передвижения по окружности какого-нибудь тела, один конец которого оставался неподвижным. Зная это, мы можем сделать следующее умозаключение: передвигаемое тело, все время сохраняющее одну и ту же длину, образует сначала первый радиус, потом второй, третий, четвертый и все остальные по очереди; следовательно, линия одной и той же длины, проведенная из одной и той же точки, будет везде достигать периферии, т. е. все радиусы будут равны. Мы познаем таким образом, что вышеуказанным путем возникает фигура, все точки периферии которой удалены от ее единственного центра одинаково — на длину радиуса.

Подобным же образом мы можем, исходя из данной фигуры, сделать умозаключение относительно ее если не действительного, то хотя бы возможного возникновения; познав только что выясненные свойства круга, нам легко определить, производит ли приведенное в движение тело круг или нет.

6. Цель, или назначение, философии заключается, таким образом, в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ.

Ибо одно преодоление трудностей или открытие наиболее сокровенной истины не стоит тех огромных усилий, которых требует занятие философией; я считаю еще менее возможным, чтобы какой-либо человек усердно занимался наукой с целью обнаружить перед другими свои знания, если он не надеется достигнуть этим ничего другого. Знание есть только путь к силе. Теоремы (которые в геометрии являются путем исследования) служат только решению проблем. И всякое умозрение в конечном счете имеет целью какое-нибудь действие или практический успех.

7. Однако мы лучше всего поймем, насколько велика польза философии, особенно физики и геометрии, если наглядно представим себе, как она может содействовать благу человеческого рода, и сравним образ жизни тех народов, которые пользуются ею, с образом жизни тех, кто лишен ее благ. Своими величайшими успехами человеческий род обязан технике, т. е. искусству измерять тела и их движения, приводить в движение тяжести, воздвигать строения, плавать по морям, производить орудия для всякого употребления, вычислять движения небесных тел, пути звезд, календарь и чертить карту земного шара. Какую огромную пользу извлекают люди из этих наук, легче понять, чем сказать. Этими благами пользуются не только все европейские народы, но и большинство азиатских и некоторые из африканских народов. Народности Америки, однако, равно как и племена, живущие поблизости от обоих полюсов, совершенно лишены этих выгод. В чем причина этого? Разве первые более даровиты, чем последние?

Разве не обладают все люди одной и той же духовной природой и одними и теми же духовными способностями? Что же имеют одни и не имеют другие? Только философию! Философия, таким образом, является причиной всех этих выгод. Пользу же философии морали и философии государства можно оценить не столько по тем выгодам, которые обеспечивают их знание, сколько по тому ущербу, который наносит их незнание. Ибо корень всякого несчастья и всех зол, которые могут быть устранены человеческой изобретательностью, есть война, в особенности война гражданская. Последняя приносит с собой убийства, опустошения и всеобщее обнищание. Основной причиной войн является не желание людей воевать, ибо воля человека всегда стремится к благу или тому, что кажется благом; нельзя объяснить гражданскую войну и непониманием того, насколько вредны ее последствия, ибо кто же не понимает, что смерть и нищета — огромное зло. Гражданская война возможна только потому, что люди не знают причин войны и мира, ибо только очень немногие занимались исследованием тех обязанностей, выполнение которых обеспечивает упрочение и сохранение мира, т. е. исследованием истинных законов гражданского общества. Познание этих законов есть философия морали. Но если люди не изучали такой философии, то разве не было причиной этого лишь то обстоятельство, что до сих пор у тех, кто преподавал ее, не существовало ясного и точного метода? Как же иначе понять то, что в древности греческие, египетские, римские и другие учителя мудрости смогли сделать убедительными для неискушенной в философии массы свои бесчисленные учения о природе богов, в истинности которых они сами не были уверены и которые явно были ложны и бессмысленны, а с другой стороны, не смогли внушить той же самой массе сознания ее обязанностей, если допустить, что они сами знали эти обязанности? Немногих дошедших до нас сочинений геометров достаточно, чтобы устранить всякие споры по тем вопросам, о которых они трактуют. Можно ли думать, что бесчисленные и огромные тома, написанные моралистами, не оказали бы подобного действия, если бы только они содержали несомненные и доказанные истины? Что же другое могло бы быть причиной того, что сочинения одних научны, а сочинения других содержат только звонкие фразы, если не то обстоятельство, что первые написаны людьми, знавшими свой предмет, последние же — людьми, ничего не понимавшими в той науке, которую они излагали, и желавшими только продемонстрировать свое красноречие или свои научные таланты? Я не отрицаю, что книги последнего рода все же в высшей степени приятно читать: они в большинстве случаев очень ярко написаны и содержат много остроумных, полезных и притом совсем не обыденных мыслей, которые, однако, чаще всего не могут претендовать на всеобщее признание, хотя и высказаны их авторами в форме всеобщности. Поэтому такие сочинения в различные эпохи и в различных местах могут нередко служить различным лицам так же хорошо для оправдания злых намерений, как и для формирования пра-

вильных понятий об обязанностях по отношению к обществу и государству. Основным недостатком этих сочинений является отсутствие в них точных и твердых принципов, которыми мы могли бы руководствоваться при оценке правильности или неправильности наших действий. Бесполезно устанавливать нормы поведения применительно к частным случаям, прежде чем будут найдены эти принципы, а также закон и мера справедливости и несправедливости (что до настоящего момента еще ни разу не было сделано). Так как из незнания гражданских обязанностей, т. е. науки о морали и государстве, проистекают гражданские войны, являющиеся величайшим несчастьем человечества, то мы по праву должны ожидать от их познания огромных выгод. Итак, мы видим, как велика польза философии, не говоря уже о славе и других утехах, которые она приносит с собой.

8. Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством научных понятий и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами.

Это определение, однако, вытекает из определения самой философии, задачей которой является познание свойств тел из их возникновения или их возникновения из их свойств. Следовательно, там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии нечего делать. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого бога, в котором нет никакого соединения и разделения и в котором нельзя себе представить никакого возникновения.

Философия исключает также учение об ангелах и о всех тех вещах, которые нельзя считать ни телами, ни свойствами тел, так как в них нет соединения или разделения большего и меньшего, т. е. по отношению к ним неприменимо научное рассуждение.

Она исключает также историю, как естественную, так и политическую, хотя для философии обе в высшей степени полезны (вернее, необходимы), ибо их знание основано на опыте или авторитете, но не на правильном рассуждении.

Она исключает и знание, имеющее своим источником божественное внушение, или откровение, да и вообще всякое знание, которое не приобретено нами при помощи разума, а мгновенно даровано нам божественной милостью (как бы через сверхъестественный орган чувства).

Она, далее, исключает не только всякое ложное, но и всякое плохо обоснованное учение, ибо то, что познано посредством правильного рассуждения, или умозаключения, не может быть ни ложным, ни сомнительным; вот почему ею исключается астрология в той форме, в какой она теперь в моде, и тому подобные пророческие искусства.

Наконец, из философии исключается учение о богопочитании,

так как источником такого знания является не естественный разум, а авторитет церкви, и этого рода вопросы составляют предмет веры, а не науки.

9. Философия распадается на две основные части. Всякий, кто приступает к изучению возникновения и свойств тел, наталкивается на два совершенно различных между собой вида последних. Один из них охватывает предметы и явления, которые называют *естественными*, поскольку они являются продуктами природы; другой — предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей и называются *государством*. Поэтому философия распадается на *философию природы* и *философию государства*. Но так как, далее, для того чтобы познать свойства государства, необходимо предварительно изучить склонности, аффекты и нравы людей, то философию государства подразделяют обычно на два отдела, первый из которых, трактующий о склонностях и нравах, называется *этикой*, а второй, исследующий гражданские обязанности, — *политикой* или просто философией государства. Поэтому мы, предварительно установив то, что относится к природе самой философии, прежде всего будем трактовать о естественных телах, затем о склонностях и нравах людей и, наконец, об обязанностях граждан.

10. Может быть, однако, некоторым ученым не понравится вышеприведенное определение. Так как им никто не мешает начать с собственных произвольных определений, они могут на основании их делать какие угодно заключения (хотя, как мне думается, не трудно было бы показать, что данное мной определение согласуется с общим пониманием всех людей). И вот, для того чтобы ни для меня, ни для них не было повода к диспутам, я открыто заявляю, что намерен здесь излагать только принципы той науки, которая исходя из причин, производящих какую-нибудь вещь, хочет исследовать ее действия или, наоборот, на основании познания действий какой-нибудь вещи стремится познать производящие ее причины. Пусть поэтому те, кто желает другой философии, определенно знают, что им придется ее искать в другом месте.

*Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964.
Т. 1. С. 49—60*

Р. ДЕКАРТ

Перевод моих «Начал»¹⁰, над обработкой которого ты не задумался потрудиться, столь ясен и точен, что я не без основания надеюсь, что «Начала» большинством будут прочтены и усвоены по-французски, а не по-латыни¹¹. Я опасаясь единственно того, как бы загловок не отпугнул многих из тех, кто не вскормлен наукой, или тех, у кого философия не в чете, поскольку их не удовлетворяет та философия, которой их учили. По этой причине

я убежден, что будет полезно присоединить сюда предисловие, которое указало бы им, каково содержание этой книги, какую цель ставил я себе, когда писал ее, и какую пользу можно из всего этого извлечь. Но хотя такое предисловие должно было бы быть предпослано мною, так как я должен быть более осведомленным относительно данного предмета, чем кто-либо другой, я тем не менее не в состоянии сделать ничего более, как предложить в сжатом виде основные пункты, которые, полагал бы, следовало трактовать в предисловии, причем поручаю на твое разумное усмотрение, что из последующего ты найдешь пригодным для опубликования.

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

Затем я предложил бы обсудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы важность убеждения, что философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более гражданствен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только пользоваться близостью тех, кто предан душою этой науке, но поистине много лучше самим посвящать себя ей же, подобно тому как несомненно предпочтительнее при ходьбе пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красок и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у другого; однако и это

все же лучше, чем, закрыв глаза, отказываться от всякого постороннего руководства. Действительно, те, кто проводит жизнь без изучения философии, совершенно сомкнули глаза и не заботятся открыть их; между тем удовольствие, которое мы получаем при созерцании вещей, видимых нашему глазу, отнюдь не сравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для наших нравов и для жизненного уклада эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле, непрерывно и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главную часть которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи — мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы это сделать, если бы только надеялись в том успеть и знали, как это осуществить. Нет такого самого последнего человека, который был бы так привязан к объектам чувств, что когда-нибудь не обратился бы от них к чему-то лучшему, хотя бы часто и не знал, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба наиболее благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры один природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, то есть мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, более всего занимающиеся философией, часто менее мудры и не столь правильно пользуются своим рассудком, как те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, из чего состоят те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой ступени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые благодаря собственному свету настолько ясны, что могут быть приобретенны и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья — то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, которые написаны людьми, способными наделить нас хорошими наставлениями; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какую обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры. Однако во все времена бывали великие люди, пытавшиеся присоединять пятую ступень мудрости, гораздо более возвышенную и верную, чем предыдущие четыре; по-видимому, они делали это исключительно так, что отыскивали первые причины и истинные начала, из которых выводили объяснения всего доступного

для познания. И те, кто старался об этом, получили имя философов по преимуществу. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из таких писателей, сочинения которых дошли до нас, были Платон и Аристотель. Между ними существовала та разница, что первый, блистательно следуя по пути своего предшественника Сократа, был убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что ему казалось вероятным; с этой целью он принимал известные начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам. Аристотель же не обладал такой искренностью. Хотя Аристотель и был в течение двадцати лет учеником Платона и имел те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их объяснения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Оба эти богато одаренных мужа обладали значительной долей мудрости, достигаемой четырьмя указанными средствами, и в силу этого они стяжали столь великую славу, что потомки более предпочитали придерживаться их мнений, вместо того чтобы отыскивать лучшие. Главный спор среди их учеников шел прежде всего о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное. Этот предмет поверг тех и других в страшные заблуждения. Некоторые из тех, кто отстаивал сомнение, распространяли его и на житейские поступки, так что пренебрегали пользоваться благоразумием в качестве необходимого житейского руководства, тогда как другие, защитники достоверности, предполагая, что эта последняя зависит от чувств, всецело на них полагались. Это доходило до того, что, по преданию, Эпикур, вопреки всем доводам астрономов, серьезно утверждал, будто Солнце не больше того, каким оно кажется. Здесь в большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждое из последних тем дальше отходит от нее, чем с большим жаром спорит. Но заблуждение тех, кто излишне склонялся к сомнению, не долго имело последователей, а заблуждение других было несколько исправлено, когда узнали, что чувства в весьма многих случаях обманывают нас. Но, насколько мне известно, с корнем ошибка не была устранена: именно, не было высказано, что правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи. И так как лишь разуму мы обязаны знанием, достигаемым на первых четырех ступенях мудрости, то не должно сомневаться в том, что кажется истинным относительно нашего житейского поведения; однако не должно полагать это за непреложное, чтобы не отвергать составленных нами о чем-либо мнений там, где того требует от нас разумная очевидность. Не зная истинности этого положения или зная, но пренебрегая ею, многие из желавших за последние века быть философами слепо следовали Аристотелю и часто, нарушая дух его писаний, приписывали ему множество мнений, которых он, вернувшись к жизни, не признал бы своими,

а те, кто ему и не следовал (в числе таких было много превосходнейших умов), не могли не проникнуться его воззрениями еще в юности, так как в школах только его взгляды и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они не были в состоянии. И хотя я их всех ценю и не желаю стать одиозным, порицая их, однако могу привести для своего утверждения некоторое доказательство, которому, полагаю, никто из них не стал бы прекословить. Именно: почти все они полагали за начало нечто такое, чего сами вполне не знали. Вот примеры: я не знаю никого, кто отрицал бы, что земным телам присуща тяжесть; но хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые тяжелыми, опускаются к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, то есть какова причина или каково начало падения тел, а должны узнавать об этом как-нибудь иначе. То же можно сказать о пустоте и об атомах, о теплом и холодном, о сухом и влажном, о соли, о сере, о ртути и обо всех подобных вещах, которые принимаются некоторыми за начала. Но ни одно заключение, выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось отсюда самым очевиднейшим образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего-либо и что, следовательно, оно ни на один шаг не может подвинуть далее в отыскании мудрости; если же что истинное и находят, то это делается не иначе как при помощи одного из четырех вышеуказанных способов. Однако я не хочу умалять чести, на которую каждый из этих авторов может притязать; для тех же, кто не занимается наукою, я в виде небольшого утешения должен посоветовать лишь одно: идти тем же способом, как и при путешествии. Ведь как путники, в случае, если они обратятся спиною к тому месту, куда стремятся, отдаляются от последнего тем больше, чем дольше и быстрее шагают, так что, хотя и повернут затем на правильную дорогу, однако не так скоро достигнут желанного места, как если бы вовсе не ходили,— так точно случается с теми, кто пользуется ложными началами: чем более заботятся о последних и чем больше стараются о выведении из них различных следствий, считая себя хорошими философами, тем дальше уходят от познания истины и от мудрости. Отсюда должно заключить, что всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию. Ясно показав все это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что начала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные начала, с помощью которых можно достичь высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Два основания достаточны для подтверждения этого: первое, что начала эти весьма ясны, и второе, что из них можно вывести все остальное; кроме этих двух условий никакие иные для начал и не требуются. А что они (начала) вполне ясны, легко

показать, во-первых, из того способа, каким эти начала отыскиваются: именно, должно отбросить все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить, после того как оно достаточно обсуждалось, и есть самое яснейшее и очевиднейшее из всего, что доступно человеческому познанию. Итак, должно понять, что для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собою того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашею душою или сознанием. Существование этого сознания я принял за первое начало, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует бог — творец всего находящегося в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего рассудка по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. Таковы все мои начала, которыми я пользуюсь в отношении к нематериальным, то есть метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, то есть физических; именно, что даны тела, протяженные в длину, ширину и глубину, наделенные различными фигурами и различным образом движущиеся. Таковы вкратце все те начала, из которых я вывожу истину о прочих вещах. Второе основание, свидетельствующее об очевидности начал, таково: они были известны во все времена и считались даже всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование бога, которое некоторыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не было, кто принял бы их за начала философии, то есть кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире; поэтому мне остается доказать здесь, что эти начала именно таковы; мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем показав это на опыте, именно призвав читателей к прочтению этой книги. Ведь хотя я и не веду в ней речи обо всем (да это и невозможно), все-таки, мне кажется, вопросы, обсуждать которые мне довелось, изложены здесь так, что лица, прочитавшие со вниманием эту книгу, смогут убедиться, что нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь высших знаний, какие доступны человеческому уму; особенно, если, прочтя написанное мною, они потрудятся принять во внимание, сколько различных вопросов здесь выяснено, а просмотрев писания других авторов, заметят, сколь мало вероятны решения тех же вопросов по началам, отличным от моих. Если они приступят к этому более охотно, то я буду в состоянии сказать, что тот, кто стал держаться моих взглядов, гораздо легче поймет писания других и установит

их истинную цену, нежели тот, кто не проникся моими взглядами; обратно, как я сказал выше, если случится прочесть мою книгу тем, кто берет за начало древнюю философию, то, чем больше трудились они над последнею, тем обыкновенно оказываются менее способными постичь философию истинную.

Относительно чтения этой книги я присоединил бы краткое указание: именно, я желал бы, чтобы сначала ее просмотрели в один прием, как роман, чтобы не утомлять своего внимания и не задерживать себя трудностями, какие случайно встретятся. Но на тот случай, если лишь смутно будет показана суть того, о чем я трактовал, то позднее — коль скоро предмет покажется читателю достойным тщательного исследования и будет желание познать причины всего этого — пусть он вторично прочтет книгу с целью проследить связь моих доводов; однако если он недостаточно воспримет доводы или не все их поймет, то ему не следует унывать, но, подчеркнув только места, представляющие затруднения, пусть он продолжает чтение книги до конца без всякой задержки. Наконец, если читатель не затруднится взять книгу в третий раз, он найдет в ней разрешение многих из прежде отмеченных трудностей; а если некоторые из последних останутся и на сей раз, то при дальнейшем чтении, я уверен, они будут устранены.

При изучении природы различных умов я замечал, что едва ли существуют настолько глупые и тупые люди, которые не были бы способны ни усваивать хороших мнений, ни подниматься до высших знаний, если только их направлять по должному пути. Это можно доказать следующим образом: если начала ясны и из них ничего не выводится иначе, как при посредстве очевиднейших рассуждений, то никто не лишен разума настолько, чтобы не понять тех следствий, которые отсюда вытекают. Но и помимо препятствий со стороны предрассудков, от которых вполне никто не свободен, наибольший вред они приносят тем, кто особенно погружен в неверное знание; почти всегда случается, что одни из людей, одаренные умеренными способностями и сомневающиеся в них, не хотят погружаться в науки, другие же, более пылкие, слишком торопятся и, часто допуская неочевидные начала, выводят из них неправильные следствия. Поэтому я и желал бы убедить тех, кто излишне недоверчив к своим силам, что в моих произведениях нет ничего непонятного, если только они не уклонятся от труда их изучить; и вместе с тем предупредить других, что даже для выдающихся умов потребуется долгое время и величайшее внимание, чтобы исследовать все то, что я желал охватить в своей книге.

Далее, чтобы цель, которую я имел при обнародовании этой книги, была правильно понята, я хотел бы указать здесь и порядок, который, как мне кажется, должен соблюдаться для собственного просвещения. Во-первых, тот, кто владеет только обычным и несовершенным знанием, которое можно приобрести посредством четырех вышеуказанных способов, должен прежде всего составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских

делах, ибо это не терпит промедления и нашей первой заботой должна быть правильная жизнь. Затем нужно заняться логикой, но не той, какую изучают в школах: последняя, собственно говоря, есть лишь некоторого рода диалектика, которая учит только средствам передавать другим уже известное нам и даже учит говорить, не рассуждая о многом, чего мы не знаем; тем самым она скорее извращает, чем улучшает здравый смысл. Нет, сказанное относится к той логике, которая учит надлежащему управлению разумом для приобретения познания еще не известных нам истин; так как эта логика особенно зависит от подготовки, то, чтобы ввести в употребление присущие ей правила, полезно долго практиковаться в более легких вопросах, как, например, в вопросах математики. После того как будет приобретен известный навык в правильном разрешении этих вопросов, должно серьезно отдаться подлинной философии, первую часть которой является метафизика, где содержатся начала познания; среди них имеется объяснение главных атрибутов бога, нематериальности нашей души, равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем. Вторая часть — физика; в ней, после того как найдены истинные начала материальных вещей, рассматривается, как образован весь мир вообще; затем, особо, какова природа земли и всех остальных тел, находящихся около земли, как, например, воздуха, воды, огня, магнита и иных минералов. Далее, должно по отдельности исследовать природу растений, животных, а особенно человека, чтобы удобнее было обратиться к открытию прочих полезных для него истин. Вся философия подобна как бы дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Под последнюю я разумею высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости. Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов его ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец. Но хотя я даже почти ни одной из них не знал, всегдашнее мое рвение увеличить общее благо побудило меня десять или двенадцать лет тому назад выпустить некоторые «Опыты» относительно того, что, как мне казалось, я изучил. Первую часть этих «Опытов» было «Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках»; там я кратко изложил основные правила логики и несовершенной морали, которая могла быть только временной, пока не было лучшей. Остальные части содержали три трактата: один — «Диоптрику», другой — «Метеоры» и последний — «Геометрию». В «Диоптрике» мне хотелось доказать, что мы достаточно далеко можем идти в философии, чтобы с ее помощью приблизиться к познанию искусств, полезных для жизни, так как изобретение подзорных труб, о чем я там говорил, было одним из труднейших изобретений, какие когда-либо были сделаны. Посредством трактата о метеорах я хотел отметить,

насколько философия, разрабатываемая мною, отличается от философии, изучаемой в школах, где обычно рассматриваются те же предметы. Наконец, через посредство трактата о геометрии я хотел показать, как много неизвестных дотоле вещей я открыл, и воспользовался случаем убедить других, что можно открыть и много иного, чтобы таким образом побудить к отысканию истины. Позднее, предвидя для многих трудности в понимании начал метафизики, я попытался изложить особенно затруднительные места в книге «Размышлений»; последняя хотя и невелика, однако содержит много вопросов, особенно в связи с теми возражениями, которые мне были присланы по этому поводу различными знаменитыми в науке людьми, и моими ответами им. Наконец, после того как мне показалось, что умы читателей достаточно подготовлены предшествующими трудами для понимания «Начал философии», я выпустил в свет и последние, разделив эту книгу на четыре части; первая из них содержит собою то, что может быть названо первой философией или же метафизикой; для правильного понимания ее полезно предпослать ей чтение «Размышлений», касающихся того же предмета. Остальные три части содержат все наиболее общее в физике; сюда относится изложение первых законов для начал природы; дано описание того, как образованы небесный свод, неподвижные звезды, планеты, кометы и вообще вся Вселенная; затем особо описана природа нашей земли, воздуха, воды, огня, магнита — тел, которые обычно чаще всего встречаются на Земле, и всех свойств, наблюдаемых в этих телах, как свет, теплота, тяжесть и прочее. На этом основании я, думаю, начал изложение всей философии таким образом, что ничего не упустил из того, что должно предшествовать описываемому в заключении. Однако, чтобы довести эту цель до конца, я должен был бы подобным же образом отдельно изложить природу более частных тел, находящихся на Земле, а именно минералов, растений, животных и особенно человека; наконец, должны были бы тщательно быть трактованы медицина, этика и механика. Все это мне пришлось бы сделать, чтобы дать роду человеческому законченный свод философии. Я не чувствую себя настолько старым, не так уже не доверяю собственным силам и вижу себя не столь далеким от познания того, что остается познать, чтобы не осмеливаться приняться за выполнение этого труда, имея я только приспособления для производства всех тех опытов, какие мне необходимы для подтверждения и проверки моих рассуждений. Но, видя, что это потребовало бы значительных издержек, непосильных для частного лица, каким являюсь я, без общественной поддержки, и видя, что нет оснований ожидать такой помощи, я полагаю, что в дальнейшем с меня будет достаточно исследования лишь для моего личного просвещения, и да извинит меня потомство, если мне в дальнейшем уже не придется для него потрудиться.

Однако, чтобы выяснить, в чем, на мой взгляд, я ему уже оказал услуги, я скажу здесь, какие, по моему мнению, плоды могут

быть собраны с моих «Начал». Первый из них — удовольствие, испытываемое от нахождения здесь многих до сих пор неизвестных истин; ведь хотя истины часто не столь сильно действуют на наше воображение, как ошибки и выдумки, ибо истина кажется менее изумительной и более простой, однако радость, приносимая ею, длительнее и основательнее. Второй плод — это то, что усвоение данных «Начал» понемногу приучит нас правильнее судить обо всем встречающемся и таким образом стать более рассудительными — результат, прямо противоположный тому, какой производит общераспространенная философия; легко ведь подметить на так называемых педантах, что она делает их менее восприимчивыми к доводам разума, чем они были бы, если бы никогда ее не изучали. Третий плод — в том, что истины, содержащиеся в «Началах», будучи наиболее очевидными и достоверными, устраняют всякое основание для споров, располагая тем самым умы к кротости и согласию; совершенно обратное вызывают школьные контroversии, так как они мало-помалу делают изучающих все более педантичными и упрямыми и тем самым становятся, быть может, первыми причинами ересей и разногласий, которых так много в наше время. Последний и главный плод этих «Начал» состоит в том, что, разрабатывая их, можно открыть великое множество истин, которых я там не излагал, и таким образом, переходя постепенно от одной к другой, со временем прийти к полному познанию всей философии и к высшей степени мудрости. Ибо, как видим по всем наукам, хотя вначале они грубы и несовершенны, однако, благодаря тому что содержат в себе нечто истинное, удостоверяемое результатами опыта, они постепенно совершенствуются; точно так же и в философии, раз мы имеем истинные начала, не может статься, чтобы при проведении их мы не попали бы когда-нибудь на другие истины. Нельзя лучше доказать ложность аристотелевых принципов, чем отметив, что в течение многих веков, когда им следовали, не было возможности продвинуться вперед в познании вещей.

От меня не скрыто, конечно, что существуют люди столь стремительные и сверх того столь мало осмотрительные в своих поступках, что, имея даже основательнейший фундамент, они не в состоянии построить на нем ничего достоверного; а так как обычно более всего склонны к писанию книг именно такие люди, то они способны в короткий срок извратить все, сделанное мною, и ввести в мой философский метод неуверенность и сомнения (с изгнания чего я с величайшею заботою и начал), если только их писания будут принимать за мои или отражающими мои взгляды. Недавно я испытал это от одного из тех, о ком говорят, как о моем ближайшем последователе; о нем я даже где-то писал, что настолько полагаюсь на его разум, что не думаю, чтобы он держался какого-либо мнения, которое я не пожелал бы признать за свое собственное; а между тем в прошлом году он издал книгу под заголовком «Основания физики», и шло, по-видимому, в ней нет ничего касавшегося физики и медицины, чего он не взял бы из моих опубликованных

тудов, а также из не законченной еще работы о природе животных, попавшей к нему в руки, однако в силу того, что он плохо списал, изменил порядок изложения и пренебрег некоторыми метафизическими истинами, которыми должна быть проникнута вся физика, я вынужден решительно от него отмежеваться и просить читателей никогда не приписывать мне какого-либо взгляда, если не найдут его выраженным в моих произведениях; и пусть читатели не принимают за верное никаких взглядов ни в моих, ни в чужих произведениях, если не увидят, что они яснейшим образом выводятся из истинных начал.

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

Декарт Р. Начала философии¹⁰ // Избранные произведения. М., 1950. С. 411—426

И. В. ГЁТЕ

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

Каждому возрасту человека соответствует известная философия. Ребенок является реалистом: он также убежден в существовании груш и яблок, как и в своем собственном. Юноша, обуреваемый внутренними страстями, должен следить за собою. Забегая со своим чувством вперед, он превращается в идеалиста. Напротив, у мужчины все основания стать скептиком. Он хорошо делает, когда сомневается, надлежащее ли средство выбрал он для своей цели. Перед поступком и во время поступка у него все основания сохранять подвижность рассудка, чтобы не сетовать потом на не-

правильный выбор. Старик же всегда будет тяготеть к мистицизму. Он видит, как много вещей зависит от случая: неразумное удаётся, разумное идет прахом, счастье и несчастье неожиданно уравниваются друг друга. Так есть, так было, — и преклонный возраст находит успокоение в Том¹², который был, и есть, и будет.

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

От философа нельзя требовать, чтобы он был физиком, и тем не менее его воздействие на область физики и необходимо, и желательно. Для этого ему не нужны частности, нужно лишь понимание тех конечных пунктов, где эти частности сходятся.

Худшее, что только может постигнуть физику, как и некоторые иные науки, получается тогда, когда производное считают за первоначальное, и так как второе не могут вывести из первого, то пытаются объяснить его первым. Благодаря этому возникает бесконечная путаница, суесловие и постоянные усилия искать и находить лазейки, как только покажется где-нибудь истина, грозя приобрести власть.

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

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

И. Г. ФИХТЕ

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

Достигнуть же этого познания не только возможно, но даже и нетрудно. Научная философия, несмотря на то, что она возвышается над естественным воззрением на вещи и над обыкновенным человеческим рассудком, тем не менее обеими ногами стоит на почве последнего и исходит из него, несмотря на то что она в дальнейшем, конечно, выходит за его пределы. Видеть эту ее связь с почвой естественного образа мыслей, наблюдать, как она исходит из него, может всякий человек, обладающий хотя бы обыкновенным человеческим рассудком и обычной степенью внимательности, какову можно предполагать во всяком образованном человеке.

Сообщение, подобное намеренному, особенно необходимо для такой системы — я принимаю здесь кантовскую систему и новейшую за одно, потому что обе они, несомненно, сходятся между собой, по крайней мере в своих притязаниях на научность, — для такой системы, говорю я, которая по времени следует за другой, еще продолжающей существовать, *эклeктической*, совершенно отказавшейся от всяких притязаний на научность, научную подготовку и изучение и приглашавшей к своим исследованиям всякого, кто только способен сосчитать, сколько будет два и два. Оно (это сообщение) необходимо в такое время, когда необразованная публика слишком охотно последовала этому приглашению и ни за что не хочет отказаться от того мнения, будто философствование дается так же без труда, как еда и питье, и что в философских предметах всякий имеет право голоса, кто только вообще обладает голосом; в такое время, когда это мнение только что причинило большой вред и когда о философских положениях и выражениях, которые могут быть поняты и оценены лишь в научной философской системе, было предоставлено судить необразованному рассудку и неразумию, благодаря чему репутации философии был нанесен немалый ущерб; в такое время, когда даже между

настоящими философскими писателями вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия, а другие, которые, по-видимому, знают, что она такое, начинают жалобно ныть, что философия — это-де только философия; в такое время, когда даже самые основательные между современными рецензентами полагают, что наносят новейшей философии немалое бесчестие, когда уверяют, что она, мол, слишком абстрактна для того, чтобы стать когда-либо всеобщим способом мышления.

Автор этой работы не упускал случая уже несколько раз публиковать составленные в различных выражениях подобного рода сообщения своим мнимым товарищам по профессии. По-видимому, это у него вышло не совсем удачно, так как он все еще слышит с разных сторон все ту же старую песню. Он хочет теперь попытаться, не лучше ли удастся ему это с не-философской публикой, по крайней мере в том смысле, в каком употребляет это слово автор; он хочет со всей, какая только доступна ему, понятностью показать еще раз то, что он уже показывал несколько раз, и, как ему кажется, очень понятно, в некоторых своих очерках. Может быть, таким образом ему удастся добиться хотя бы и косвенным путем успеха также и у своих товарищей по факультету. Может быть, справедливый и беспристрастный человек, не притязающий на то, что он является знаменитым философским преподавателем или писателем, убедится, что для философии необходимы известные абстракции, спекуляции (умозрения) и воззрения, относительно которых он безусловно не помнит, чтобы он ими занимался, и которые, если бы он попытался ими заняться, ни в коем случае ему не удадутся; может быть, он увидит, что эта философия вообще не думает и не говорит о том, о чем думает и говорит он, что она ему ни в чем не противоречит, потому что она совсем не говорит с ним или о нем; что философия всем тем словам, которыми она пользуется, так сказать, совместно с ним, придает совсем иной смысл, который становится для него совершенно непонятным, как только слова эти вступают в заколдованный круг этой науки. Может быть, этот справедливый и беспристрастный человек отныне столь же спокойно будет воздерживаться от участия в философском разговоре, подобно тому как он воздерживается от участия в разговоре о тригонометрии или алгебре, если он не изучал этих наук; и как только он натолкнется на что-нибудь, относящееся к философии, он непринужденно скажет: пусть об этом столкнутся между собой философы, которые ничему другому не учились; меня это не касается, я спокойно занимаюсь своим делом. Может быть, после того как профаны покажут хоть раз пример подобного уместного воздержания, ученые также не будут больше так страстно возмущаться по поводу повторных суровых запретов говорить о том, чего они, очевидно, ни разу даже не читали.

Одним словом, философия *прирождена* человеку; это общее мнение, и поэтому каждый считает себя вправе судить о философских предметах. Я здесь совершенно оставляю в стороне, как об-

стоит дело с этой прирожденной философией — об этом я буду говорить в своем месте; я только утверждаю *о новейшей, о моей*, которую я сам должен знать лучше всего: она не *прирождена*, но должна быть *изучена*, и поэтому о ней может судить только тот, кто изучил ее. Я покажу только первое: последнее само собой вытекает из первого.

Правда, отрицать за обыкновенным человеческим рассудком право выражать свое суждение о материях, которые считаются также последней целью философии, — о боге, свободе и бессмертии — это кажется суровым, принималось всегда с кислой миной, и именно поэтому не хотят согласиться с приведенным примером, взятым из области математики или какой-либо другой положительной науки, которую можно изучить, и находят его неподходящим. Эти понятия коренятся-де в естественном, обыкновенном способе мышления человека; следовательно, они во всяком случае в известном отношении прирождены. Относительно новейшей философии здесь следует только иметь в виду и помнить, что она ни в какой мере не отрицает за обыкновенным человеческим рассудком права судить об этих предметах, но что она, наоборот, признает за ним это право, как мне кажется, в гораздо более сильной степени, чем какая-либо из предшествующих философий; но она за ним признает это право лишь в *его сфере* и в *его собственной области*, но ни в коем случае не в области *философско-научной*, в области, которая совершенно не существует для обыкновенного рассудка, как такового. Обыкновенный рассудок может *рассуждать* об этих предметах; и, может быть, даже очень правильно, но не может обсуждать их *философски*, ибо этого не может никто, кто не учился этому и не упражнялся в этом...

1. Философия, или — так как это название могло бы подать повод к спорам — наукоучение¹³, в первую очередь, так же как это требовалось до сих пор от тебя, мой читатель, совершенно отвлекается от того, что мы характеризовали выше как *высшие степени сознания*, и ограничивается утверждением, которое мы сейчас выставим исключительно о первых и основных определениях сознания, совершенно в том смысле, как мы это выше объяснили и как ты это понял.

2. В этих основных определениях оно проводит еще дальнейшие различия между тем, о чем каждое разумное существо утверждает, что оно должно иметь значение также и для каждого другого разумного существа и для всякого разума, и тем, относительно чего каждый должен ограничиться признанием того, что оно существует лишь для нашего рода, для нас, *людей*, или даже для каждого из нас как данного *отдельного индивида*. От последнего оно также отвлекается, и, таким образом, для его исследований остается лишь объем первого.

Если у какого-либо читателя останутся сомнения относительно основания и границ этого последнего различия или он не сумеет себе это различие уяснить настолько же, насколько, согласно нашему предположению, он уяснил себе первое, данное

выше, то это не имеет значения для всех тех выводов, которые мы намереваемся сделать в этом сочинении, и не нанесет ущерба созданию такого понятия наукоучения, какое соответствует нашим намерениям. В действительной системе, вводить читателя в которую мы теперь не имеем намерения, последнее различие, определяемое лишь родом и индивидуальностью, отпадает само собой.

Мы мимоходом прибавим здесь для читателя, знакомого уже с философской терминологией, имеющее значение для всякого разума: первое в основных определениях сознания, с которым одним имеет дело философия, это *кантовское априори*, или первоначальное; последнее же, определенное лишь рядом и индивидуальностью, — *апостериори* того же писателя. Наукоучение не нуждается в том, чтобы предпосылать это различие своей системе, поскольку оно проводится и обосновывается в самой системе; и у него эти выражения *априори* и *апостериори* имеют совершенно другое значение¹⁴.

3. Наукоучение, для того чтобы получить самый доступ к себе и чтобы получить определенную задачу, предполагает, что в многообразии этих основных определений, в указанном объеме их, должна иметься систематическая связь, согласно которой, когда дано одно, должно быть и все остальное, и притом именно так, как оно есть; что, следовательно, — и это вытекает из предпосылки, — эти основные определения, в указанном объеме их, составляют завершленную и замкнутую в себе систему.

Это, говоря я, оно предпосылает *себе самому*. Частью потому, что это еще не оно само, оно становится лишь возможно благодаря этому; отчасти же оно только предполагается, но еще не доказано. Эти основные определения известны ну хотя бы наукоучителю, откуда — это к делу не относится. Он наталкивается — каким образом, это также к делу здесь не относится, — на мысль, что между ними, надо думать, должна быть систематическая связь. Он сейчас еще не утверждает этой связи и не заявляет притязаний, что может ее непосредственно доказать, и еще менее, что может доказать что-либо иное, исходя из этой предпосылки. Его мысль может считаться предположением, случайной догадкой, которая значит не больше, чем всякая иная случайная догадка.

4. Исходя из этой предпосылки, наукоучитель приступает теперь к попытке из какого-либо одного известного ему основного определения сознания — сюда также не относится из какого, — вывести все остальные в качестве необходимо связанных с первым и определенных им. Если эта попытка не удастся, то этим еще не доказано, что она не удастся в другой раз, следовательно, не доказано, что эта предпосылка систематической связи ложна. Она сохраняет, как и раньше, свое значение в качестве проблемы. Если же эта попытка удастся, т. е. если действительно возможно, кроме известного нам, вывести полностью все основные определения сознания в исчерпывающем виде, — в таком случае предпосылка доказана на деле. Но даже эта, ставшая отныне доказанным положением предпосылка не нужна нам в описании самого

наукоучения. Но операция этого выведения — это само наукоучение; где начинается это выведение, там начинается и наукоучение; где оно завершается, там завершается и наукоучение.

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

Его объект — это, в первую очередь, основные определения сознания, как таковые, как определения сознания; но отнюдь не как вещи, действительно существующие вне сознания. Дальше мы яснее увидим, что в нем и для него оба суть одно и то же, но что наукоучение может охватить лишь первое воззрение; дальше мы поймем, почему. Здесь же достаточно указать, что дело обстоит именно таким образом.

Восприятие располагает ведь этими основными определениями сознания, подобно тому как наукоучение имеет их своим объектом; или, скорее, эти основные определения сознания суть сами восприятия; но только оба имеют своим объектом то же самое разными способами. Подобно тому отношению, в котором выше находилось сознание действительного присутствия твоего друга к процессу представления этого присутствия, действительные часы к демонстрации этих часов, — в таком же отношении находится и действительное сознание к наукоучению. Наша самость погружается при философствовании не в сами эти основные определения сознания, а в копии и знаки этих определений.

Таким образом, наукоучение выводит, совершенно не принимая во внимание восприятия, *априори* то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. *апостериори*. Для него, таким образом, эти выражения обозначают не различные объекты, а лишь различный взгляд на один и тот же объект; подобно тому как те же самые часы при демонстрации их рассматриваются *априори*, в действительном же восприятии *апостериори*.

Это определение наукоучение дало себе само, с тех пор как оно существует и явственно выражает это уже самим своим названием. Вряд ли возможно понять, почему не хотят ему верить насчет того, что оно такое.

Ограничиваясь этим определением, оно оставляет спокойно всякую другую философию быть тем, чем ей угодно: страстью к мудрости, мудростью, мировую мудростью, жизненной мудростью, и какие еще там бывают мудрости. Оно только предъявляет без сомнения справедливое требование, чтобы его не приравнивали к одной из них, чтобы о нем не судили и не опровергали,

исходя из их точки зрения подобно тому как составители его просят лишь позволение не принуждать их сотрудничать с другими философиями и не быть клиентами у них. Оно не вдается в спор, что для того или иного могла бы обозначать философия и каково его мнение относительно того, что считалось издавна философией. Оно ссылается на свое право самому определять для себя свою задачу; если что-либо другое, кроме разрешения этой задачи, должно быть философией, то оно не претендует быть философией.

Я надеюсь, мой читатель, что это описание наукоучения, как описание в чисто историческом аспекте, вполне отчетливо и понятно и не допускает никакой двусмысленности. Я только прошу тебя, чтобы ты его заметил и не забыл опять при первом случае; и чтобы ты мне поверил, что я отношусь вполне серьезно к этому описанию и что я от него не отступлю, и что все, что ему противоречит, будет мною отвергнуто...

Было бы грубым недоразумением считать это «как будто бы» за категорическое «что», эту фикцию за рассказ о некогда, в определенное время действительно наступившем событии. Думают ли они, что, конструируя основное сознание в наукоучении, мы желаем им доставить историю действий сознания до того, как было само сознание, биографию человека до его рождения? Как бы мы могли сделать это, когда мы сами заявляем, что сознание существует лишь вместе со всеми своими определениями; и как бы мы могли желать получить сознание до всякого сознания и без всякого сознания? Это — недоразумения, против которых не принимают никаких мер, потому что они никому не приходят в голову, пока они не происходят действительно.

Так, все космогонии являются попытками первоначальной конструкции Вселенной из ее основных элементов. Разве творец подобной космогонии желает сказать, что все когда-то происходило действительно так, как он излагает в своей космогонии? Конечно, нет, поскольку он понимает самого себя и знает, о чем он говорит, ибо, без сомнения, для него Вселенная все же — органическое целое, в котором не может существовать ни одна часть, если не существуют все остальные; она, таким образом, совершенно не могла возникнуть постепенно, но в любое время, когда она существовала, она должна была существовать вся целиком. Конечно, ненаучный рассудок, который должно удерживать в границах данного и к которому не следует обращаться с исследованиями этого рода, полагает, что он слышит рассказ, потому что он ничего не может себе представить, кроме рассказов. Нельзя ли из делаемого теперь столь многими предположения, что мы нашим учением [о происхождении знания] предполагаем дать рассказ, заключить, что они сами ничего не имели бы против того, чтобы принять это за рассказ, если бы только это было подкреплено печатью авторитета и древности?

Читатель. Но я все же и теперь постоянно слышу лишь о существующих в бытии определениях сознания, о существующей в бы-

тии системе сознания и т. д. Но именно этим недовольны другие; согласно их требованиям, должна существовать система вещей, а из вещей должно быть выводимо сознание.

Автор. Теперь ты говоришь вслед за философами по профессии, от которых, я полагал, ты избавился уже раньше, а не с точки зрения здравого человеческого рассудка и действительного сознания, с которой я только что объяснился.

Скажи мне и подумай хорошенько перед ответом: выступает ли в тебе или перед тобой какая-либо вещь иначе, как вместе с сознанием этой вещи или через сознание ее? Может ли, таким образом, когда-либо в тебе и для тебя вещь отличаться от твоего сознания вещи и сознание, если только оно описанной первой степени и совершенно определенное, отличаться когда-либо от вещи? Можешь ли ты мыслить вещь, без того, чтобы сознавать ее, или совершенно определенное сознание без его вещи? Возникает ли для тебя реальность иначе, как именно посредством погружения твоего сознания в его низшую степень; и не прекращается ли вовсе твое мышление, если ты пожелаешь мыслить это иначе?

Читатель. Если я хорошо вдумался в дело, то я должен с тобой согласиться.

Автор. Теперь ты говоришь от самого себя, из твоей души, от твоей души. Не стремись же к тому, чтобы выскочить из самого себя, чтобы охватить больше того, что ты можешь охватить, именно сознание и вещь, вещь и сознание, или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и на другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным.

И обычный человеческий рассудок также не находит, чтобы дело обстояло иначе: у него всегда сознание и вещь находятся вместе, и он всегда говорит об обоих совместно. Только философская система дуализма ¹⁵ находит, что дело обстоит иначе, так как она разделяет абсолютно неразрывное и полагает, что мыслит очень отчетливо и основательно, когда у нее иссякает всякое мышление...

Я вижу это по тебе, мой читатель, что ты стоишь пораженный. Ты, по-видимому, думаешь: неужели ничего более, кроме этого? Мне подносят простое отображение действительной жизни, которое меня ни от чего в жизни не избавляет; изображение в уменьшенном виде и бледными красками того, чем я и так располагаю в натуре, каждый день без всякого усилия и труда. И для этой цели я должен принудить себя к утомительным занятиям и длительным упражнениям. Ваше искусство кажется мне не намного более важным, чем искусство того известного человека, который пропускал просыпанные зерна сквозь игольное ушко, что, конечно, также стоило ему немало усилий. Я не нуждаюсь в вашей науке и желаю держаться жизни.

Следуй без предубеждений этому намерению и держись только как следует жизни. Оставайся твердым и непоколебимым в этом

решении и не позволяя никакой философии вводить себя в заблуждение или внушать тебе сомнения насчет этого твоего решения. Уже благодаря одному тому я бы в основном достиг моей цели.

Но для того чтобы ты не подвергся опасности унижать, дискредитировать, опираясь на наши собственные высказывания, и притеснять, поскольку это в твоей власти, науку, которой мы не советуем тебе заниматься и над которой ничто в сфере твоей деятельности не заставляет тебя ломать голову, послушай, какое значение может иметь изучение ее и какую пользу оно может принести.

Уже издавна рекомендовали математику, в особенности геометрию, т. е. ту часть ее, которая наиболее непосредственным образом действует возбуждающе на созерцание, как средство упражнения ума, и ее часто изучали исключительно с этим намерением, не желая никак использовать ее материальное содержание. И она вполне заслуживает этой рекомендации; несмотря на то что благодаря ее высокому формальному развитию, благодаря ее освященному древностью авторитету и ее особенной точке зрения, находящейся посредине между созерцанием и восприятием, стало возможно изучать ее в историческом аспекте вместо того, чтобы изобретать ее самому, следуя за ее творцами, как это нужно было бы делать; и принимать ее на веру вместо того, чтобы убеждаться в ее очевидности; так что научное образование, которое одно лишь имелось в виду, не достигалось этим, а заключать от великого, т. е. много знающего, математика к научно-мыслящему складу ума стало теперь делом совершенно ненадежным. А именно здесь, как для употребления в жизни, так и для дальнейшего продвижения в науке, не имеет значения, действительно ли вникли в предшествующие положения, или же их приняли лишь на веру. Уже из одного этого соображения можно в гораздо большей степени рекомендовать наукоучение. Без того чтобы действительно возвыситься до созерцания, а вместе с тем и до научности, совершенно нельзя усвоить его, по крайней мере в том виде, как оно излагается сейчас; и пройдут, пожалуй, столетия, прежде чем оно примет такую форму, что его можно будет изучать наизусть. Но чтобы можно было применять его и добывать посредством него другие познания, не овладевши им самим научно, до этого, пожалуй, если только мы не ошибаемся, дело не дойдет никогда. Сверх того, уже по указанному выше основанию, потому что оно не обладает никакими вспомогательными средствами, потому что у него нет никакого иного носителя своего созерцания, кроме самого созерцания, уже поэтому оно поднимает человеческий ум выше, чем это в состоянии делать какая бы то ни было геометрия. Оно делает ум не только внимательным, искусным и устойчивым, но в то же самое время абсолютно самостоятельным, принуждая его быть наедине с самим собой, обитать в самом себе и управлять самим собой. Всякое иное занятие ума бесконечно легко по сравнению с ним; и тому, кто упражнялся в нем, уже ничто более не кажется трудным. К этому следует еще прибавить и то, что, проследив все объекты человеческого знания до их

сердцевины, оно приучает глаз во всем, что ему встречается, с первого же взгляда находить существенный пункт и следить за ним, не упуская его из виду; поэтому для опытного наукоучителя уже больше не может быть ничего темного, запутанного и смутного, если только он знает предмет, о котором идет речь. Ему всегда легче всего создавать все сначала и сызнова, поскольку он носит в себе чертежи, пригодные для любого научного здания; он поэтому очень легко ориентируется во всяком запутанном строении. К этому надо добавить уверенность и доверие к себе, которые он приобрел в наукоучении, как в науке, руководящей всяким рассуждением, непоколебимость, которую он противопоставляет всякому отклонению от обычного пути и всякому парадоксу. Все человеческие дела шли бы совершенно иначе, если бы только люди смогли решиться доверять своим глазам. Теперь же они осведомляются у своих соседей и у предков о том, что же они сами, собственно говоря, видят, и благодаря этому их недоверию к самим себе увековечиваются заблуждения. Обладатель наукоучения навсегда обеспечен от этого недоверия к самому себе. Одним словом: благодаря наукоучению ум человека приходит в себя и к самому себе и покоится отныне в самом себе, отказывается от всякой чужой помощи и овладевает полностью самим собой, подобно тому как танцор владеет своими ногами или борец своими руками.

Если только первые друзья этой науки, которой до сих пор занимались еще столь немногие, не ошибаются совершенно, то эта самостоятельность ума ведет также и к самостоятельности характера, предрасположение которого является, в свою очередь, необходимым условием понимания наукоучения. Правда, эта наука, так же как и всякая иная наука, никого не может сделать праведным и добродетельным человеком; но она, если мы не очень ошибаемся, устраняет самое сильное препятствие к праведности. Кто в своем мышлении совершенно оторвался от всякого чуждого влияния и в этом отношении вновь создал самого себя из самого себя, тот, без сомнения, не будет извлекать максимы поведения оттуда, откуда он отказался извлечь максимы знания. Он, без сомнения, не будет больше допускать, чтобы его ощущения относительно счастья и несчастья, чести и позора создавались под невидимым влиянием мирового целого, и не допустит увлечь себя тайным течением его; но он будет двигаться сам и на собственной почве искать и порождать основные импульсы этого движения.

Таково было бы влияние этого изучения, если обращать внимание на одну только научную форму его, если бы даже его содержание не обозначало ничего и не приносило никакой пользы.

Но обратим внимание на это содержание. Эта система исчерпывает все возможное знание конечного ума, исходя из его основных элементов, и навеки устанавливает эти основные элементы. Эти элементы могут быть до бесконечности разделяемы и по-иному составляемы, и в этом отношении для жизни конечного существа имеется простор, но она абсолютно не может прибавить к ним ни

одного нового. То, что в виде его элементов не существует в этом отображении, то, несомненно, противоречит разуму. Наше наукоучение доказывает это кристально-ясным образом всякому, кто только стал смотреть на него открытыми глазами. Поэтому с того момента, как наукоучение станет господствующим, т. е. как им станут обладать все руководящие простым народом, который им никогда обладать не будет, — с этого момента станет уже просто невозможным всякий выход за пределы разума, всякая мечтательность, всякое суеверие. Все это будет выкорчевано. Всякий, кто примет участие в этом исследовании общей меры конечного разума, сумеет в каждый момент указать тот пункт, где неразумное выходит за пределы разума и противоречит ему. Он сумеет на месте осветить это противоречие всякому, кто только обладает здравым смыслом и у кого есть добрая воля быть разумным. Так обстоит дело с суждением в обычной жизни. Но не иначе обстоит дело и в философии, где некоторые шатались около нас, изъясняли притязания, возбуждали внимание и вызывали бесконечную путаницу. Вся эта путаница будет уничтожена навсегда с того момента, как наукоучение станет господствующим. До сих пор философия хотела существовать и быть чем-то, но она сама толком не знала, чем, и это было даже одним из главных пунктов, относительно которых она вела споры. Благодаря исследованию мерой всей области конечного мышления и знания выясняется, какая часть этой области отходит к ней после того, как все остальное или вообще не существует или уже занято другими науками. Подобно этому, не будет иметь места и дальнейший спор по поводу особенных пунктов и положений, после того как все мыслимое будет доказано в научной последовательности созерцания и будет определено в нем. Да и вообще невозможны будут больше никакие ошибки, ибо созерцание никогда не ошибается. Наука, которая должна помочь всем другим проснуться от сна, с этого момента сама не будет больше находиться в состоянии сна.

Наукоучение исчерпывает все человеческое знание в его основных чертах, сказал я; оно подразделяет знание и различает эти основные черты. В нем поэтому находится объект всякой возможной науки; тот способ, которым необходимо трактовать этот объект, вытекает в нем из связи объекта со всей системой человеческого ума и из законов, которые действуют в этой области. Наукоучение говорит работнику науки, что он может знать и чего не может, о чем он может и должен спрашивать, указывает ему последовательность исследований, которые ему следует произвести, и учит его, как производить эти исследования и как вести свои доказательства. Таким образом, благодаря наукоучению устраняется точно так же и это слепое нащупывание и блуждание наук. Каждое исследование, которое производится, решает вопрос раз навсегда, ибо можно знать с уверенностью, предпринято ли оно правильно. Наукоучение обеспечивает благодаря всему этому культуру, вырвав ее из-под власти слепого случая и установив над ней власть рассудительности и правила.

Таковы успехи наукоучения, что касается наук, которые ведь должны вмешиваться в жизнь и повсюду, где ими занимаются правильно, необходимым образом вмешиваются в нее, — косвенно, таким образом, также и что касается самой жизни.

Но на жизнь наукоучение воздействует также и непосредственно. Хотя оно само по себе не является правильным практическим способом мышления, философией жизни, поскольку ему не хватает для этого жизненности и напористости опыта, она все же дает полную картину опыта. Кто действительно обладает наукоучением, но в жизни, впрочем, не обнаруживает того способа мышления, который установлен в ней в качестве единственно разумного, и не действует согласно ему, тот, по крайней мере, не находится в заблуждении относительно самого себя, если только он сравнивает свое действительное мышление со своим философским. Он знает, что он глупец, и не может избавить себя самого от этого названия. Далее, он в любую минуту может найти истинный принцип своей извращенности, точно так же как и истинные средства своего исправления. При малейшем серьезном размышлении о самом себе он может узнать, от каких привычек он должен отказаться и, наоборот, какие ему нужно производить упражнения. Если из чистого философа он не станет одновременно и мудрецом, то вина за это лежит исключительно на его воле и на его лени: ибо улучшить волю и дать человеку новые силы, этого не может сделать никакая философия.

*Фихте И. Г. ...Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии*¹⁶. М., 1937. С. 2—5, 31—34, 78—79, 82—87

Ф. ШЛЕГЕЛЬ

В последний период развития новейшей философии введение к философии пытались давать главным образом двумя способами: с одной стороны (например, в лекциях Фихте «О назначении ученого»), как переход от обычного взгляда на жизнь к высшему спекулятивному взгляду, присущему философии, — сравнение жизни с философией; с другой стороны (например, небольшое сочинение Фихте «О сущности наукоучения»), как демонстрацию на материале всех наук, что философия совершенно необходима, в особенности для того, чтобы дать этим наукам *первоначало*, чтобы обосновать и определить их, — сравнение наук с философией, их отношения к ней и наоборот. Первый способ, поскольку в нем восхваляется высший философский взгляд по сравнению с обычным образом мысли, присущим обыденной жизни, можно назвать *риторическим*, второй же — *энциклопедическим*, так как он стремится охватить все науки в их связи с философией.

Оба способа, однако, не отвечают своей цели, ибо как может иметь место реальное, плодотворное сравнение философии с жиз-

нию и с науками до знакомства с самой философией и, более того, до полного ее освоения? Ибо пока философия находится еще в спорном, несовершенном состоянии, трудно было бы доказать, что все другие науки должны почерпнуть свои первоначала из философии. <...>

То же самое относится и к дефиниции философии. Если подлинная дефиниция должна быть исчерпывающим понятием философии, *реальным, характеристичным описанием, охватывающим весь предмет*, то ее нельзя дать во введении. Введение было бы тогда философией, философию тогда нужно было бы отделить от философии или подчинить иной дисциплине, как это происходит у тех, кто устанавливает основной принцип философии во введении.

Краткую, предварительную, поверхностную и общую дефиницию будет дать нетрудно и отнюдь не предосудительно.

Вот она: *познание внутреннего человека, причин природы, отношения человека к природе и его связи с ней или, поскольку еще нет реальной завершенной философии, стремление к такому познанию.*

Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 102—103

Философия жизни не может быть простой наукой разума, менее всего безусловной. Ибо последняя ведет прежде всего в область мертвых абстракций, чуждых жизни, и в силу присущего разуму врожденного диалектического спора эта область превращается в лабиринт противоречивых мнений и понятий, из которого разум один со всем своим диалектическим вооружением никогда не сможет отыскать выхода. Именно поэтому жизнь, внутренняя и духовная жизнь, нарушается и разрушается. Но как раз этот принцип диалектического разума, нарушающий и разрушающий жизнь, и есть то, чего следует избегать и что должно быть побеждено. В простой форме абстрактного мышления самой по себе еще нет ничего вполне противоречащего истине, чего следовало бы безусловно и всегда избегать и чего никогда и ни в каком случае нельзя было бы применить. Так, несомненно, философия, стремящаяся от начала до конца заимствовать свой метод из математики, находится на ложном пути. Могут, конечно, иметься отдельные точки в последовательности ее развития, отдельные места в системе целого, где она с успехом может воспользоваться в том или ином случае подобными формулами и абстрактными уравнениями, как, вероятно, именно в сегодняшней лекции придется поступить и мне, однако лишь для сравнения и мимолетно, в качестве эпизода, надеясь применить и сделать это наглядным так, чтобы ясность изложения не пострадала при этом. Философия как всеобщее знание, охватывающее всего человека,

может, смотря по обстоятельствам, заимствовать внешнюю форму и своеобразные формулы из всех наук, один раз из той, другой из этой, и воспользоваться ими на время; однако это всегда должно быть свободным использованием, находящим подтверждение именно в преднамеренном выборе и перемене. Метод свободного мышления, то есть именно философия, не должен составлять механически, как железная кольчуга из бесчисленного множества совершенно однообразных маленьких цепочек и колец, из таких сциентистски соединенных колец-суждений и их высших логических сцеплений, как это имеет место в математике. Метод вообще не должен быть однообразным, и дух никогда не должен находиться в услужении у метода, жертвуя сущностью ради формы. С всеобщностью философского мышления и знания и проистекающими именно отсюда многообразием и свободной смелой методов дело обстоит примерно так же, как, с другой стороны, среди изображающих искусств с поэзией, которая охватывает и должна охватывать всего человека и наиболее свободна в том, чтобы заимствовать свои сравнения или краски и различные образные выражения из всех сфер бытия, жизни и природы, то из одной, то из другой в зависимости от того, что ей представится более подходящим в каждом данном случае. И нельзя никак предписать поэзии, чтобы она брала все свои сравнения и образные выражения, скажем, из мира цветов и растений, из мира животных или из различных человеческих занятий, — например, только из жизни моряков, пастухов, охотников или из сферы других ремесел и искусственных работ; именно такая педантичная манера убила бы свободный поэтический дух и живую фантазию, хотя все эти сравнения, краски и выражения, если только они стоят на своем месте, могут быть употреблены в поэтическом изображении и ни одной разновидности их не нужно исключать. Точно так же и философия иногда может выступать в форме морального законодательства или судебной дискуссии; в другой раз в качестве естественноисторического описания или исторически-генеалогического развития и выведения понятия она может выражать мысли, которые хочет уяснить в связной последовательности. Иной раз она, возможно, в форме естественнонаучного опыта, эксперимента высшей натурфилософии будет стремиться представить незримую силу, которую ей нужно доказать. Либо же именно эта высшая цель будет скорее всего достигнута ею в алгебраическом уравнении, в математической форме, которая в основе своей явится для нее только образом и видимым иероглифом для чего-то незримого высшего. Всякий метод и всякая научная форма хороши или вполне могут быть хорошими при правильном использовании; но ни одна из них не должна быть исключительной, не должна проводиться принудительно и применяться повсюду с утомительным однообразием. (<...>)

Шлегель Ф. Философия жизни¹⁷ // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 348—350

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

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

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

Исходя из всего этого, в качестве необходимого условия понимания какого-либо философского языка нужно, во-первых, философствовать самому, а во-вторых, вполне изучить язык каждой философии. В-третьих, для этого необходимо множество ученых познаний; в-четвертых, чтобы верно и непартийно судить о целом, нужно очень точно ознакомиться с принципами и мнениями

каждого философа, собственно написать историю духа каждой философии в его развитии, происхождении, формировании его идей и мнений и конечном результате или, если такового нет, указать причину этого и исследовать ее. Это предполагает, правда, обладание всей полнотой произведений, в которых изложена система философии. Нужно обозреть ее во всем ее объеме, ибо философия понятна только в целом. Система, в которой недостает хотя бы одной части, имеет почти столь же малую ценность для историка, как и просто фрагмент из всей системы.

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

Ф. ШЕЛЛИНГ

Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность — чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, даже внутренне противоречиво. Если, однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникнет вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, т. е. как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание. Только произведение искусства отражает для меня то, что ничем иным не отражается, то абсолютно тождественное, которое даже в Я уже разделено; то, что философ разделяет уже в первом акте сознания, что недоступно никакому созерцанию, чудодейственной силой искусства отражено в продуктах художественного творчества.

Но не только первоначально философия и первое созерцание, из которого оно исходит, но и весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана, объективируется лишь художественным творчеством.

Философия исходит из бесконечной раздвоенности противо-

положных деятельностей, но на той же раздвоенности основано и художественное творчество, и она полностью снимается в каждом отдельном художественном произведении. Что же представляет собой эта поразительная способность, которой, по утверждению философа, снимается в продуктивном созерцании бесконечная противоположность? ...Полностью раскрыть его может только художественное дарование. Это именно та продуктивная способность, посредством которой искусству удается невозможное, а именно снять в конечном продукте бесконечную противоположность. Поэтический дар в его первой потенции есть изначальное созерцание, и, наоборот, повторяющееся на высшей ступени продуктивное созерцание есть то, что мы называем поэтическим даром. В том и другом действует один принцип, то единственное, что позволяет нам мыслить и сочетать даже противоречивое, а именно действует воображение. Следовательно, то, что по ту сторону сознания является нам как действительный мир, а по эту сторону сознания — как идеальный мир или мир искусства, — продукты одной и той же деятельности. Однако именно то, что при прочих совершенно равных условиях их возникновения истоки одних находятся по ту сторону сознания, а истоки других — по эту сторону сознания, составляет вечное неизбывное различие между ними.

Ибо, хотя действительный мир возникает из той же изначальной противоположности, что и мир искусства, который также надлежит мыслить как единое великое целое и который во всех своих отдельных продуктах также отображает лишь единое бесконечное, тем не менее противоположность по ту сторону бесконечна лишь постольку, поскольку бесконечное представляется объективным миром в *целом* и никогда не представляется его отдельным объектом, тогда как в мире искусства противоположность дана в ее бесконечности в *каждом отдельном* объекте и каждый ее отдельный продукт представляет бесконечность. Ибо если художественное творчество исходит из свободы, а для свободы противоположность между сознательной и бессознательной деятельностью носит абсолютный характер, то существует, собственно говоря, лишь единое абсолютное произведение искусства, которое может, правда, существовать в совершенно различных экземплярах, но тем не менее едино, даже если оно еще и не дано в своем изначальном образе. Возражением против этой точки зрения не может служить то, что она исключает ту щедрость, с которой мы расточаем определение художественности в применении к различным произведениям. Нельзя считать непосредственным такое произведение, в котором не присутствует непосредственно или хотя бы в отображении бесконечное. Разве назовем мы художественным произведением, например, такие стихотворения, которые по самой своей природе могут выражать лишь единичное и субъективное? Ведь тогда этот эпитет применим и к любой эпиграмме, в которой запечатлено лишь мимолетное ощущение, впечатление момента, тогда как великие мастера пи-

сали свои произведения, стремясь создать объективность лишь *всеми* своими произведениями в *целом*, усматривая в них лишь средство изобразить жизнь во всей ее бесконечности и отразить ее в множестве зеркал.

...Если эстетическое созерцание есть лишь объективировавшееся трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подтверждает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. То, что мы называем природой,— поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся. Каждая прекрасная картина возникает как будто благодаря тому, что устраняется невидимая преграда, разделяющая действительный мир и мир идеальный; она служит нам просветом, в котором отчетливо встают образы и области мира фантазии, лишь тускло просвечивающие сквозь покров действительного мира. Для художника природа не есть нечто большее, чем для философа; она есть идеальный мир, являющий себя только в постоянном ограничении, или несовершенное отражение мира, который существует не вне художника, а в нем самом...

Если читатель, внимательно следивший до сих пор за ходом наших мыслей, еще раз обдумает все сказанное здесь, то он, без сомнения, сделает замечания такого рода.

Вся система заключена между двумя крайними полюсами, из которых один определяется интеллектуальным, другой — эстетическим созерцанием. Тем, чем интеллектуальное созерцание является для философа, эстетическое является для его объекта. Первое, будучи необходимо только для особенной направленности духа, которую он принимает при философствовании, в обыденном сознании вообще не встречается; второе, будучи не чем иным, как общезначимым, или объективировавшимся, интеллектуальным созерцанием, *может* во всяком случае присутствовать в каждом сознании. Из этого ясно также, что философия *в качестве* философии никогда не может быть общезначимой, и понятно, почему это происходит. Абсолютная объективность дана одному искусству. Можно смело утверждать: лишите искусство объективности, и оно перестанет быть тем, что оно есть, и превратится в философию;

придайте философии объективность, и она перестанет быть философией и превратится в искусство. Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, *всего человека*, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма¹⁸ // Сочинения. В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 482—485

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

§ 572

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

§ 573

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

Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 393—394

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

Дух следует за чувством, а не чувство — за духом: дух есть *конец*, а не начало вещей. Переход от опыта к философии составляет нечто *неизбежное*, переход же от философии к опыту — *произвольный каприз*. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость...

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

Религия — это первая любовь, юношеская любовь, *та* любовь, которая думает, что она *познанием* роняет свой предмет. Наоборот, философия — супружеская любовь, любовь мужа, которая доставляет ему обладание и наслаждение своим предметом, но поэтому также разрушает всю прелесть и иллюзии, которые связаны с таинственностью первой любви...

Метод, которого я придерживаюсь как в жизни, так и в своих сочинениях, заключается в том, чтобы понять каждое существо в его роде, то есть в роде, соответствующем его *природе*, и, следовательно, учить его философии только тем способом, который подходит для этого определенного существа. Истинный философ — это врач, но такой, который не позволяет своим пациентам догадаться, что он их врач, он при этом обслуживает их в соответствии с *их природой*, то есть лечит их, исходя из них самих и через них самих.

Кто просвещает человека хотя бы в отношении ближайших к нему вещей, тот зажигает в нем всеобщий светоч, ведь это как раз свойство света — освещать *отдаленные* предметы.

Действительно гуманный метод обучения, по крайней мере в отношении вещей, живо затрагивающих человека, заключается в том, чтобы привести только предпосылки и предоставить выводить следствия собственному уму читателя или слушателя.

Каково отношение мышления к знанию? Мышление — это предпосылка, знание — вывод; мышление — основание, знание — результат.

Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 248, 253

А. ШОПЕНГАУЭР

...По моему мнению, всякая философия всегда теоретична, потому что, каков бы ни был непосредственный предмет ее изучения, она по существу своему только размышляет и исследует, а не предписывает. Становиться же практической, руководить поведением, перевоспитывать характер — это ее старые притязания, от которых она теперь, созрев в своих взглядах, должна бы, наконец, отказаться.

...Мы того мнения, что все те, как от звезды небесной, далеки еще от философского познания мира, кто думает, будто можно как-нибудь *исторически* постигнуть его сущность, хотя бы это и было очень тонко замаскировано; а так думают все те, кто в своем воззрении на сущность мира допускает какое бы то ни было *становление* или ставшее, или то, что станет; кто приписывает хотя бы малейшее значение понятиям *раньше* или *позже* и, таким образом, явно или скрыто ищет и находит начальный и конечный пункты мира, а уже заодно и дорогу между обоими, причем философствующий индивидуум, пожалуй, узнаёт и свое собственное место на этой дороге. [...] Такое *историческое философствование* в большинстве случаев создает космогонию, допускающую много вариантов, или же систему эманации, теорию отпадения, или, наконец, с отчаяния от бесплодности попыток на этих путях оно ищет последнего убежища и строит противоположное учение о постоянном становлении, произрастании, происхождении, проявлении на свет из мрака, из темного основания, первооснования, безоснования — и тому подобном вздоре, от которого, впрочем, можно короче всего отделаться замечанием, что до настоящего мгновения протекла уже целая вечность, т. е. бесконечное время, отчего все, чему можно и должно совершиться, уже должно было быть. Ибо вся эта историческая философия, сколько бы важности она на себя ни напускала, принимает *время* за определение вещей в себе (словно Кант никогда и не существовал) и поэтому застревает на том, что Кант называл явлением в противоположность вещи в себе, на том, что Платон называл становящимся, никогда не сущим, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, на том, наконец, что у индусов называется тканью Майи¹⁹; другими словами, эта философия ограничивается тем подвластным законом основания познанием, с помощью которого никогда нельзя достигнуть внутренней сущности вещей, а можно только до бесконечности идти во след явлениям, двигаться без конца и цели подобно белке в колесе, пока, наконец, утомленный искатель не остановится на любой точке, вверху или внизу, желая потом добиться и со стороны других почтения к ней.

Истинное философское воззрение на мир, т. е. то, которое учит нас познавать его внутреннюю сущность и, таким образом, выводит нас за пределы явления, не спрашивает, *откуда* и *куда* и *зачем*, а всегда и всюду интересуется его только *что* мира: иначе говоря, оно рассматривает вещи не в каком-либо отношении, не как

становящиеся и преходящие — словом, не в какой-либо из четырех форм закона основания, а, наоборот, имеет своим объектом как раз то, что остается по устранении всего этого подчиненного названному закону способа познания, то, что проявляется во всякой относительности, но само ей не подчинено, то, что составляет всегда равную себе сущность мира, его идею. Из такого познания исходит как искусство, так и философия, исходит также (как мы увидим в этой книге) и то настроение духа, которое одно ведет к истинной святости и искуплению от мира.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии. В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 694—696

О. КОНТ

Чтобы лучше объяснить истинную природу и особый характер положительной философии, необходимо, прежде всего, бросить общий взгляд на последовательное движение человеческого духа, рассматривая его во всей совокупности, так как ни одна идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных сферах его деятельности, от его первого простейшего проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл главный основной закон, которому это развитие подчинено безусловно и который может быть твердо установлен или путем рациональных доказательств, доставляемых знакомством с нашим организмом, или с помощью исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон состоит в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или абстрактное; состояние научное или положительное²⁰. Другими словами, человеческий дух по самой природе своей, в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, по характеру своему существенно различными и даже прямо противоположными друг другу: сначала теологическим методом, затем метафизическим и, наконец, положительным методом. Отсюда и возникают три взаимно исключающие друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений: первая есть необходимая исходная точка человеческого ума; третья — его определенное и окончательное состояние; вторая служит только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческого духа, направляя свои исследования, главным образом, на внутреннюю природу вещей, первые и конечные причины поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному познанию, воображает, что явления производятся прямым и постоянным воздействием более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вме-

шательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое на самом деле представляет собой только общее видоизменение теологического, сверхъестественные факторы заменены абстрактными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), неразрывно связанными с различными вещами, и могущими сами собой производить все наблюдаемые явления, объяснение которых состоит в таком случае только в подыскании соответствующей сущности.

Наконец, в положительном состоянии человеческого дух познает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приведенное к его действительным пределам, есть отныне только установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система дошла до высшей степени доступного ей совершенства, когда она заменила действием одного существа разнородные вмешательства многочисленных, независящих друг от друга божеств, существование которых до этого момента предполагалось. Точно так же и предел метафизической системы состоит в замене всех разнообразных сущностей одной общей великой сущностью, *природой*, которую и надлежало бы рассматривать, как единственный источник всех явлений.

Параллельно этому совершенство, к которому постоянно, хотя, быть может, и безуспешно, стремится положительная система, заключалось бы в возможности представить все отдельные подлежащие наблюдению явления, как частные случаи одного общего факта, подобного, например, тяготению.

Установив, таким образом, насколько это возможно сделать, не входя в неуместные теперь подробные рассуждения, общий закон развития человеческого духа, как я его понимаю, мы без труда можем сейчас же точно определить истинную природу положительной философии, что и составляет главную задачу этой лекции.

Из предшествовавшего видно, что основная характеристическая черта положительной философии состоит в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и низведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, хотя мы и признаем абсолютно недоступным и бессмысленным искание первых или последних *причин*. Бесполезно долго настаивать на принципе, который ныне хорошо известен всем тем, кто несколько глубже вникал в основанные на наблюдении науки. Действительно, всякий знает, что даже в самых совершенных объяснениях положительных наук мы не претендуем на указание *первопричины* явлений, так как таким образом мы только отодвинули бы затруднение назад; мы

ограничиваемся точным анализом обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия.

Таким образом, мы говорим, — я привожу пример самый замечательный, — что все общие явления вселенной *объясняются*, насколько это возможно, ньютоновским законом тяготения, так как, с одной стороны, эта чудная теория представляет нам все изумительное разнообразие астрономических явлений как один и тот же факт, рассматриваемый с различных точек зрения: постоянное притяжение молекул друг к другу, прямо пропорциональное массам и обратно пропорциональное квадратам расстояний, с другой же стороны, этот общий факт представляется как простое обобщение явления, которое весьма близко к нам и которое поэтому мы считаем вполне нам известным, а именно тяжести тел на земной поверхности.

Что же касается того, что такое притяжение и тяжесть сами по себе, и каковы их причины, то все эти вопросы мы считаем неразрешимыми, выходящими за пределы ведения положительной философии, и с полным основанием предоставляем их воображению теологов или тонкому анализу метафизиков.

Очевидное доказательство невозможности добиться решения этих вопросов можно видеть в том, что всякий раз, когда по этому предмету пытались сказать что-нибудь действительно разумное, наиболее великие умы могли определять эти два принципа только один при посредстве другого, утверждая, что притяжение есть не что иное, как всеобщая тяжесть, и что тяжесть состоит просто в земном притяжении. Такие объяснения заставляют улыбаться, когда представляется претензия на знание внутренней природы вещей и способов происхождения явлений, но составляют, однако, все, что мы имеем наиболее удовлетворительного, и показывают нам тождественность двух родов явлений, которые долго считались совершенно независимыми друг от друга.

Ни один здраво рассуждающий ум не ищет теперь дальнейших объяснений.

Было бы легко увеличить число таких примеров...

Охарактеризовав с доступной для меня в этом обзоре точностью дух положительной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать, в какой эпохе своего движения находится она в настоящее время и что еще нужно сделать, чтобы закончить ее построение.

Для этого нужно, прежде всего, принять во внимание, что все отрасли нашего знания не могли с одинаковой быстротой пройти три вышеуказанные главные фазы своего развития и, следовательно, не могли одновременно достигнуть положительного состояния.

...К положительным теориям были сведены сперва астрономические явления, как наиболее общие, наиболее простые и наиболее независимые от всех других, затем, последовательно и по тем же причинам, явления собственно земной физики, химии и, наконец, физиологии.

*

...Обнимает ли все разряды явлений положительная философия, которая в последние два века получила такое широкое распространение. Очевидно, нет, и поэтому предстоит еще большая научная работа для того, чтобы дать положительной философии характер универсальности, необходимой для окончательного ее построения.

Действительно, в четырех только что названных главных категориях естественных явлений, т. е. явлениях астрономических, физических, химических и физиологических, можно заметить существенный пропуск, именно явлений социальных, которые, хотя и входят неявно в число явлений физиологических, но заслуживают, однако, как по своей важности, так и по особенным трудностям их изучения выделения их в особую категорию. Эта последняя группа понятий, относящихся к наиболее частным, наиболее сложным и наиболее зависящим от других явлениям, благодаря этому одному обстоятельству должна была совершенствоваться медленнее всех других, даже если бы и не было тех особых неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления не вошли еще в область положительной философии, и теологические и метафизические методы, которыми при изучении других родов явлений никто не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор и в том и в другом отношении только одни и применяются при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми разумными людьми, утомленными бесконечными и пустыми пререканиями между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот очень крупный, но, очевидно, единственный пропуск, который надо заполнить, чтобы закончить построение положительной философии. Теперь, когда человеческий дух создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается только закончить систему наблюдательных наук созданием *социальной физики*. Такова в настоящее время самая крупная и самая настоящая во многих существенных отношениях потребность нашего ума...

Если только это условие будет в действительности выполнено, современная философская система во всей своей совокупности будет поставлена на прочное основание, так как тогда не будет существовать ни одного доступного наблюдению явления, которое не входило бы в одну из установленных выше пяти великих категорий явлений: астрономических, физических, химических, физиологических и социальных. После того как все наши понятия станут однородными, философия окончательно достигнет положительного состояния; она не будет уже в состоянии изменять свой характер, и ей останется только развиваться бесконечно путем новых, постоянно увеличивающихся приобретений, которые явятся неизбежным результатом новых наблюдений и более глубоких размышлений.

В первобытном состоянии наших познаний не существует правильного разделения умственного труда, и одни и те же лица одновременно занимаются всеми науками. Такая организация человеческого труда, сначала неизбежная и даже необходимая, как мы это докажем позже, понемногу изменяется по мере развития отдельных разрядов понятий. По закону, необходимость которого очевидна, каждая отрасль научного знания незаметно отделяется от общего ствола, как только она разрастается настолько, чтобы выдержать отдельную обработку, т. е. как только она делается способной сама по себе занимать умы нескольких человек.

Этому разделению различных видов исследований между несколькими разрядами ученых мы и обязаны тем удивительным развитием, которого в наши дни достигла каждая отдельная отрасль человеческого знания и которое делает в настоящее время, очевидно, невозможной универсальность научных исследований, столь легкую и обычную в древности.

Одним словом, разделение умственного труда, все более и более совершенствуемое, является одним из самых важных и характерных атрибутов положительной философии.

Но, признавая вполне поразительные результаты этого разделения труда, видя отныне в нем истинную основу организации ученого мира, невозможно, с другой стороны, не почувствовать огромных неудобств, которые оно, при настоящем его состоянии, порождает, благодаря чрезмерной узости идей, исключительно занимающих каждый отдельный ум. Этот печальный факт, конечно, неизбежен и до некоторой степени приводит в самый принцип разделения труда, так что мы в этом отношении никакими мерами не сравнимся с древними, превосходство которых, однако, происходило, главным образом, вследствие ограниченности объема их познаний.

Однако мне кажется, что подходящими мерами можно избежать самых губительных последствий чрезмерной специализации, не вредя при этом живительному действию разделения исследований. Необходимо этим заняться серьезно, ибо указанные неудобства, которые уже по своей природе стремятся все более и более увеличиваться, становятся очень заметными. По всеобщему признанию установленные ради достижения высшей степени совершенства наших работ деления различных отраслей естественной философии, в конце концов, не могут не считаться искусственными. Не будем забывать и того, что, несмотря на такое признание, в ученом мире очень мало людей, которые охватывали бы совокупность понятий одной науки, в свою очередь составляющей только часть великого целого. Большинство же вполне довольствуется специальным изучением более или менее обширной части одной определенной науки, мало заботясь об отношении их работ к общей системе положительных знаний. Поспешим исправить это зло, пока оно не сделалось еще тяжелее. Примем меры, чтобы, в конце концов, дух человека не потерялся в мелочах. Не будем

скрывать от себя, что здесь-то и находится слабый пункт положительной философии, на который с некоторой надеждой на успех могут произвести нападение сторонники теологической и метафизической философии.

Действительное средство остановить разъедающее влияние, которым слишком большая специализация отдельных исследований угрожает интеллектуальной будущности, состоит, конечно, не в возвращении к прежнему смещению труда, которое заставило бы человечество пойти назад и которое, к счастью, сделалось теперь вообще невозможным.

Наоборот, это средство состоит в усовершенствовании самого разделения труда. Достаточно, действительно, изучение общих положений наук обратить еще в отдельную самостоятельную науку. Пусть новый ряд ученых, получивших подобающую подготовку, не отдаваясь специальному изучению какой-нибудь отдельной отрасли естественной философии, но основываясь на знакомстве с общим состоянием положительных наук, посвятит себя исключительно точному определению духа этих наук, исследованию их соотношений и связи друг с другом, низведению, если таковое возможно, присущих им принципов к наименьшему числу общих принципов, постоянно следуя при этом основным правилам положительного метода. Пусть в то же время другие ученые с помощью образования, направленного на ознакомление с совокупностью положительных знаний, получают возможность, прежде чем взяться за свои специальные исследования, воспользоваться светом, проливаемым учеными, занимающимися общими положениями наук, и в свою очередь исправляют полученные теми результаты: это и есть то положение вещей, к которому современные ученые приближаются все более и более. Как только оба эти требования будут исполнены, — а возможность этого очевидна, — разделение научного труда без всякой опасности может быть доведено до той степени, которой потребует развитие отдельных отраслей знаний. При существовании особого, постоянно проверяемого всеми другими класса ученых, на обязанности которых исключительно и постоянно лежало бы установление связи каждого нового открытия с общей системой, не будет более основания бояться, что слишком большое внимание к частностям помешает охватить целое. Одним словом, после этого организация научного мира будет вполне закончена и будет развиваться беспредельно, сохраняя постоянно все тот же характер.

Образовать из изучения общих научных положений особый отдел всего умственного труда, значит только распространить приложение того же принципа разделения, который последовательно создал отдельные специальности, так как до тех пор, пока положительные науки были мало развиты, их взаимные отношения не имели такого значения, чтобы вызвать, систематически, по крайней мере, появление особого класса работ, и необходимость этой новой науки не была особенно настоятельна; в настоящее же время каждая из наук настолько развилась, что изучение

их взаимных отношений может дать материал для целого ряда исследований, а вместе с тем новая наука становится необходимой для того, чтобы предупредить разрозненность человеческих понятий.

Так именно я понимаю назначение положительной философии в общей системе наук положительных в точном смысле этого слова. Такова, по крайней мере, цель этого курса.

Теперь, после того как я попытался определить общий дух курса положительной философии, насколько это было возможно при первом обзоре, чтобы сообщить картине действительный ее характер, считаю нужным бегло указать на главную пользу, которую подобная работа может принести прогрессу человечества, если все существенные условия будут надлежащим образом выполнены. Этот последний ряд соображений я ограничу указанием четырех основных свойств.

Во-первых, изучение положительной философии, рассматривающей результаты деятельности наших умственных способностей, дает нам единственное рациональное средство обнаружить логические законы человеческого ума, к отысканию которых до сих пор применялись средства, весьма мало для того пригодные...

Вторым не менее важным, но еще более интересным следствием, которое необходимо повлечет за собой прочное обоснование положительной философии, определение коей дано в этой лекции, является руководящая роль ее во всеобщем преобразовании нашей системы воспитания.

В самом деле, здравомыслящие люди уже теперь единогласно признают необходимость замены нашего, по существу своему все еще теологического, метафизического и литературного воспитания воспитанием *положительным*, соответствующим духу нашей эпохи и применимым к потребностям современной цивилизации. Различные попытки, усиливавшиеся все более и более в последний век, а особенно в наше время, распространять и постоянно расширять положительное обучение, попытки, которым различные европейские правительства постоянно и охотно оказывали свое содействие (или даже предпринимали их сами), доказывают, что со всех сторон само собою зарождается желание действовать в этом направлении. Но, помогая насколько возможно этим полезным попыткам, не следует скрывать от себя, что при настоящем состоянии наших идей они не имеют ни малейшей надежды достигнуть своей главной цели, — полного перерождения всеобщего образования. Ибо исключительная специализация и ясно выраженное стремление к обособлению, которые до сих пор характеризуют наши приемы понимать и разрабатывать науки, оказывают, конечно, большое влияние на способ преподавания их. Если кто-нибудь задумает в настоящее время изучить главные отрасли естественной философии для того, чтобы составить себе общую систему положительных идей, то он будет принужден изучать каждую науку отдельно, пользуясь теми же приемами с теми же подробностями, как если бы он хотел сделаться специалистом-астроно-

мом, химиком и т. п., что делает положительное образование почти невозможным и по необходимости крайне несовершенным даже для самых сильных умов, находящихся в самых благоприятных условиях. Подобный образ действий при применении к всеобщему образованию оказался бы, конечно, чистейшей бессмыслицей, а между тем последнее безусловно требует совокупности положительных идей по всем главным классам явлений природы. Этой-то совокупности идей и суждено, в более или менее широких размерах, стать даже в народных массах постоянной основой человеческих соображений, создать, одним словом, общий дух наших потомков. Чтобы естественная философия могла завершить уже столь подготовленное преобразование интеллектуальной системы, необходимо, следовательно, чтобы входящие в ее состав науки представлялись всем отдельными ветвями, выходящими из одного ствола, и прежде всего были сведены к тому, что составляет их суть, т. е. к их главным методам и наиболее важным результатам. Только при таком условии преподавание наук может сделаться у нас основанием новой действительно рациональной системы всеобщего образования. Пусть затем к этому начальному образованию присоединяются различные специальные научные занятия, соответствующие тем специальным формам образования, которые должны следовать за общим, — в этом отношении, очевидно, не может возникать никаких сомнений. Но главное соображение, на которое я хотел здесь указать, состоит в том, что все эти специальные занятия были бы, конечно, недостаточны для действительного обновления системы нашего образования, если бы они не опирались на предварительное общее образование, представляющее прямой результат определенной в этой лекции положительной философии.

Специальному изучению общих положений наук суждено не только преобразовать воспитание, но и способствовать прогрессу отдельных положительных наук; это-то и составляет третье основное свойство, на которое я желаю указать.

Действительно, деление, которое мы устанавливаем между науками, хотя и не вполне произвольно, как некоторые это думают, однако по существу своему является искусственным. На самом деле предмет всех исследований один, и мы подразделяем его только с целью обособить встречающиеся при его изучении затруднения, чтобы потом лучше справиться с ними. Часто случается поэтому, что, вопреки нашим классическим подразделениям, важные вопросы требуют известного соединения нескольких специальных точек зрения, которое нельзя осуществить при теперешнем состоянии научного мира; это обстоятельство иногда принуждает оставлять эти вопросы без ответа гораздо более, чем это необходимо. Подобное неудобство должно в особенности возникать по отношению к наиболее существенным положениям каждой науки в частности. Можно без труда привести весьма интересные в этом отношении примеры...

Я мог бы указать в прошлом на один особенно заслужи-

вающий упоминания пример, остановившись на удивительной концепции аналитической геометрии Декарта. Это крупное открытие, которое совершенно изменило вид математических наук и в котором надо видеть истинное основание всех позднейших ее огромных успехов, есть только результат сближения двух наук, рассматривавшихся до тех пор отдельно.

...Наконец, четвертое и последнее основное свойство науки, названной мной положительной философией... состоит в том, что положительную философию можно считать единственной прочной основой общественного преобразования, имеющего положить конец тому критическому состоянию, в котором так давно уже находятся наиболее цивилизованные народы.

Конт О. Курс положительной философии. Спб., 1900. Т. 1. С. 3—5, 8—10, 11, 13—15, 18—19, 20

Ф. НИЦШЕ

Постепенно для меня прояснилось, чем таким была до сих пор любая великая философия, — исповедью своего сочинителя, чем-то вроде *métoiges* против воли и без означения жанра, а сверх того прояснилось, что моральные (или аморальные) намерения составляют живой зародыш любой философии — из него произрос весь побег. На деле: объясняя, откуда повелись самые отвлеченнейшие метафизические утверждения философа, лучше (и разумнее) всего спрашивать себя, куда все это (куда он) гнет — что за мораль он преследует своей философией? Соответственно я и не верю, будто «влечение к познанию» родило философию, а верю, что совсем иное влечение (как бывает всегда) воспользовалось этим самым познанием (или «обознанием») как своим инструментом. А если рассмотреть основные влечения человека вот с какой стороны — в какой степени эти духи-вдохновители (духи, а то и бесы, и кобольды) уже вытворили здесь свои штучки, — то откроется, что любое влечение уже успело позаняться философией и что каждое с величайшей готовностью выдает себя за конечную цель бытия и за полноправного *властелина* всех прочих инстинктов. Ибо властолюбиво всякое влечение — и именно *как таковое* оно пытается философствовать... Конечно, у мужей ученых, у настоящих людей науки, должно быть, все совсем иначе и, если угодно, «лучше», — тут уж наверняка есть какое-нибудь особенное влечение к познанию, какой-нибудь крохотный, ни от чего не зависящий часовой механизм: стоит его завести, и вот он трудится, *без сколько-нибудь заметного соучастия* иных влечений ученого мужа. Поэтому подлинные «интересы» ученого — они всегда в какой-нибудь еще сфере, например, в семье, или в политике, или в добывании денег, и почти совершенно безразлично, куда, к какому месту науки приставить его маленькую машинку и во что превратит себя «подающий надежды» юный труженик — в хорошего ли филолога,

или в миколога, или в химика, — отнюдь его не *характеризует*, чем он станет — тем ли, этим ли. Напротив, в философе нет и следа безличного, и особенно мораль его решительно и решающим образом свидетельствует о том, *кто он*, то есть в каком иерархическом порядке установлены друг относительно друга самые сокровенные влечения его натуры...

Берегитесь, о философы и друзья познания, и остерегайтесь мученического венца! И страдания «ради истины»! И даже собственной защиты! Ведь если, борясь с опасностью, клеветой, подозрением, выдворением и еще куда более осязательными последствиями вражды, вы решитесь выступить в роли защитников истины на земле, это отнимет у вашей совести и невинность, и разборчивую нейтральность, заразит вас упрямством, сделает нетерпимым к возражениям и красным тряпкам, вы поглупеете, озвереете и остервеенеете: да разве «истина» такая уж беззащитная и неловкая особа, чтобы нуждаться в адвокатах! Да еще в вас, рыцари печальнейшего из образов, пауки и разини, приставленные к духу! В конце концов вы и сами прекрасно знаете, что решительно все равно, докажете ли именно вы свою правоту, знаете, что до сих пор ни один философ не доказал еще своей правоты и что больше достойной правдивости в каждом крохотном знаке вопроса, который вы поставили бы за всяким любимым вашим словом и над каждой излюбленной вами теорией (при случае и над самими собой), чем в торжественной жестикуляции или в козырях, выкладываемых перед судами и обвинителями! Лучше отойдите в сторонку! Лучше сокройтесь с глаз! И пусть на лице будет маска, будьте тоньше — и вас спугают с другими! Или чуточку страха! И не забудьте о саде — о саде с золочеными решетками! И пусть вас окружают люди — люди как сад или как музыка над водами в вечерних сумерках, когда день уже готов обратиться в воспоминание: лучше предпочесть *доброе* одиночество, вольное и своенравное легкое одиночество, оно дарует и вам право остаться в каком-то смысле добрыми! Если долгое время вести войну и если нельзя вести ее открыто, как же она отравляет, какое хитроумие, какие дурные характеры творит! Длительный страх, длительное и внимательное слежение за врагами, за возможными врагами — какие *индивидуальности* все это создает! Люди, отвергнутые обществом, долго преследовавшиеся, загнанные, — и отшельники по принуждению тоже, все эти Спинозы, все Джордано Бруно, — все они под конец, и даже в самом спиритуалистическом обличьи, может быть, и не подозревая о том, непременно становятся взятыми отравителями, преследователями, обуреваемыми жадой мести (докопайтесь-ка до фундаментов этики и богословия Спинозы!), не говоря уж о тупом моральном негодовании, служащем верным признаком того, что философский юмор тайно покинул философа. Мученичество философа, когда он «жертвует собою ради правды», заставляет выйти на поверхность все, что есть в нем от актера и агитатора, и если предположить, что до сих пор на него смотрели с эстетическим любопытством, то в отношении многих

философов порой понятно опасное желание видеть их в вырождении (когда они вырождаются в «мучеников», вопящих с подмостков и трибун). Только что с таким желанием в груди надо всякий раз ясно сознавать, что суждено тебе увидеть, — лишь сатирову драму, лишь фарс в завершение спектакля, лишь непрекращающееся доказательство того, что настоящая длинная трагедия уже закончилась. При условии, однако, что всякая философия, пока она возникает, есть длинная трагедия...

Никто так просто не согласится считать некое учение правдивым только потому, что оно делает людей счастливыми или добродетельными, — исключением явятся разве что умильные «идеалисты», восторгающиеся добром, истиною и красотою: это у них в пруду плавают все разновидности пестрых, неловких, добродушных желательностей. Счастье, добродетель — не аргументы. Но даже и рассудительные умы склонны забывать, что несчастье и порочность — не контраргументы. Нечто до крайности вредное и опасное могло бы быть истинным; и могло бы случиться так, что в фундаментальной устроенности бытия заложена погибель людей от полноты его познаний, так что тогда сила ума измерялась бы тем, сколько «правды» способен он вынести или, чтобы сказать яснее, до какой степени он *нуждается* в том, чтобы истину разжижали, искажали, улащали, затуманивали, занавешивали. Но не подлежит никакому сомнению то, что для открытия истины в известных ее *частях* люди несчастные и недобрые находятся в особо благоприятном положении и могут скорее рассчитывать на удачу, — не говоря уж о недобрых и счастливых, таком животном виде (*species*), который замалчивают моралисты. Возможно, хитрость и жестокость благоприятствуют возникновению сильного и независимого ума и философа — в большей степени, нежели податливое благодушие и искусство ко всему относиться легко, что так ценят, и по праву, в человеке ученом. Главное (надо об этом предупредить), не сужать понятие «философа» до пишущего книги философа — тем более такого, который в книгах излагает *свою* философию!..

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 126—127, 136—137, 144

В. ВИНДЕЛЬБАНД

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово «философия». Если мы обратимся к истории с вопросом о том, что, собственно, есть философия, и справимся у людей, которых называли и теперь еще называют философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то мы получим самые разнообразные и бесконечно далеко отстоящие друг от друга ответы; так что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную

массу явлений под единое понятие была бы делом совершенно безнадежным.

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в особенности историками философии; они старались при этом отвлечься от тех различных определений философии по содержанию, в которых отражается обычное стремление каждого философа вложить в самую постановку своей задачи сущность добытых им мнений и точек зрения; таким путем они рассчитывали достигнуть чисто формального определения, которое не находилось бы в зависимости ни от изменчивых воззрений данной эпохи и национальности, ни от односторонних личных убеждений, и потому было бы в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией. Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью, или наукой о принципах, или учением об абсолютном, или самопознанием человеческого духа, или еще как-нибудь, всегда определение окажется либо слишком широким, либо слишком узким; всегда именно в истории найдутся учения, которые носят название философии и все же не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

Прежде всего... нам придется посчитаться с утверждением, что высшим понятием по отношению к философии служит понятие науки. Было бы неправильно возражать против этого утверждения, что в таком случае родовое понятие по временам сливается с видовым, как это было, например, в начале греческой мысли, где именно и была налицо только одна всеобщая наука, или позднее в те периоды, когда универсалистическая тенденция Декарта или Гегеля признавала остальные «науки» только постольку, поскольку их можно было сделать частями философии. Это доказывало бы лишь непостоянство соотношения между рассматриваемыми родом и видом, но не опровергало бы научного характера философии. Точно так же нельзя опровергнуть включение философии в понятие науки указанием на то, что в большинстве философских учений встречаются совершенно ненаучные элементы и ходы мыслей. Этим мы также доказали бы только, как мало философия до сих пор разрешила свою задачу, и в параллель к этому можно было бы привести аналогичные явления из истории других «наук», как например мифологическую эпоху в истории, алхимистический детский период химии или период астрологических мечтаний в астрономии. Таким образом, несмотря на свои несовершенства, философия заслуживала бы названия науки, если бы можно было установить, что все то, что зовется философией, имеет стремление быть наукой и, при правильном разрешении своей задачи, может стать ею. Но этого-то и нет на деле. Подобная характеристика философии стала бы уже сомнительной, если бы можно было показать — а это можно показать и уже было показано, — что задачи, которые ставят себе философы, и притом не попутно, а считая их своей главной целью, ни в коем случае не могут быть разрешены путем научного познания. Если справедливо утверждение о невозможности научного обоснования метафизики — утверж-

дение, впервые выставленное Кантом и затем выступавшее в самых различных формах, — то этим из пределов «науки» исключаются все те «философии», которым присуща метафизическая тенденция, а последняя, как известно, обнаруживается не только во второстепенных явлениях истории философии, но и в тех ее высших точках, имена которых знакомы всякому.

Но даже это субъективное притязание на научный характер философии не может быть признано чертой, общей всем ее представителям. Многие из них ценят научный элемент в лучшем случае только как более или менее необходимое средство к собственной цели философии: кто видит в последней искусство правильной жизни, как, например, философы эллинской и римской эпохи, тот уже не ищет в ней, как это подобает науке, знания ради знания; и если, таким образом, тут имеется только позаимствование у научного мышления, то наукой такое позаимствование может быть названо одинаково мало, совершается ли оно с целями техническими, или политическими, или моральными, или религиозными, или какими-нибудь иными. Но даже среди тех, для кого философия есть познание, многие ясно сознают, что они не могут достигнуть этого познания путем научного исследования: не говоря уже о мистиках, для которых вся философия есть одно откровение, — как часто повторяется признание, что последние корни философских убеждений не содержатся в научных доказательствах! То совесть с ее требованиями, то разум, как восприятие неисповедимых глубин жизни, то искусство, как образец для философии, то гениальное овладение темой, непосредственная «интуиция», то, наконец, божественное откровение объявляются той почвой, на которую должна закинуть свой якорь философия в волнах научного движения: ведь сознается же нередко Шопенгауэр — человек, которого многие современники почитают как философа *par excellence*, — что его учение, не добытое и не доказуемое путем методической работы мысли, раскрывается только перед всеобъемлющим «взором», который, созерцая сразу плоды научного познания, философски уясняет их.

Итак, есть много оснований, почему философия не может быть так легко подведена под понятие науки, как это себе обыкновенно представляют под влиянием внешних условий проявления философской мысли и ходячей терминологии. Конечно, каждый может создать себе такое понятие философии, которое допускает это подведение; это часто бывало, это всегда будет повторяться, и это мы сами попытаемся сделать. Но если рассматривать философию как реальный исторический продукт, если сравнить между собой все то, что в духовном развитии европейских народов называлось философией, то это подведение недопустимо. Сознание этой истины обнаруживается в различных формах. В самой истории философии оно выражается в том, что от времени до времени постоянно возникает стремление «возвысить, наконец, философию до уровня науки». В связи с этим стоит и то явление, что где бы ни разгорался спор между философскими направлениями, всегда

каждое из них склонно приписывать только себе одному характер науки и отрицать его в воззрениях противного направления. Различие между научной и ненаучной философией есть излюбленная с глубокой старины полемическая фраза. Платон и Аристотель впервые противопоставили свою философию в качестве науки (*epistema*) софистике как ненаучному, полному непроверенных предпосылок мнению (*doxa*); ирония истории пожелала, чтобы теперь это соотношение было вывернуто наизнанку: позитивистские и релятивистские представители современной софистики имеют обыкновение противопоставлять свое учение в качестве «научной философии» тем, кто еще бережет великие плоды греческой науки. Но и из не участвующих в этом споре лиц не признают философию наукой те, кто видят в ее истории только «историю человеческих заблуждений». Наконец, и тот, кто из-за плоского высокомерия современного всезнайства не потерял еще уважения к истории, кто еще способен преклоняться перед образами великих философских систем, все же должен будет признать, что дань его чувства заслуживает отнюдь не всегда научное значение этих систем, а либо энергия благородного мирозозерцания, либо художественная гармонизация противоречивых идей, либо широта объемлющего мирозозерцания, либо, наконец, творческая мощь связующей работы мысли.

И действительно, факты истории требуют воздержания от столь широко распространенного безусловного подчинения философии понятию науки. Непредубежденный взор историка признает философию, наоборот, сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику; он поймет, что в этом ходячем подчинении философии науке содержится несправедливость как по отношению к философии, так и по отношению к науке: по отношению к первой, так как этим ставятся слишком узкие границы для ее уходящих вширь стремлений — по отношению ко второй, так как на нее возлагается ответственность за все, что воспринимает в себя философия из многочисленных других источников.

Как самим словом, так и первым значением философии — *philosophia* — мы обязаны грекам. Став во времена Платона, по-видимому, техническим термином, это слово означало как раз то, что мы теперь обозначаем словом «наука»*. Это есть имя,

* Этого не нужно было бы забывать при переводе, где часто возникают недоразумения, когда *philosophia* передается словом «философия» и тем создается опасность, что современный читатель поймет это слово в его теперешнем, более узком, смысле. Вместо многих примеров приведем только один. Известное изречение Платона часто передается следующим образом: «Несчастья человечества прекратятся не ранее, нежели властители будут философствовать или философы властвовать, т. е. не раньше, чем соединятся в одних руках философия и политическая власть». Как легко это высмеять, если под «философствованием» понимать метафизические мечтания, а при слове «философы» думать о непрактичных профессорах и одиноких ученых! Но нужно уметь правильно переводить! Тогда окажется, что Платон требовал только, чтобы власть находилась в руках научно образованных людей, и мы поймем, может быть, как пророчески предвосхитил он этим изречением развитие европейской жизни.

которое получило только что родившееся дитя. Мудрость, которая в форме древних мифических сказаний переходит от поколения к поколению, нравственные учения, житейское благоразумие, которое, накапливая опыт за опытом, облегчает новому поколению жизненный путь, практические знания, найденные в борьбе за существование при разрешении отдельных задач и с течением времени превратившиеся в солидный запас знания и умения, — все это с незапамятных времен существовало у всякого народа и во всякую эпоху. Но «любопытность» освобожденного от жизненной нужды культурного духа, который в благородном покое начинает исследовать, чтобы приобрести знание ради самого знания, без всякой практической цели, без всякой связи с религиозным утешением или нравственным возвышением, и наслаждаться этим знанием, как абсолютной, от всего прочего не зависимой ценностью, — эту чистую жажду знания впервые обнаружили греки, и этим они стали творцами науки. Как «инстинкт игры», так и инстинкт познания они извлекли из покровов мифических представлений, освободили от подчинения нравственным и повседневным потребностям, и тем возвели как искусство, так и науку, на степень самостоятельных органов культурной жизни. В фантастической расплывчатости восточного быта зачатки художественных и научных стремлений вплетались в общую ткань недифференцированной жизни: греки, как носители западного начала, начинают разделять неразделенное, дифференцировать неразвитые зародыши и устанавливать разделение труда в высших областях деятельности культурного человечества. Таким образом, история греческой философии есть история зарождения науки: в этом ее глубочайший смысл и ее непреходящее значение. Медленно отрешается стремление к познанию от той общей основы, к которой оно было первоначально прикреплено; затем оно сознает само себя, высказывается гордо и надменно и достигает наконец своего завершения, образовав понятие науки с полной ясностью и во всем его объеме. Вся история греческой мысли, от размышления Фалеса о последней основе вещей вплоть до логики Аристотеля, составляет одно великое типичное развитие, темой которого служит наука.

Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным стать объектом познания: она обнимает всю вселенную, весь представляемый мир. Материал, над которым оперирует ставшее самостоятельным стремление к познанию и который содержится в мифологических сказаниях древности, в правилах жизни мудрецов и поэтов, в практических знаниях делового, торгового народа, — весь этот материал еще так невелик, что легко укладывается в одной голове и поддается обработке посредством немногих основных понятий. Таким образом, философия в Греции есть единая неразделенная наука.

Но начавшийся процесс дифференциации не может на этом остановиться. Материал растет, и перед глазами познающего и систематизирующего разума он расчленяется на различные группы

предметов, которые, как таковые, требуют различных приемов обсуждения. Философия начинает делиться: из нее выделяются отдельные «философии», каждая из которых требует уже для себя работы всей жизни мыслителя. Греческий дух вступает в век специальных наук. Но если каждая из них получает особое название по своему предмету, то куда девается общее название «философии»?

Оно сохраняется сначала за более общими данными познания. Могучий систематизирующий дух Аристотеля, в котором совершился этот процесс дифференциации, создал, наряду с другими науками, также и «первую философию», т. е. науку об основах, впоследствии названную метафизикой и изучавшую высшую и последнюю связь всего познаваемого; все созданные при разрешении отдельных научных задач понятия соединялись здесь в общее учение о Вселенной, и за этой высшей, всеобъемлющей задачей сохранилось поэтому то название, которое принадлежало единой общей науке.

Однако одновременно с этим сюда привступил другой момент, источники которого лежали не в чисто научном развитии, а в общем культурном движении времени. Описанное разделение научного труда совпало с эпохой падения греческой национальности. Место отдельных национальных культур заняла единая мировая культура, в пределах которой греческая наука хотя и служила существенным связующим звеном, но все же должна была отступить перед другими потребностями или стать на службу к ним. Греческая национальность сменилась эллинизмом, эллинизм — Римской империей. Подготавливался огромный социальный механизм, поглощавший национальную жизнь с ее самостоятельными интересами, противопоставлявший личность как бесконечно малый атом некоторому чуждому и необозримому целому и, наконец, благодаря обострению общественной борьбы заставлявший личность стать как можно более независимой и спасти от шумного брожения времени возможно больше счастья и довольства в тиши внутренней жизни. Где судьбы внешнего мира шумно текли, разрушая на пути целые народы и великие державы, там, казалось, только во внутренней жизни личности можно было найти счастье и радость, и потому вопрос о правильном устройении личной жизни стал для лучших людей времени важнейшим и насущнейшим. Жгучесть этого интереса ослабила чистую жажду знания: наука ценилась лишь постольку, поскольку она могла служить этому интересу, и указанная «первая философия» с ее научной картиной мира казалась нужной лишь для того, чтобы узнать от нее, какое положение занимает человек в общей связи вещей и как, соответственно тому, должен он устроить свою жизнь. Тип этой тенденции мы видим в стоическом учении. Подчинение знания жизни есть характерная черта того времени, и для него поэтому философия стала означать руководство в жизни и упражнение в добродетели. Наука не есть более самоцель; она есть благороднейшее средство, ведущее к счастью. Новый орган челове-

ского духа, развитый греками, вступает в продолжительный период служебного отношения.

С веками он меняет своего господина. В то время как специальные науки стали служить отдельным социальным потребностям — технике, искусству обучения, искусству врачевания, законодательству и т. д., философия оставалась той общей наукой, которой надлежало учить, как человеку достигнуть одновременно и счастья и добродетели. Но чем далее тянулось это состояние мира, чем сильнее дичало общество в жажде наслаждения и беспринципности, тем более надламывалась гордость добродетельных, и тем безнадежнее становилось стремление к личному счастью. Земной мир, со всем его блеском и радостями, гложет, и идеал все более переносится из сферы земного в иную, более высокую и более чистую область. Этическая мысль превращается в религиозную, и «философия» отныне означает Богопознание. Весь аппарат греческой науки, ее логическая схема, ее система метафизических понятий кажутся предназначенными лишь к тому, чтобы выразить в познавательной форме религиозное стремление и убеждения веры. В теософии и теургии ²¹, которые из мятущегося переходного времени переносятся в средневековую мистику, этот новый характер философии сказывается не менее чем в той упорной работе мысли, при посредстве которой три великие религии старались ассимилировать греческую науку. В этой форме в качестве служанки веры мы встречаемся с философией в течение долгих, тяжелых ученических годов германских народов: стремление к познанию слилось с религиозным стремлением и наряду с последним не имеет самостоятельных прав. Философия есть попытка научного развития и обоснования религиозных убеждений.

В освобождении от этого абсолютного господства религиозного сознания содержатся корни современной мысли, заходящие далеко в глубь так называемых средних веков. Стремление к знанию делается снова свободным, оно познает и утверждает свою самостоятельную ценность. В то время как социальные науки идут своим собственным путем, с отчасти совершенно новыми задачами и приемами, философия находит вновь в идеалах Греции чистое знание ради него самого. Она отказывается от своего этического и религиозного назначения и снова становится общей наукой о мире, познание которого она хочет добыть, не опираясь ни на что постороннее, из себя самой и для себя самой. «Философия» становится метафизикой в собственном смысле слова, все равно, воспроизводит ли она системы великих греков, или путем фантастических комбинаций смело продумывает до конца новые воззрения, добытые открытиями времени, идет ли она в строгую школу древней и почтенной, но все еще молодой науки математики, или хочет осторожно созидать себя на данных нового естествознания. Так или иначе она хочет, независимо от разногласия религиозных мнений, дать самостоятельное, основанное на «естественном» разуме, познание мира и, таким образом, противопоставляет себя вере, как «светское знание».

Однако наряду с этим метафизическим интересом с самого же начала выступает другой интерес, который постепенно приобретает перевес над первым. Зародившись в оппозиции к опекаемой церковью науке, эта новая философия должна прежде всего показать, как она хочет создать свое новое знание. Она исходит из исследований о сущности науки, о процессе познания, о приспособлении мышления к его предмету. Если эта тенденция носит вначале характер методологический, то она постепенно все более превращается в теорию познания. Она спрашивает уже не только о путях, но и о границах познания. Противоречие между метафизическими системами, учащающееся и обостряющееся как раз в это время, приводит к вопросу о том, возможна ли вообще метафизика, — т. е. имеет ли философия, наряду со специальными науками, свой собственный объект, свое право на существование.

И на этот вопрос дается отрицательный ответ! Тот самый век, который в гордом упоении знанием мечтал построить историю человечества, опираясь на свою философию, — восемнадцатый век, — он узнает и признает, что сила человеческого знания недостаточна для того, чтобы охватить вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Нет больше метафизики — философия сама разрушила себя. К чему нужно еще ее пустое имя? Все отдельные предметы розданы особым наукам — философия подобна поэту, который опоздал к делу мира. Ибо сшивать в одно целое лоскутья последних выводов специальных наук далеко не значит познавать вселенную; это есть трудолюбивое накопление знаний или художественное их комбинирование, но не наука. Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и которого вслед за тем, как нищего, выбросили на улицу.

Однако где нужда сильнее всего, там ближе всего и помощь. Если удалось показать, что философия, стремившаяся быть метафизикой, невозможна, то именно из этих исследований возникла новая отрасль знания, нуждающаяся в имени. Пусть все остальные предметы без остатка разделены между специальными науками, пусть окончательно погибла надежда на науку миропознания — но сами эти науки суть факт, и, быть может, один из важнейших фактов жизни, и они хотят в свою очередь стать объектом особой науки, которая бы относилась к ним так, как они сами — к остальным вещам. Наряду с другими науками выступает, в качестве особой, строго определенной дисциплины, теория науки. Если она и не есть миропознание, объемлющее все остальные знания, то она есть самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это «наукоучение» («Wissenschaftslehre») переносится название философии, потерявшее свой предмет; философия не есть более учение о вселенной или о человеческой жизни — она есть учение о знании, она — не «метафизика вещей», а «метафизика знания».

Если присмотреться поточнее к судьбе, пережитой, таким образом, значением названия «философия» в течение двух тысячелетий, то окажется, что философия далеко не всегда была наукой

и, даже когда хотела быть наукой, далеко не была постоянно направлена на один и тот же объект; но вместе с тем окажется, что она всегда стояла в определенном отношении к научному познанию и — что всего важнее — что судьба этого отношения основана на эволюции той оценки, которая в развитии европейской культуры выпадала на долю научного познания. *История названия «философия» есть история культурного значения науки.* Когда научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к познанию ради самого знания, она получает название философии; когда затем единая наука разделяется на свои ветви, философия есть последнее, заключительное обобщающее познание мира. Когда научная мысль опять низводится на степень средства к этическому воспитанию или религиозному созерцанию, философия превращается в науку о жизни или в формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира, и когда она начинает отказываться от разрешения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки.

Итак, будучи сначала вообще единой неразделенной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо, наконец, теория самой науки. Смысл, вкладываемый в название философии, всегда характерен для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценных данной эпохой. Считают ли его абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ему изыскание последних жизненных основ вещей или нет — все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия». Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и, когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то есть исследование о сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. Спб., 1914. С. 1—16

Э. ГУССЕРЛЬ

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

В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы. При ближайшем рассмотрении, хотя оно будет по необходимости кратким, скоро снимется видимость парадоксальности.

Философия, наука — это название особого класса культурных образований. Историческое движение, принявшее стилевую форму европейской сверхнации, ориентировано на лежащий в бесконечности нормативный образ, не на такой, однако, который можно было бы вывести путем чисто внешнего морфологического наблюдения структурных перемен. Постоянная направленность на норму внутренне присуща интенциональной жизни отдельной личности, а отсюда и нациям с их особенными общностями и, наконец, всему организму соединенных Европой наций. Разумеется, речь идет не о каждом человеке, и эта направленность не полностью реализуется в конституированных intersубъективными актами личностных образованиях высшей ступени; но она так или иначе им присуща и реализуется как необходимый процесс развития и распространения духа общезначимых норм. А это означает прогрессирующую перестройку всего человечества под влиянием возникших в узком кругу и ставших действительными идейных образований.

Идеи, свойственные человеку смысловые структуры удивительного нового рода, скрывающие в себе интенциональные бесконечности, представляют собой нечто совершенно иное, чем реальные вещи в пространстве, которые, вступая в поле человеческого опыта, тем самым не становятся значимыми для человека как личности. Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком. Его духовное бытие вступает на путь постоянного обновления. Сначала это коммуникативное движение; про-

буждается новый стиль жизни личности в своем кругу, а в подражании и понимании — соответствующее новое становление. Сначала в рамках движения (а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется особенное человечество, которое, живя в конечном, стремится к полюсу бесконечности. Одновременно формируется новый способ общественных соединений и новая форма постоянно существующих общностей, духовная жизнь которых несет в себе благодаря любви к идеям, изготовлению идей и идеальному нормированию жизни бесконечность в горизонте будущего: бесконечность поколений, обновляющихся под воздействием идей. Все это происходит сначала в духовном прострастве одной-единственной, греческой нации как развитие философии и философских сообществ. Вместе с тем в этой нации складывается всеобщий дух культуры, влекущий к себе все человечество; так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности...

В историческом горизонте до философии не существовало культурной формы, которая была бы культурной идеей в вышеуказанном смысле, знала бы бесконечные задачи, идеальные вселенные, которые в целом и в своих составляющих, а также и в методах деятельности заключали бы в себе смысл бесконечности.

Вненаучная, еще не затронутая наукой культура является задачей и продуктом человека в конечном. Бесконечный горизонт, в котором он живет, не замкнут, его труды и цели, достижения и деятельность, его личные, групповые, национальные, мифологические мотивации — все осуществляется в конечном, обозримом окружающем мире. Здесь нет бесконечных задач, идеальных достижений, бесконечность которых сама становится полем приложения сил, причем так, что сознанию трудящегося оно как раз и представляется способом бытия такого бесконечного поля задач. Однако с появлением греческой философии и ее первым формопределением в последовательной идеализации нового смысла бесконечности происходит в этом смысле далеко идущее преобразование, которое в конце концов вовлекает в свой круг все идеи конечного, а потому всю духовную культуру и ее человечество. У нас, европейцев, теперь всю духовную бесконечность идей (если позволено так выразиться) и вне философско-научной сферы, однако аналогичным характером своей бесконечности (бесконечные задачи, цели, проверки, истины, «истинные ценности», подлинные блага, «абсолютно» значимые нормы) они обязаны преобразованию человечества философией с ее идеальностями. Научная культура под знаком бесконечности означает также революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач.

Здесь мы сталкиваемся с тем очевидным возражением, что философия, наука греков, не есть нечто в себе исключительное

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

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

Для углубленного понимания греческо-европейской науки (вообще говоря, философии) в ее принципиальном отличии от равноценных восточных философий необходимо теперь рассмотреть поближе и объяснить как религиозно-мифическую ту универсальную практическую установку, которую вырабатывала каждая предшествующая европейской науке философия. Это известный факт — и необходимость его, по сути дела, ясна, — что религиозно-мифические мотивы и религиозно-мифическая практика были свойственны — до возникновения и воздействия греческой философии, а тем самым и научного мировоззрения — каждому естественно живущему человечеству. Мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, а именно тематизируется практически; под миром понимается здесь естественно, конкретно-традиционно данным человечеством (или нацией), представляемый мир, мир мифической апперцепции. К мифо-религиозной установке заранее относятся не только люди и животные и прочие дочеловеческие и доживотные существа, но и сверхчеловеческие. Взгляд, охватывающий их как единство, практичен, но не в том смысле, что чело-

век, для которого в его естественном проживании актуальны и важны лишь особенные реальности, вдруг осознал бы, что для него все одновременно стало равно практически релевантным. Однако, поскольку весь мир считается управляемым мифическими силами, и от способа их действия зависит, прямо или опосредованно, судьба человека, универсально-мифическое видение мира оказывается, пожалуй, побужденным практикой, а затем и само практически заинтересованным. К этой религиозно-мифической установке понуждаются, разумеется, представители жречества, сохраняющего единство религиозно-мифических интересов и их традиции. В нем возникает и распространяется глубоко запечатленное в языке «знание» о мифических силах (в самом прямом смысле лично прочувствованных). Оно как бы само собой принимает форму мистической спекуляции, которая, выступая как наивно убедительная интерпретация, перестраивает сам миф. При этом, разумеется, не упускается из виду и остальная, управляемый мифическими силами мир, и все относящиеся к нему человеческие и дочеловеческие существа (которые, впрочем, не тверды в своем самосущностном бытии и открыты воздействию мифических моментов), как они сами управляют событиями этого мира, как включают сами себя в единый порядок высшей власти, как сами, в единичных функциях и функционерах, творчески, деятельно ловят предназначенную ими самим себе судьбу. Все это спекулятивное знание ставит себе целью служение человеку в его человеческих целях, чтобы возможно счастливее построил он свою мирскую жизнь, чтобы мог оборониться от болезни, всякого рода судьбы, нужды и смерти. Понятно, что в этом мифо-практическом созерцании и познании мира могут иногда выступать представления о фактическом мире, каким он выглядит для научного опытного знания, и эти представления могут в дальнейшем быть использованы наукой. Однако в своей собственной смысловой связи они суть и остаются мифо-практическими, и это искажение, извращение смысла, когда человек, воспитанный в духе созданного в Греции и развитого в новое время научного образа мышления, начинает говорить об индийской и китайской философии и науке (астрономия, математика), а следовательно, по-европейски интерпретирует Индию, Вавилон, Китай.

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

мышления, и в конце концов возникает философия — и он сам становится философом.

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

Ориентированный таким образом, он обращается сперва к многообразию наций, собственной и чужих, каждая со своим собственным окружающим миром, который — с его традициями, богами, демонами, его мифическими силами — считается просто самоочередным реальным миром. В этом удивительном контрасте возникает различие представления о мире и реального мира и встает новый вопрос об истине — не об увязанной с традицией истинной повседневною, но об истине общезначимой, тождественной для всех, кто не ослеплен традиционализмом, об истине самой по себе. Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой — *theoria*, бесконечное надстраивание теоретического познания.

В отдельных личностях, таких, как Фалес и другие, возникает новое человечество — люди, которые профессионально созидают философскую жизнь, философию как новую форму культуры. Понятно, что вскоре возникает соответствующий новый тип обоб-

* — удивление (греч.).

** — отказ (греч.).

*** — мнение (греч.).

**** — знание, наука (греч.).

щества. Это идеальное образование — *theoria* — незамедлительно воспринимается и перенимается путем обучения и подражания. Дело скоро идет к совместной работе и взаимопомощи посредством критики. Даже посторонние, нефилософы обращают внимание на необычные дела и стремления. В попытках понимания они либо сами превращаются в философов, либо, если они слишком связаны профессиональной деятельностью, — в посредников. Таким образом, философия распространяется двояко: как ширящееся сообщество философов и как сопутствующее образовательное общественное движение. Здесь, однако, коренится впоследствии роковой внутренний раскол единой нации на образованных и необразованных. Конечно, эта тенденция не ограничивается пределами родной страны. В отличие от прочих культурных явлений это движение не связано с почвой национальной традиции. Даже представители других наций учатся понимать и участвуют в мощном преобразовании культуры, исходящем от философии. Но именно об этом нужно сказать подробнее.

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

Так возникает, следовательно, параллельно с созданием новой культуры особое человечество и особое жизненное призвание. Философское познание мира дает не только эти своеобразные результаты, но и человеческое отношение, скоро проявляющееся во всей прочей практической жизни со всеми ее потребностями и целями — целями исторической традиции, в которую человек включен, значимыми лишь в ее свете. Возникает новое, внутреннее сообщество, мы могли бы сказать, сообщество чисто идеаль-

ных интересов — сообщество людей, живущих философией, соединенных преданностью идеям, которые не только всем полезны, но и всем равно принадлежат. Неизбежно вырабатывается и особого рода продукт сообщества — результат совместной работы и критической взаимовыручки — чистая и безусловная истина как общее достояние...

В основном, хотя и схематично, здесь обрисована историческая мотивация, объясняющая, как пара греческих чудакосмогла начать процесс преобразования человеческого существования и культурной жизни в целом сначала своей собственной и ближайших соседних наций. Однако теперь видно, что из этого могла возникнуть сверхнациональность совсем нового рода. Конечно, я имею в виду духовный образ Европы. Теперь есть не только соседство различных наций, воздействующих друг на друга лишь в торговой и вооруженной борьбе; новый, порожденный философией и ее отдельными науками дух свободной критики, ориентированный на бесконечные задачи, владеет человечеством, творит новые, бесконечные идеалы! Есть идеалы отдельных людей в каждой нации, есть идеалы самих наций. Но в конце концов существуют и бесконечные идеалы все расширяющегося синтеза наций, синтеза, в который каждая из соединенных наций вкладывает лучшее, что у нее есть, приобретенное благодаря стремлению в духе бесконечности ставить собственные идеальные задачи. Так, даруя и принимая, сверхнациональное целое со всеми своими социумами разного уровня восходит все выше, исполненной духом безмерной, расчлененной на множество бесконечностей, но все же единой бесконечной задачи. В этой идеально ориентированной социальности сама философия продолжает выполнять ведущую функцию и решать свою собственную бесконечную задачу — функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, охватывающей также все идеалы и всеобщий идеал, т. е. универсум всех норм. Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию — архонта²² всего человечества.

*Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 104—106.
108—110*

М. А. АНТОНОВИЧ

Странное чувство овладевает простым смертным, когда он в первый раз входит, так сказать, в самое святилище философии, без всякой подготовки и предварительного знакомства с элементарными философскими сведениями приступает к чтению ученых сочинений или к слушанию специальных лекций по части философии. Философский туман охватывает его со всех сторон и придает окружающим предметам какой-то странный колорит, так что они представляются ему совершенно в неестественном виде и положе-

нии. Очутившись среди философов, он видит, что это люди, которые мыслят, чувствуют и говорят чрезвычайно оригинально, вовсе не так, как обыкновенные смертные, а с какой-то особенностью, очень, впрочем, ненатуральной и фантастической даже; на все они смотрят по-своему, и все у них выходит как-то навыворот.

Конечно, и в храмах других наук непосвященные и профаны чувствуют себя в первый раз тоже очень неловко; в математике, например, также очень странно и дико звучат для них разные гиперболы да параболы, тангенсы да котангенсы, и тут они точно в лесу. Но первое знакомство с философией включает в себе еще более странные особенности и оригинальные положения. Профан в математике воспринимает одни только звуки математических терминов, а смысл их для него закрыт и недоступен; он слышит слова и фразы, но не понимает, что именно и какое реальное содержание в них заключается, а потому ему остается только пожалеть о своем неведении и проникнуться благоговением к математическому языку, который, как он уверен, должен выражать собою очень здравый и даже глубокий смысл. Так иногда случается и с профанами в философии, но иногда выходят истории позабавнее.

Читающий в первый раз философскую книгу или слушающий философскую беседу видит, что в них терминов совершенно уже непонятных не так много, а то все такие же слова и выражения, которые попадаются везде, во всякой книге, употребляются даже в устном разговоре; говорится о боге, божественном, бесконечном — это понятно всякому верующему; рассуждается о сущности, — но читающий, может быть, сам на своем веку сделал тысячи экстрактов и извлечений, в которых заключались все «сущности дел»; о субъекте, но он сам видал множество нервных и раздражительных субъектов; о представлении, которое тоже ему известно, так как он или сам представлял, или был представляем к чинам, отличиям и наградам, или смотрел на представления в театре; одним словом, ему попадает в философском сочинении целая страница, а пожалуй, и больше, где употребляются слова и выражения для него ясные, каждое слово не остается для него пустым звуком, как гипербола или абсцисса, но вызывает в его голове известную мысль, известное понятие; он понимает содержание отдельных фраз и предложений, видит их логическую связь и последовательность, ему доступен самый смысл речи; вследствие этого он получает возможность судить об этом смысле, определять его значение, степень его вероятности и сообразности с сущностью дела и предмета, о которых идет речь. И вот в таких-то случаях новичок в философии часто находит, что смысл философских речей, чрезвычайно странный, что в них высказываются мысли хоть и понятные, но часто в высшей степени дикие и ни с чем не сообразные, особенно если он нападёт на какого-нибудь оригинального философа, да еще идеалиста; тут он вычитывает столько неожиданных диковинок, что ему даже покажется вероятным, будто гг. философы — это какие-то полупомешанные люди, по крайней мере с расстроеным воображением; а иначе как же объяснить то, что

они говорят нелепости ни с чем не сообразные, порют дичь, в которой нет и капли здравого смысла, убиваются и ломают голову над пустяками, о которых и толковать не стоит, которые всякому известны; ларчик просто открывается, а они вот какую возню и кутерьму поднимают! И за что их называют философами, за что уважают и превозносят их? Подобную философскую галиматью легко можно выдумать и всякому.

Кто, один раз отведавши философии, бросит ее в сторону, с тем чтобы никогда не дотрагиваться до философских сочинений, тот и останется навсегда с такими невыгодными и нелестными мнениями о философии и философам. Но кто, несмотря на первое неблагоприятное впечатление, произведенное на него философией, станет все-таки продолжать заниматься ею, тот мало-помалу втягивается, вчитывается в философские сочинения, войдет во вкус философии и философских рассуждений и через несколько времени, к изумлению своему, заметит, что мысли разных философов, казавшиеся ему с самого начала нелепостью, несообразною с здравым смыслом, напротив, имеют очень серьезный смысл и важное значение, что философ, высказавший их, должен быть человек с большою энергиею и силою в мыслительной способности и что, действительно, если посмотреть на дело так, как он говорит, то естественно и даже необходимо прийти к его мыслям, к его образу воззрений на вещи. Все вопросы, казавшиеся новичку до знакомства его с философией неинтересными и не требующими решения, теперь представляются ему во всей своей заманчивой прелести и во всей многосложной запутанности, представляющей лишь слабую надежду на их решение, и чем больше он занимается философией, тем яснее понимает трудность философствования, тем больше уважения он чувствует к философам, созидавшим самостоятельные оригинальные системы, и, наконец, окончательно убеждается, что не всякая голова, не всякий ум способны на это дело.

Отчего же это происходит, отчего философствование и философские системы, так заманчивые и увлекательные при коротком знакомстве с ними, на первый раз представляются странными и дикими? Философское мышление чрезвычайно общо и отвлеченно; оно употребляет и слова обыкновенного житейского языка, но соединяет с ними свое собственное значение; оно берет для себя часто простые и общеупотребительные формы выражения, но придает им более общий и отвлеченный смысл, тогда как в обыкновенном словоупотреблении эти формы принимаются в смысле конкретном, единственно в приложении их к частным и отдельным предметам, как названия только этих одних предметов, а не как выражения для общего понятия, под которое эти предметы входят только как части.

Человеку, видевшему кондукторов только на паровозах да в дирижаблях, очень странно бывает слышать, если назовут кондуктором металлический цилиндр в электрической машине, потому что он и не воображал, чтоб это слово было общее, имело значение отвлеченное, ему казалось, что кондуктор — это непременно должен

быть человек с известным назначением. Так же точно философ говорит, например: абсолютное есть дух; при слове «дух» в обыкновенном понимании тотчас возникает представление конкретное о человеке, о его духе или же о каком-нибудь другом существе, о личности со свойствами человеческого духа; тогда как философ под словом «дух» разумеет не личность, не существо какое-нибудь, а общее качество или свойство, которое в известном смысле принадлежит и человеческому духу. Это-то различное понимание одинаковых слов и выражений и бывает причиною забавных недоразумений, где действительно философия может представиться в смешном виде. Философ, положим, рассуждает о «Я» и «не-Я»; читающий или слушающий его не-философ понимает эти два слова непременно в значении конкретном, в приложении к одному индивидууму, к личности. «Я» — это значит я, Иван Иванович, такого-то звания и чина; а «не-Я» — это вот Петр Иванович или вот стул, на котором я сижу; и представьте же себе, что выдумал философ, говорит как-то там, что «Я» — источник, начало и конец всего, от «Я» произошло все и должно опять возвратиться в «Я», то есть это значит, будто я, Иван Иванович, произвел на свет Петра Ивановича и этот стул и всех вот этих несносных мух и комаров, и что это все опять должно возвратиться в меня, — вот уж чепуха, просто следовало бы в сумасшедший дом этого философа. Другой философ говорит, будто ничего нет на свете, мы ничего не знаем, ничего не можем доказать, может все, что ни делается вокруг нас, есть одно наваждение, мечта, так, наше воображение только и больше ничего. «Отодрать бы тебя хорошенько, ты бы узнал, какое воображение», — рассуждает Иван Иванович и с крайним презрением отворачивается и от философии и от философов. А там еще найдутся философы, которые говорят, что у нас души нету, что мы все равно как собаки какие-нибудь; это уж обидно даже и не для одного Ивана Ивановича.

Подобные недоразумения, только более тонкие и не в столь грубой форме, встречаются очень часто и вводят многих в обман насчет философии; этим же, кажется, между прочим можно объяснить нерасположение к философии, которое питают к ней люди умные, но привыкшие к конкретному и наглядному способу мышления, неспособные подняться вдруг на высоту отвлечения, чтобы понять значение философских вопросов, и потому считающие философию праздною игрою и фантастическою группировкою мыслей, совершенно произвольными и не подлежащими никакому контролю выдумками.

Все это показывает, как важен первый шаг в философии и как трудно знакомить с философскими вопросами и в особенности с философскими системами людей, нисколько к этому не приготовленных. Если излагать систему какого-нибудь философа собственными его словами, — а философы не считают нужным применяться к обыкновенному ограниченному разумению, — то тут можно опасаться, что читающие или вовсе не поймут системы или поймут ее по-своему, то есть совершенно превратно; если же переда-

вать систему своими словами, не придерживаясь буквально выражений философа, то для самого передающего есть опасность допустить много неточностей, скрыть от читателя характеристические оттенки и индивидуальный колорит системы. Но последний способ все-таки лучше для популярных сочинений; усвоив себе дух и характер системы, автор в изложении ее может быть совершенно самостоятельным, придумывать свои формулы и выражения; но при этом он может искусно провести своих читателей через несколько ступеней отвлечения; сначала он может говорить, просто применяясь к обыкновенному конкретному пониманию, чтобы хоть как-нибудь связать мысль читателя с идеями системы, потом мало-помалу возвышать это понимание, отрицая конкретное значение формул и выражений, и разъясняя их отвлеченный, философский смысл, и, наконец, сблизить свое изложение с собственными словами и выражениями излагаемого философа; после этого читателю будет не так трудно читать и понимать самого философа. Поэтому человек, не знакомый с философией, гораздо скорее и лучше узнает всякого философа при пособии опытного руководителя и посредника, удобнее и яснее поймет его в изложении, в чужой передаче, чем в его собственных произведениях.

Антонович М. А. О гегелевской философии²³ // Избранные философские сочинения. М., 1945. С. 92—96

А. И. ГЕРЦЕН

Положение философии в отношении к ее любownikам не лучше положения Пенелопы без Одиссея: ее никто не охраняет — ни формулы, ни фигуры, как математику, ни частоколы, воздвигаемые специальными науками около своих огородов. Чрезвычайная всеобъемлемость философии дает ей вид доступности извне. Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится во всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают... В философии, как в море, нет ни льда, ни хрустала: все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в госпитале, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшее в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо. Благодаря этому оптическому обману дилетанты²⁴ подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтоб дойти до настоящего развития... Впрочем, хоть я понимаю возможность гения, предупреждающего ум современников (например, Коперник) таким образом, что истина с его стороны в противность общепринятому мнению, но я не знаю ни одного великого человека, который сказал бы, что у всех людей ум сам по себе, а у него сам по себе. Все дело философии и гражданственности — раскрыть во

всех головах один ум. На единении умов зиждется все здание человечества; только в низших, мелких и чисто животных желаниях люди распадаются. При этом надобно заметить, что сентенции такого рода признаются только, когда речь идет о философии и эстетике. Объективное значение других наук, даже башмачного ремесла, давно признано. У всякого своя философия, свой вкус. Добрым людям в голову не приходит, что это значит самым положительным образом отрицать философию и эстетику. Ибо что же за существование их, если они зависят и меняются от всякого встречного и поперечного? Причина одна: предмет науки и искусства ни око не видит, ни зуб неймет. Дух — Протей; он для человека то, что человек понимает под ним и насколько понимает: совсем не понимает — его нет, но нет для человека, а не для человечества, не для себя...

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

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

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

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

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

П. Л. ЛАВРОВ

Значение философии для общества было очень различно. Все-го более о ней говорили в Германии и во Франции; но в этих двух странах она являлась представительницей двух совершенно различных направлений. Немцы считают себя, как немцев, прирожденными судьями философских предметов и, гордясь именами нескольких замечательных мыслителей, видят в своем отечестве единую исключительную родину философии. Она там вошла в поэзию, в беллетристику, в обыденную жизнь. В таких же маленьких изящных книжках, как стихотворения Ленау, Гейне, Уланда, издаются для дамских столов сборники Карьера, Шеффера, Саллета, проникнутые шиллингизмом и гегелизмом. Во многих романах Фанни Левальд, Гуцкова и других писателей философские споры составляют предмет целых глав. Если кто в общественном разговоре или в речи употребит философский термин, это не покажется странным. Философские споры проникли в германское общество, в германскую жизнь. И споры эти касаются самых отвлеченных вопросов. Школы гегельянцев, шеллингистов, кантианцев, гербартианцев, материалистов и т. д. разделяются между собою по вопросам об отношении мысли к действительности, о том, существует ли Я, или это есть призрак, какое отношение между веществом и силой и т. д. Последний вопрос так занимал всех в Германии еще недавно, что в продолжение нескольких лет редко выходила серьезная книга или книжка журнала, без того чтобы автор где-нибудь в целой главе или в заметке не излагал своего отношения к этому вопросу. Мы найдем совсем другое, если обратимся к Франции. Там слово философия есть знамя, с которым идут в битву общественные партии. Во время всего XVIII в. шла ожесточенная борьба во имя философии. Это слово ставили на алтарь в виде богини разума, из-за него изгоняли и казнили, но при всем том обращали очень мало внимания на его научное значение. Буржуазия не хотела более терпеть гнета светской и духовной аристократии. Последняя опиралась на определенное мирозерцание, на установленные предания. Против этих-то преданий шли бороться Вольтеры и Дидро. И читатели, и сами авторы часто плохо знали, верят ли они

или не верят в бессмертие души, в материю и бестелесный дух, в бога. Можно указать в этом отношении много непоследовательностей и противоречий у одного и того же писателя. Но они были последовательны в одном — в своей практической борьбе с установленным порядком вещей. — Прошла французская революция. Старшая линия Бурбонов была унесена собственным непониманием своего положения, и буржуазия явилась властью. Новые общественные партии вышли на сцену, и во имя своих практических интересов каждая из них выставила *свою* философию. Философу буржуазии Кузену нужно было, чтобы воля была свободна и дух был бессмертен; чтобы гражданская свобода и собственность были освящены мыслью, и он все это доказал. Из всех древних и новых систем он собрал все, что нужно было для этой цели, и создал французский *эклектизм*. Но против буржуазии стояли другие партии со *своими* целями, и вот Вентура пишет свои проповеди о разуме философском и разуме католическом, о христианской власти; вот выступают социалисты. Во всех этих сочинениях *практические* вопросы, *практические* стремления на первом плане. За них бранят и прославляют писателей в различных кружках общества. До остального же почти никому нет и дела.

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

Не мудрено, что и наше общество связывает со словом *философия* и *философ* часто очень невыгодные представления и наши лучшие писатели выражают подобное представление о своих комических идеалах. *Философствование* для Фамусова имеет значение гастрономическое. Судья «Ревизора», который «своим умом дошел» до решения вопросов о мироздании, есть карикатурный философ. У нас называют философом того, кто ведет себя не так, как другие, кто пренебрегает приличиями. «Прошу не философствовать, а делать», — говорит начальник подчиненному,

возражать. «Философия есть наука лени»,— повторяет, говорят, ежегодно своим слушателям один петербургский профессор, имя которого с уважением произносится и за границей между специалистами его предмета.

С другой стороны, со словом *философия* наше общество связывает представление о чем-то весьма темном, трудном, доступном лишь немногим специалистам. Она вызывает воспоминание неуклюжего тома «Умозрительной физики», где говорится об «идее вечности, равнозначительной всесуществующему нулю», и т. п. Между тем автор этого сочинения был не случайный фантазер, но один из немногих посвятивших долгие годы и многие труды на философское преподавание. Мудрено ли, что публика, с которой говорили таким образом о философии, чуждалась ее? Дико звучали в ушах русского человека непереваренные термины шеллингизма, к которым Германия была приготовлена рядом мыслителей, составлявших и изменявших постепенно немецкую философскую терминологию. Не так уже трудно было слушать формулы Шеллинга тем, кто имел в своем прошедшем Канта, перед Кантом Вольфа и др., развивших философское мышление на родном языке. Но в России не было подобного подготвления, и потому предмет, наполненный полупонятными или вовсе не понятными выражениями, представился обществу как нечто туманное, чуждое, как предмет, составляющий специальность нескольких человек, а остальным вовсе не нужный.

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

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

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

но к чему ставить философию в ряд предметов общей важности?

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

Впрочем, мм. гг., я здесь обязан сделать оговорку. Требование от человека сознательности и развития есть нравственная аксиома, которую доказать нельзя, если кто ее отвергает. А есть люди, которые отвергают это начало. Есть люди, которые готовы сказать: «Сознательность, развитие, размышление есть зло для человека». Они смело утверждают, что лучше, счастливее человек, следующий бессознательно заранее предписанной рутине, человек нерассуждающий, непонимающий, «групп в руках другого», по выражению иезуитов, чем человек, добивающийся путем страдания и ошибок полнейшего знания, лучшего понимания, справедливейших условий жизни... Против подобных оппонентов полемизировать невозможно, потому что они стоят на другой почве, говорят на другом языке. Убеждать их бесполезно, потому что сам процесс убеждения им недоступен. Они не нуждаются в философии, потому что не нуждаются в мысли. Их идеал — это сон без сновидений. Оставляя их в стороне, мы считаем себя вправе поставить себе аксиомой: человек обязан отдавать себе отчет в каждом слове, в каждой мысли, в каждом чувстве и действии.

На этом основании мы должны отдать себе отчет в том, какое значение имеет философский элемент, присутствующий в человеческой деятельности. Мы увидим, что в разных областях этой деятельности он проявляется различно...

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

Философия есть понимание всего сущего как единого и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отождествления мысли, образа и действия.

В человеке рядом с философией присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная. Покажем их различие от предмета, нас занимающего.

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

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

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

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

Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии ²⁵ // Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 513—518, 571—572

В. С. СОЛОВЬЕВ

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в сво-

бодную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием.

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

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

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

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

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

Признавая настоящим объектом философии природу, данную нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если бы искомая философией истина была тождественна с этою окружающей нас действительностью, если бы она, та-

ким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том-то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого истинно-сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность — то, что мы в совокупности называем миром, — есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи, *le mot de l'énigme*, и есть *искомое* философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм как философское воззрение и потому считает истинно-сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы или материи этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три ступени развития. Первая, младенческая фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом; за основу или начало (*αρχή*) принимается здесь одна из так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия, как ограниченная, отличающаяся от другого реальность, не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (*το αλειφρον* Анаксимандра)...

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переводе этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ — органической метафизики, а синтез — орга-

нической этики. О двух последних мы скажем больше на своем месте, а теперь еще несколько слов о диалектическом методе.

Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов²⁶, затем у Горгия. Здесь она имеет характер чисто отрицательный, служит только средством доказательств или опровержения и притом лишена всякой систематичности. Так, Горгий, выводя из известных общих понятий (бытия, познания) их конкретные определения и указывая противоречие этих определений, заключал к несостоятельности самого общего понятия. Таким способом в своей книге «О природе» он доказывал три положения: 1) что ничего не существует, 2) что если что-нибудь существует, то оно непознаваемо, 3) что если существует и познаваемо, то не может быть выражено. Платон дал идею истинной диалектики как чистого, изнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель, хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений из одного общего понятия, мы находим у Гегеля. Поэтому нам должно указать отношение его рационалистической диалектики к нашей (которую мы в отличие назовем положительной) и существенные различия между ними.

Во-первых, Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или, собственно, совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет, как было показано, к абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная диалектика отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованию* или *материально*; она признает, что логическое содержание нашего мышления тождественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалектически мыслим, принадлежат и сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе в его собственной действительности как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности पहले всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умозерцании; диалектика же наша есть только связанное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах. Ибо поскольку сущее в своей логической форме есть определяющее начало и нашей отвлеченной рефлексии (как форма тела определяет форму тени), постольку его определения становятся существующими и для нашего отвлеченного рассудка — нашими абстрактными мыслями или общими понятиями; поскольку, другими словами, наш разум

есть отраженное проявление сущего именно в его общих логических определениях, постольку мы можем иметь и соответствующие, адекватные этим определениям мысли или понятия. По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего или его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждает только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе.

Во-вторых, Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие сущего, а понятие бытия. Но понятие бытия само по себе не только ничего не содержит, но и мыслиться само по себе не может, переходя тотчас же в понятие *ничто*. В положительной диалектике логический субъект есть понятие о сущем, у Гегеля же само понятие вообще как такое, то есть понятие как чистое бытие, без всякого содержания, без мыслимого и без мыслящего, — двойное тождество понятия с бытием и бытия с ничто. Очевидно, что задача вывести все из этого ничто сама по себе, то есть по *содержанию* своему, может быть только диалектическим обманом, хотя разрешение ее могло послужить и действительно послужило у Гегеля к богатому развитию диалектической *формы*.

В-третьих, так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность, что доказывается уже тем способом, каким он переходит от логики к натурфилософии: как было уже давно замечено и в Германии, это есть не что иное, как логическое *salto mortale*. С нашей же точки зрения, по которой мы признаем мышление только одним из видов или образов проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы — метафизике и этике.

Соловьев В. С. Философские начала
цельного знания // Сочинения. В 2 т.
М., 1988. Т. 2. С. 179—181, 227—
229

Н. А. БЕРДЯЕВ

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Посто-

янно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего «социальный заказ». В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, то есть «научную», философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм²⁷ отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позитивизм в узком смысле этого слова. Наименование «философа» было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Конту, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, то есть чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это открове-

ние, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема *. Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и теологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровение для философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание — духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда заключает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об эвхаристии (субстанции и акциденции). Дабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

* У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики, Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьев. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника. Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции. Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинается с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы. Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую. Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть нейтральна. Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть прежде всего учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой. Философ есть прежде всего познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии, есть совершающийся в его существовании акт. Философия не может начать с пустоты,

с исключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удастся лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда в сущности питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством переворота. Греческая философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать этого освобождения христианского познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элемен-

тами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment* *. Даже университет приютил философа при том условии, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сиантизмом. М. Шелер говорит, что «научная» философия есть восстание рабов, то есть восстание низшего против высшего. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук... Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ере-

* — злоба (франц.).

сях и преследует). Это есть вечное столкновение веры как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавить от всякого трагизма философа и философию. Столкновения между философским познанием и верою не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бонаventura решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его. Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от *doxa* * к *epistēma* **, так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся *Existenz Philosophie* ***. В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление может быть очень субъективным и часто таким бывает, мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависимым от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов «субъективно» и «объективно» требует радикального пересмотра. Боль-

* — мнение (*греч.*).

** — знание (*греч.*).

*** — философия существования (*нем.*).

шой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины. Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер... Предрассудок думать, что познание всегда рационально, и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно привходит вера. Вера привходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии. «Научная» философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один из объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства*. Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть

* Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв. Поэтому он, в сущности, не сиантист.

путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция ни из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки. Философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа... Но в самом восприятии откровения²⁸ всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим реальностям и фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия. Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное принятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым... Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой гуманизации. Максимум гуманизации есть в религиозном познании. Это связано с тем, что человек есть образ и подобие Божие, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека, познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят

вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокружительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека как целостного существа, и сила эта обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек, Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой. Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает и Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается, в конце концов, не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, чем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. Тут философия может иметь очищающее значение для религии, освобождает ее от объективации и натурализации религиозных истин...

Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятым, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжела-

тельство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слово «философ» в насмешливом и порицательном смысле. Слово же «метафизика» в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из «метафизики» сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы «метафизического» порядка. Вопросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые в сущности ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философе всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально беззащитен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая беззащитная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизоваться в национальной духовной культуре, она может образовать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать философа от нападения, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая

философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек — актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первородная философия и такова трагедия философа...

Киркегардт особенно настаивает на личном, субъективном характере философии, на жизненном присутствии философа во всяком философствовании. Он противопоставляет это Гегелю. Иногда восстание его против Гегеля, против объективного мирового духа, против общего напоминает восстание Белинского, повлиявшего на диалектику Ивана Карамазова у Достоевского*. Киркегардт был, конечно, гораздо более философ. Но я ставлю вопрос, может ли философия не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину с объективностью и безличностью? Следующая глава будет посвящена этому специально. Но необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегардта, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, о которых речь была выше, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей

* См. чрезвычайно интересную книгу «Социализм Белинского» под ред. Сакулина, в которой собраны письма Белинского к Боткину.

философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. С этого начинается и «объективная», геометрическая философия Спинозы. Нельзя достаточно часто повторять, что познает не мировой дух или мировой разум, не безличный субъект, или «сознание вообще», а «я», данный конкретный человек, личность. И основная проблема познания есть проблема моего познания, личного, человеческого познания. Нужна не столько критика чистого разума, сколько критика конкретного, человеческого индивидуально как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия, и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И потому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. Такая автономия философии есть погоня за призраком. Философия неизбежно антропологична, но познает бытие в человеке и через человека. И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал бы «трансцендентальным человеком», которого нужно отличать от совсем не человеческого «трансцендентального сознания». Философия неизбежно антропологична еще в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью. Отвращение к обыденности, скуке, повторимости, уродству, несправде жизни этого мира вызывает или уход из этого мира в созерцание метафизического и мистического мира идей и мира божественного, иного мира, или творческое, активное изменение мира, создание нового мира. Настоящая, мудрая философия не может оставаться школьной академической философией. Положение философской элиты, оторванной от жизни, ложное и не может быть сохранено. Философия имеет практическую задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа и она есть функция жизни духа. Она может узнать тайну бытия, лишь погружаясь в человеческую судьбу, лишь плача над ней, а не отвлекаясь от нее. Чисто кабинетная, книжная философия делается все более и более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были незнаю-

щими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный, отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нем думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. Маркс, который гордился тем, что его миросозерцание исходит от немецкого идеализма, от Фихте и Гегеля, высказал ту мысль, что отныне философия не может ограничиться познанием мира, она должна изменять мир, создавать новый мир. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о том, что субъект создает мир, должна осуществляться на практике. Эта идея Маркса приобрела уродливую и карикатурную форму у марксистов и особенно у коммунистов и оказалась в противоестественной, нелепой связи с материализмом, который есть философия пассивности, а не активности. Но в идее этой есть большая доля истины. Ее совсем по-другому высказал у нас Н. Федоров, для которого философия проэктивна и должна изменять мир. Это, конечно, совсем не означает, что философия призвана исполнять социальные заказы общества. В этом случае сама философия была бы пассивна. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии. Была большая правда в переходе от философии Гегеля к философии Фейербаха, к философии антропологической. Это был неизбежный переход от универсального, общего духа к человеку. Это было искажено уклонением Фейербаха к материализму, который бессилен увидеть целостного, конкретного человека. Но невозможно было остаться в гегелевской мистерии понятия, в диалектике универсального духа. Греческая философия считала, что философское познание есть познание общего, а не частного и индивидуального. Этим хотела она прорваться за движущийся чувственный мир множественности к миру идеальному. Но тут была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуального, не имела категории личности, как не знала свободы. Ограниченность греческой философии сообщилась и философии схоластической, которая была подавлена проблемой универсалий²⁹. Это продолжается, хотя и в ослабленной номинализмом форме, и в новой философии. Между тем, как опыт христианства, христианское откровение открыло совершенно новые перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философией личной, совсем не есть то, что в мысли нового времени называют субъективизмом, индивидуализмом, эмпиризмом, номинализмом и т. д. Категория общего, противопоставляемая категории индивидуального или частного, есть ложная категория и подлежит преодолению. Общего совсем не существует онтологически. Мы это увидим в рассмотрении проблемы личности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Бог — универсален, но он есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромисс и заблуж-

дение, возникающее на стадии апофатического познания, то есть познания, идущего путем отрешения от всех понятий и определений, от всего конечного. Сфера «общего», враждебного личному и индивидуальному, есть сфера объективированного, социализированного обыденного мира, который не есть мир подлинный, божественный и существующий. Мы увидим, что «общее» имеет прежде всего социальный источник и подлежит социологическому объяснению. В «общем» человек одинок, одинок и философ. Личная философия есть прорыв через мир «общего» к подлинному существованию. Конечно, не «общее» имел в виду Спиноза, когда в amor Dei intellectualis * хотел выйти из одиночества и достигнуть блаженства. «Личная» философия всегда хочет выйти в познании из одиночества за пределы личности.

Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж. С. 5—33.

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

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от

* — интеллектуальная любовь к Богу (лат.).

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

* — бездна, безначальность, безосновность (нем.).

** Так Гейдеггер в «*Sein und Zeit*», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие как забота (*Sorge*) открывается лишь в человеке. На другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига и др.

ные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающиеся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

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

* См. мою книгу «Философия свободного духа».

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

Философия видит мир из человека и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из

* Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences» об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука — прагматична.

человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятному объективно, принадлежит примат над человеком; наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это бывает всякий раз, когда она хочет познать не в человеке и не из человека, а вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этом глубина философии соприкасается с религией, но соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ — человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии и преодоление человека в философии или ничего не значит или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие и он в бытии, но и бытие человеческо и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, то есть человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особом рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, то есть с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (Wesenheiten), а человека, не психологического, а духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном объектном мире смысла нет. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в предмете, не в вещи,

не в природе, только в духе бытие человечно. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека совсем не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, то есть просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходит с тем, что познается...

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

Г. БАШЛЯР

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

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

ву, которое характеризует философскую мысль. Короче говоря, *для ученого философия науки предстает все еще в виде царства фактов.*

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

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

§ 1. НЕСРАВНИМОСТЬ ФИЛОСОФИИ

а) Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии, Основоположения лингвистики, Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работать так ходко, что некоторые даже начинают чувствовать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только невязкость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний — предрассудок, и философия как преподаваемая и изучаемая наука — *видимость*?

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

Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и признание глубочайшего существа философии. Философия как аб-

солютная наука — высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

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

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

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

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

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

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, — никуда не ведущие окольные

пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

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

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

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

§ 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИЗ НЕЕ САМОЙ ПО ПУТЕВОДНОЙ НИТИ ИЗРЕЧЕНИЯ НОВАЛИСА

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

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

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней

туда, куда она ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

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

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

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

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о фи-

лософии? *Новалис* — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве *Аристотель* не говорит о своей «Метафизике»: много лжи сочиняют поэты?

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

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть мир. — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*

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

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

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, — не есть ли все это в нем только тень чего-то сов-

сем другого, того, что мы именуем *присутствием* (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания, таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятие *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

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

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

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря,

проносящаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

§ 3. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК МЫШЛЕНИЕ В ПРЕДЕЛЬНЫХ ПОНЯТИЯХ, ОХВАТЫВАЮЩИХ ЦЕЛОЕ И ЗАХВАТЫВАЮЩИХ ЭКЗИСТЕНЦИЮ

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

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

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него *извлечь*. Оказалось, что это стремление быть дома *повсюду*, то есть экзистировать в *совокупном целом* сущего, есть не что иное, как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами *миром*. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать *конечность* человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее *удинение*

человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающе-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той *захваченности*, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет *ностальгией*, есть *фундаментальное настроение философствования*.

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

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

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

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 116—122

Х.-Г. ГАДАМЕР

Если оценивать мою работу в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности — плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном — в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни? В эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия — в век, когда до суеверия верят в науку. Именно на этом основан тот факт, что напряжение внимания к истине и методу имеет непреходящую актуальность.

...Философская герменевтика включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В так называемых гуманитарных науках в некоторой степени обнаруживается — как это видно уже из самого их обозначения в английском языке («моральные науки»), — что их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий.

Этот аспект можно даже отнести и к «правильным» наукам. Однако здесь, мне кажется, необходимо различие. Если в современной микрофизике наблюдатель не элиминируется из результатов измерений, а существует в самих высказываниях о них, то это имеет точно определенный смысл, который может быть сформулирован в математических выражениях. Если в современных исследованиях отношений исследователь открывает структуры, которые также определяют и его собственное поведение историко-родовой наследственности, то он, возможно, познает и о себе самом что-то, но именно потому, что он смотрит на себя другими глазами, чем с точки зрения своей «практики» и своего самосознания, если он при этом не подчиняется ни пафосу прославления, ни пафосу унижения человека. Наоборот, если всегда видна собственная точка зрения каждого историка на его знания и ценности, то констатация этого не является упреком против его научности. Еще неизвестно, заблуждается ли историк из-за ограниченности

своей точки зрения, неправильно понимая и оценивая предание, или ему удалось правильно осветить не наблюдавшееся до сих пор благодаря преимуществу его точки зрения, которая позволила ему открыть нечто аналогичное непосредственному современному опыту. Здесь мы находимся в гуще герменевтической проблематики, однако это отнюдь не означает, что не существовало опять-таки таких методических средств науки, с помощью которых пытались решать вопрос об истинном и неистинном, исключать заблуждение и достигать познания. В «моральных» науках не обнаруживается никакого следа чего-нибудь другого, чего нет в «правильных» науках.

Подобное играет роль в эмпирических социальных науках. Вполне очевидно, что постановку вопроса здесь направляет «предпонимание». Речь идет о сложившейся общественной системе, которая имеет значение исторически ставшей, научно недоказуемой нормы. Она представляет не только предмет опытно-научного рационализирования, но и его рамки, в которые «вставляется» методическая работа. Исследование разрешает в данном случае проблему, большей частью учитывая помехи в существующих общественных функциональных взаимосвязях или также путем объяснения критикой идеологии, которая оспаривает существующие господствующие отношения. Бесспорно, что и здесь научное исследование ведет к соответствующему научному господству тематизированной частичной взаимосвязи общественной жизни; однако точно так же, конечно, неоспоримо, что это исследование побуждает к экстраполяции его данных на комплексную взаимосвязь. Такой соблазн слишком велик. И как бы ни были неопределенны фактические основы, исходя из которых становится возможным рациональное овладение общественной жизнью, навстречу социальным наукам идет потребность веры, которая их буквально увлекает и выводит за их границы. Мы можем это пояснить некоторым классическим примером, который Дж. С. Милль приводит как применение индуктивной логики к социальной науке, а именно к метеорологии. Верно не только то, что до сих пор мы не добились хотя бы большой уверенности в долгосрочных и обширных по охвату пространства прогнозах погоды с помощью современных данных и их переработки; но даже если бы мы в совершенстве овладели атмосферными явлениями или, лучше, — так как, в сущности, дело за этим не стоит — если бы в нашем распоряжении имелись в огромной степени возрастающие данные и их обработка, и тем самым стало бы возможно более точное предсказание, — тотчас бы возникли новые сложности. Сущность научного овладения ходом событий такова, что оно может служить любым целям. Это значит, что если бы возникла проблема создания погоды, влияния на погоду, то тем самым встала бы проблема борьбы общественно-хозяйственных интересов, о которых мы при современном состоянии прогностики имеем лишь ничтожное представление, например при случайной попытке заинтересованных лиц повлиять на недельные прогнозы. В перенесении

на социальные науки «овладение» общественным ходом событий с необходимостью ведет к «сознанию» социал-инженеров, которое желает быть «научным», и его социальное партнерство никогда не может быть совершенно отвергнуто. Здесь существует особая сложность, которая вытекает из социальных функций эмпирических социальных наук: с одной стороны, имеет место тяга к опрометчивому экстраполированию эмпирически-рациональных данных исследований на комплексную ситуацию — только бы достичь вообще научных планомерных действий; с другой стороны, давление интересов сбивает с толку в вопросе о том, кого использовать социальным партнером в науке, чтобы повлиять на общественный процесс в их духе.

Фактически абсолютизирование идеала «науки» — это большое ослепление, которое каждый раз снова ведет к тому, чтобы герменевтическую рефлексию вообще считать беспредметной. Сужение перспективы, которое следует за мыслью о методе, кажется исследователю трудно понимаемым. Он всегда уже ориентирован на оправдание метода своего опыта, то есть отворачивается от противоположного направления рефлексии. Даже если он, защищая свое сознание метода, в действительности рефлектирует, он и тогда опять не позволяет своей рефлексии становиться темой сознания. Философия науки, рассматривающая научную методiku как теорию и не принимающая участия ни в какой постановке вопроса, которая не может быть охарактеризована как осмысленная методом *trial and error* (проб и ошибок), не осознает, что этой характеристикой она сама себя ставит вне ее.

Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает «критический рационализм» до абсолютного масштаба истины.

К счастью, соответствие в вещах может состоять в том, что имеется только единственная «логика исследования», но и это еще не все, так как избирательная точка зрения, которая, в согласии с обстоятельствами, выделяет определенную постановку вопроса и поднимает его до темы исследования, сама не может быть получена из логики исследования. Примечательно здесь то, что теорию науки хотят, ради рационализма, отдать полному иррационализму, а тематизирование такой познавательной-практической точки зрения путем философской рефлексии считают незаконным; ведь философию, которая так поступает, упрекают как раз в том, что она защищена в своих утверждениях от опыта. Сторонники такого подхода не понимают, что сами более зависимым образом содействуют оторванности от опыта, например от здравого человеческого смысла и жизненного опыта. Это всегда происходит в том случае, когда научное понимание частичных связей подкрепляют некритическим применением, например когда от-

ветственность за политические решения возлагают на экспертов...

Часто мои исследования упрекают в том, что их язык неточен. Я не рассматриваю данный упрек лишь как обнаружение недостатка, который довольно часто может иметь место. Это, как мне кажется, скорее соответствует задаче философского языка понятий — давать понять цену точного отграничения понятий от путаницы во всемирном языковом знании и тем самым сделать живым отношение к целому. Это позитивная импликация «языковой нужды», которая с самого начала была присуща философии. При уравновешенной понятийной системе в весьма особые мгновения и при весьма особых обстоятельствах, которых мы не найдем у Платона или Аристотеля, ни у Майстера Экхарта или Николая Кузанского, ни у Фихте и Гегеля, но, возможно, найдем у Фомы Аквинского, у Юма и Канта, эта бедность языка остается скрытой, но и там она с необходимостью вскрывается опять-таки только при следовании за движением мысли. Я указываю затем на мой дюссельдорфский доклад «История понятий и язык философии». Слова, которые используются в философском языке и заостряются до понятийной точности, постоянно имплицитно имеют момент «объектно-речевого» значения и сохраняют поэтому нечто несоответствующее. Но взаимосвязь значения, которая звучит в каждом слове живого языка, входит одновременно в потенциальное значение термина. Данную особенность нельзя исключать ни при каком применении общезыковых выражений для понятий. Но в естественных науках это не требуется при образовании понятий постольку, поскольку в них всякое употребление понятий контролируется отношением к опыту, то есть обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний.

Другое дело — философия и вообще те области, где посылки донаучного языкового знания включаются в познание. Там язык, кроме обозначения данного — по возможности однозначно, — имеет еще и другую функцию: он является «самоданным» и вносит эту самоданность в коммуникацию. В герменевтических науках с помощью языкового формулирования не просто указывают на содержание предмета, который можно познать иным путем после повторной проверки, а постоянно также выясняют, как сделать ясным его значение. Особое требование к языковому выражению и образованию понятий состоит в том, что здесь должна быть вместе с тем отмечена та взаимосвязь понимания, в которой содержание предмета что-то значит. Сопутствующее значение, которое имеет выражение, не затуманивает, таким образом, его ясность (поскольку оно неоднозначно обозначает общее), а повышает ее, поскольку подразумеваемая связь достигается в ясности как целое. Это то целое, которое построено с помощью слов и только в словах становится данностью.

*Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
С. 616—618, 628*

2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

И. Г. ФИХТЕ

Эти лекции имеют свою цель — дать философскую картину современной эпохи. Философским же может быть названо только такое воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие. — Чистый эмпирик, который бы приступил к описанию эпохи, воспринял бы и изложил бы многие наиболее заметные ее явления, как последние представлялись ему в случайном наблюдении, не будучи уверенным в том, что он охватил их все, и не будучи в состоянии указать какую-либо их связь, кроме их существования в таком-то определенном времени. Философ, задавшийся таким описанием, установил бы независимо от всякого опыта понятие данной эпохи, которое, как понятие, не может быть дано ни в каком опыте, и представил бы те способы, посредством которых это понятие проявляется в опыте, в качестве необходимых явлений данной эпохи; в этом выяснении он вывел бы исчерпывающим образом явления из понятия, показав, как необходимость их взаимной связи вытекает из их общего понятия. Первый дал бы хронику эпохи, и лишь последний сделал бы возможной ее историю.

Прежде всего заметим: если задача философа — вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он вовсе не нуждается для этого ни в каком опыте; поскольку он — философ и строго держится в границах философии, он должен выполнять свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно а priori (как это обозначается искусственным термином); в применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии а priori охарактеризовать всю совокупность времени и всевозможные в нем эпохи...

Заметим еще, что всякая отдельная эпоха всей совокупности времени, о которой мы только что упоминали, есть основное понятие особого периода. Эти эпохи и основные понятия различных периодов могут быть вполне поняты лишь в общей взаимной связи и в своей связи со всей совокупностью времени. Отсюда ясно, что для того, чтобы правильно характеризовать хотя бы

одну только эпоху — в том числе и свою, философ должен совершенно а priori понять и как можно глубже проникнуть во всю совокупность времени и во все возможные эпохи его.

Это понимание всей совокупности времени, как и всякое философское понимание, в свою очередь, предполагает понятие единства этого времени, понятие наперед определенного, хотя и постепенно развивающегося заполнения этого времени, в котором каждый член обуславливается предыдущим, или, выражаясь короче, и общепринятым способом; такое понимание предполагает *мировой план*, который был бы вполне постижим в своем единстве и из которого можно было бы полностью вывести главные эпохи человеческой земной жизни и выяснить их происхождение и связь друг с другом. Этот мировой план есть понятие единства всей земной жизни человечества, главные эпохи этой жизни представляют упомянутые выше понятия единства отдельных периодов, — понятия, из которых должны быть выводимы явления каждой данной эпохи.

Мы имеем пред собой: прежде всего — понятие единства всей совокупности жизни, расчленяющееся на отдельные эпохи, понятия только рядом друг с другом и одна из другой; во-вторых, каждая из этих особых эпох есть в свою очередь понятие единства отдельного периода и выражается в многообразных явлениях.

...Именно в том и состоит сладчайшая награда философского рассмотрения, что, постигая все в общей связи и ничего не оставляя обособленным, оно признает все необходимым и потому благим и примируется со всем существующим, как оно существует, потому что оно должно быть таким ради высшей цели.

...Отдельные личности совершенно исчезают пред взором философа, и все сливаются для него в одну великую общину. Философская характеристика выражает каждую вещь в определенности и последовательности, какие никогда не могут быть достигнуты самими вещами вследствие вечных колебаний действительности; она не затрагивает поэтому личностей и, никогда не опускаясь до уровня портрета, представляет идеализированную картину. Полезны ли исследования такого рода, лучше будет предоставить судить вам самим, особенно после того, как вы познакомитесь уже с значительным их количеством; это будет уместнее, нежели наперед распространяться перед вами в похвалах им. Никто более философа не далек от той иллюзии, будто его время подвинется вперед в весьма заметной степени именно благодаря его стремлениям. Всякий, кому бог дал на это силы, конечно, должен всецело напрягать их к этой цели ради самого себя и ради того, чтобы закрепить их в потоке времени то место, которое ему предназначено. Но тем не менее время идет своим твердым, от вечности для него определенным шагом, и единичной силе здесь ничего не ускорить и не добиться насильно. Действенная роль принадлежит только всеобщему объединению и особенно сокровенно живущему вечному духу времен и миров.

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

Вникни в самого себя: отврати твой взор от всего, что тебя окружает и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом.

Уже при самом поверхностном самонаблюдении всякий заметит бросающуюся в глаза разницу между различными непосредственными определениями своего сознания, которые мы можем иначе назвать представлениями. А именно, одни из них являются нам, как всецело зависящие от нашей свободы, и нам невозможно думать, чтобы им соответствовало что-либо вне нас без нашего содействия. Наша фантазия, наша воля являются нам, как свободные. Другие определения познания мы относим, как к их образцу, к какой-то истине, которая должна утверждаться независимо от нас; и при условии, что они должны согласоваться с этой истиной, мы находим себя связанными в определении этих представлений. В познании, в отношении его содержания, мы не считаем себя свободными. Мы можем сказать кратко: одни из наших представлений сопровождаются чувством свободы, другие — чувством необходимости.

Неразумно подымать вопрос: почему зависящие от свободы представления определены именно так, а не иначе — ибо раз установлено, что они зависят от свободы, тем самым устранено всякое применение понятия основания; они таковы, потому что я их так определил, и если бы я их определил иначе, они и были бы иными.

Но вот вопрос, который действительно достоин размышления: каково основание системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости и самого этого чувства необходимости. Ответить на этот вопрос составляет задачу философии; и, я думаю, философия есть не что иное, как наука, которая решает эту задачу. Систему сопровождающихся чувством необходимости представлений называют иначе *опытом*, включая сюда опыт как внутренний, так и внешний. Поэтому философия, — чтобы выразить то же другими словами — должна показать основание всякого опыта.

Против сделанного только что утверждения есть лишь три возможных способа возражения. Либо кто-нибудь станет отрицать, что в сознании имеются представления, сопровождающиеся чувством необходимости и относимые к истине, долженствующей быть определенной без нашего содействия. Но таковой или отрицает вопреки тому, что сам он лучше знает, или же он устроен иначе, чем другие люди; в таком случае для него не существовало бы того, что он мог бы отрицать, да и самого отрицания, и мы могли бы, не входя в дальнейшие рассуждения, оставить его возражения без внимания. Либо кто-нибудь решится сказать, что этот вопрос не допускает ответа, что в этом отношении мы находимся в непреодолимом неведении и должны в нем пребывать. Вступить с ним в пререкания совершенно излишне. Он будет лучше всего опровергнут действительным ответом на вопрос, и ему не оста-

нется ничего, как только войти в оценку нашей попытки и указать, где и почему она ему кажется недостаточной. Наконец, кто-либо может заявить претензию по поводу названия и утверждать, что философия есть вообще нечто совсем другое или же есть еще нечто сверх указанного нами. Легко показать ему, что искони все сведущие люди считали философией именно указанное нами, что все, что он хотел бы выдать за нее, уже носит другие названия, что, если это слово должно обозначать что-либо определенное, оно должно обозначать как-раз определенную выше науку.

Однако мы не хотим пускаться в этот сам по себе бесплодный спор о словах, и поэтому мы с своей стороны уже давно отбросили это наименование и назвали науку, которая должна совершенно своеобразно решать указанную задачу, *наукоучением*. Итак, философия должна указать основание всякого опыта; ее объект, следовательно, необходимо лежит *вне всякого опыта*. Это положение имеет значение для всякой философии и действительно имело всеобщее значение до эпохи кантианцев и их фактов сознания, и, следовательно, внутреннего опыта.

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

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

Возможны, — в чем должно убедить настоящее исследование, — лишь эти две философские системы. Согласно первой системе, сопровождающиеся чувством необходимости представления, суть продукты предполагаемой в основе их интеллигенции; согласно последней — продукты предполагаемой в основе их вещи в себе. Если бы кто-либо вздумал отрицать это положение, то он должен был бы доказать либо, что кроме отвлечения существует еще какой-нибудь другой способ возвыситься над опытом, либо, что в сознании опыта встречаются более чем две названных составных части.

Что касается первого, то, как выясняется ниже, то, что должно почитаться интеллигенцией, в действительности встречается в сознании с другим предикатом, и, следовательно, не есть только результат отвлечения; но тем не менее обнаружится, что сознание

ее обусловлено отвлечением, хотя и естественным для человека.

Я отнюдь не отрицаю, что из обрывков этих разнородных систем можно составить некоторое целое, и что эта непоследовательная работа в действительности производилась весьма часто; но я отрицаю, чтобы при последовательном образе действий были бы возможны более, чем эти две системы.

...Между объектами,— мы намерены называть объектом философии выставленное той или другой философией основание объяснения опыта, так как он, по-видимому, существует только через нее и для нее,— между объектом идеализма и объектом догматизма существует замечательное различие в их отношении к сознанию вообще. Все, что я сознаю, называется объектом сознания. Существует три рода отношений этого объекта к представляющему. Объект является либо как впервые созданный представлением интеллигенции, либо как находящийся в наличности без ее содействия; и в последнем случае, как уже и качественно определенный, либо как преднаходимый лишь в своем бытии, в свойствах же своих подлежащий определению через свободную интеллигенцию.

Первое отношение соответствует чему-либо целиком вымышленному, с целью или без цели; второе — предмету опыта; третье — лишь одному единственному предмету, который мы намерены сейчас указать.

Именно, я могу свободно определить себя к тому, чтобы мыслить тот или другой предмет, например, вещь в себе догматиков. Но стоит мне отвлечься от содержания мысли и сосредоточиться только на самом себе, и я стану в этом предмете сам для себя предметом определенного представления. Что я являюсь себе определенным именно так, а не иначе, именно, как мыслящий и из всех возможных мыслей мыслящий, именно вещь в себе, это, согласно моему суждению, должно зависеть от моего самоопределения: я свободно сделал себя подобного рода объектом. Себя же самого в себе я не создал; но я вынужден наперед мыслить себя, как что-то подлежащее определению в самоопределении. Таким образом, я сам для себя объект, свойства коего при известных условиях зависят только от мысли, но бытие коего всегда должно предполагаться.

Вот это-то Я в себе * и составляет объект идеализма. Следовательно, объект этой системы действительно имеет место в сознании, как нечто реальное, не как вещь в себе,— отчего идеализм перестал бы быть тем, что он есть, и превратился бы в догматизм,— а как Я в себе; не как предмет опыта, ибо он не определен, а определяется исключительно мною, и без этого определения он есть ничто и без него вообще не существует,— а как нечто возвышающееся над всяким опытом.

Объект догматизма, напротив, принадлежит к объектам пер-

* Я избегал доселе этого выражения, чтобы не подать повода к представлению Я как о вещи в себе. Мои заботы оказались напрасными; поэтому теперь я принимаю его, ибо не вижу кого бы я должен был оберегать.

вого рода, к тем, которые целиком создаются свободным мышлением; вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью. В опыте она не встречается; ибо система опыта есть не что иное, как мышление, сопровождаемое чувством необходимости; и даже сам догматик, который, как и всякий философ, должен ее обосновать, не может выдавать ее за что-либо иное. Правда, догматик хочет упрочить за вещью в себе реальность, т. е. необходимость быть мыслимой в качестве основания опыта; и это удастся ему, если он докажет, что опыт действительно должен быть объяснен ею и без нее объяснен быть не может; но именно это-то и находится под вопросом, и нельзя предполагать то, что еще нуждается в доказательстве.

Итак, объект идеализма имеет перед объектом догматизма то преимущество, что его можно обнаружить в сознании не в качестве такого основания объяснения опыта, которое противоречило бы себе и превращало бы эту самую систему в часть опыта, а в качестве основания объяснения опыта вообще; напротив, последний (объект догматизма) должен быть почитаем не иначе, как за чистый вымысел, который ждет своей реализации впервые от успеха системы.

Это приведено только с целью содействия ясному пониманию различия обеих систем, но отнюдь не для того, чтобы извлекать отсюда выводы против последней системы. Что объект всякой философии, как основание объяснения опыта, должен лежать вне опыта, этого требует уже самая сущность философии, и это отнюдь не должно служить в ущерб никакой философии. Почему этот объект, кроме того, должен являться в сознании тем или иным определенным способом, этому мы еще не нашли никаких оснований...

Ни та, ни другая из этих систем не может прямо опровергать противную: ибо их спор есть спор о первом, не выводимом принципе; каждая из них, как только будет признан ее принцип, опровергает принцип другой; каждая отрицает все у противоположной, и у них нет ни одной общей точки, исходя из которой они могли бы прийти к взаимному пониманию и соглашению. Даже когда, казалось бы, они согласны в отношении слов какого-либо положения, каждая из них понимает их в различном значении.

Прежде всего, идеализм не может опровергнуть догматизма. Правда, первый имеет, как мы видели, то преимущество перед последним, что свое основание объяснения опыта, свободно действующую интеллигенцию, он может обнаружить в сознании. Факт, как таковой, должен признать наряду с ним и догматик, ибо в противном случае он делает невозможным дальнейший с собой разговор, но он превращает его, благодаря последовательному выводу из своего принципа в призрак и обман, и делает его, таким образом, непригодным в качестве основания объяснения другого факта, так как в его философии факт этот не может утверждать самого себя. Согласно ему все, что происходит в нашем сознании, есть продукт какой-то вещи в себе, следовательно, таково происхождение и наших предполагаемых оп-

ределений через свободу и самого предположения, что мы свободны. Это предположение вызвано воздействием вещи на нас, и этим же вызваны те определения, которые мы выводим из нашей свободы: мы только не знаем этого и потому не приписываем их какой-либо причине, и таким образом приписываем их свободе. Всякий последовательный догматик — неизбежно фаталист; он не отрицает того факта сознания, что мы считаем себя свободными, ибо это было бы противно разуму; но он доказывает из своего принципа ложность этого мнения. — Он совершенно отрицает самостоятельность Я, на которой строит свое учение идеалист, и делает его простым продуктом вещи, случайной принадлежностью (*Accidenz*) мира; последовательный догматик — неизбежно материалист. Он может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности Я; но это то самое, что он сам отрицает.

В равной мере и догматик не может опровергать идеалиста.

Принцип его, — вещь в себе, — есть ничто и не имеет как должен согласиться и сам защитник этого принципа, иной реальности, кроме той, которая ему принадлежит в его качестве единственного принципа объяснения опыта. Это доказательство идеалист сводит на нет тем, что объясняет опыт другим способом, и, следовательно, отрицает то самое, на чем строится догматизм. Вещь в себе становится чистой химерой; не остается более никакого основания, почему бы следовало допускать какую бы то ни было вещь в себе, а вместе с ней падает все догматическое здание.

Из сказанного следует вместе с тем абсолютная несовместимость обеих систем, ибо то, что вытекает из одной, упреждает выводы другой; вытекает, следовательно, неизбежная непоследовательность их смешения воедино. Повсюду, где предпринимались подобные попытки, части не подходили друг к другу и где-либо образовывался огромный пробел. Тот, кто вздумал бы усомниться в только что сказанном, должен был бы показать возможность подобного сочетания, которое есть непосредственный переход от материи к духу и наоборот, или, что совершенно то же, непосредственный переход от необходимости к свободе.

Раз обе системы, как это мы видели, в отношении умозрения кажутся равноценными, обе не уживаются друг с другом, но и ни одна не может ничего поделать с другой, — то возникает интересный вопрос, что же могло бы побудить того, кто это видит, — а увидеть это так легко — предпочесть одну систему другой, и почему скептицизм, как совершенный отказ от решения поставленной проблемы, не получает всеобщего распространения.

Спор между идеалистом и догматиком, собственно, сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я, или, наоборот, самостоятельность Я — самостоятельности вещи. Что же заставляет разумного человека высказаться предпочтительно за то или другое?

Философ не находит в изложенной точке зрения, на которую он необходимо должен встать, чтобы быть философом, и на кото-

рую человек рано или поздно встанет даже без умышленного содействия при дальнейшем развитии своего мышления, — философ не находит в ней ничего, кроме того, что он должен представить себе, что он свободен и что вне его существуют определенные вещи. Остановиться на этой мысли человеку невозможно; мысль о представлении, которое есть только представление (*Vorstellung*), есть половинчатая мысль, отрывочный клочок мысли; нужно примыслить еще что-то, чтобы соответствовало ему независимо от процесса представления (*Vorstellen*). Другими словами: представление не может существовать одно, само по себе; лишь в связи с чем-либо другим оно есть нечто, само по себе оно — ничто. Эта необходимость мысли и приводит от указанной точки зрения к вопросу; каково основание представлений или, что совершенно одно и то же, что им соответствует?

Конечно, могут уживаться друг с другом представления о самостоятельности Я и о самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность того и другого. Лишь что-либо одно может быть первым, изначальным, независимым; второе уже тем самым, что оно второе, становится необходимо зависимым от первого, с которым оно должно быть поставлено в связь.

Что же из двух должно быть понимаемо, как первое? Из разума нельзя почерпнуть никаких оснований для решения вопроса; ибо речь идет не о включении какого-либо члена в ряд, для чего только и достаточно разумных оснований, но о начале целого ряда, которое, как абсолютно первый акт, зависит исключительно от свободы мышления. Оно определяется поэтому через произвол, но так как и решение произвола должно все-таки иметь какое-нибудь основание, то через *склонность и интерес*. Поэтому последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов.

Высший интерес, основание всех остальных интересов — есть наш *интерес к нам самим*. Так у философа. Не терять свою самость (*Selbst*) в рассуждениях, а сохранять ее и утверждать — вот интерес, который незаметно руководит всем его мышлением. Есть две ступени развития человечества; и пока последняя ступень не станет всеобщей в ходе развития нашего рода, есть два основных вида людей. Одни, еще не возвысившиеся до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности, находят самих себя лишь в представлении вещей; они обладают лишь этим рассеянным, к объектам прикрепленным и из их многообразия вычитываемым самосознанием. Только через вещи, как от некоего зеркала, отображается для них их образ; если лишить их вещей, вместе с ними теряется и их собственное «я», ради самих себя они не могут отказаться от веры в самостоятельность вещей; ибо сами они существуют лишь вместе с ними. Всем, что они суть, они стали воистину через внешний мир. Кто на самом деле есть только продукт вещей, тот никогда не увидит себя иначе, и он будет прав до тех пор, пока он говорит исклю-

чительно о себе и себе подобных. Принцип догматиков есть вера в вещи ради них самих; следовательно, эта косвенная вера в свое собственное рассеянное и на объектах покоящееся «я».

Тот же, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что находится вне его,— а это можно достигнуть, лишь сделав себя чем-либо независимо от всего, через самого себя,— тот не нуждается в вещах в качестве опоры для своего «я» и не может пользоваться ими, потому что они упраздняют и обращают в пустой призрак эту самостоятельность. Я, которым он обладает и которое его интересует, уничтожает эту веру в вещи; он верит в свою самостоятельность из склонности, стоит за нее со страстью. Его вера в самого себя непосредственна.

Этот интерес объясняет также ту страстность, которая обычно примешивается к защите философских систем. Догматик в самом деле подвергается опасности потерять сам себя вследствие нападения на его систему; однако он безоружен против этого нападения, потому что в глубине его собственного существа есть нечто такое, что действует заодно с нападающим; он защищается поэтому со страстью и озлоблением. Идеалист, напротив, не может удержаться от того, чтобы не взирать на догматика с некоторым пренебрежением, потому что последний не может сказать ему ничего такого, что бы не было ему давно известно и отвергнуто им, как ошибочное; ибо, к идеализму восходят, если не через самый догматизм, то, во всяком случае, через расположение к нему. Догматик горячится, перевирает и стал бы преследовать, если бы имел на то власть; идеалист хладнокровен и не прочь высмеять догматика.

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

Можно доказывать догматику недостаточность и непоследовательность его системы, о чем мы сейчас и поведем речь; его можно приводить в замешательство и тревожить со всех сторон; но нельзя его убедить, потому что он не может спокойно и хладнокровно слушать и исследовать то, чего он безусловно не выносит. Философом — если идеализм должен оказаться единственной истинной философией,— философом нужно родиться, нужно быть к тому воспитанным и самого себя воспитать; но никакое человеческое искусство не способно сделать философом. Поэтому и настоящая наука надеется найти немного прозелитов, среди уже сложившихся людей; если ей позволительно вообще надеяться, то она надеется более на молодое поколение, чьи природные силы еще не погублены дряблостью нашего века.

*Фихте И. Г. Первое введение в науку-
учение // Избранные сочинения. М.,
1916. Т. I. С. 413—424*

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

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

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

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

Ибо если философ хочет распространить свой взгляд на предшествующие философские учения и дать интересные характеристики других систем, то помимо его собственной философии у него должен быть неистраченный запас гения, избыток духа, выходящего за пределы собственной системы,— все то, что встречается крайне редко. Поэтому-то подобные вводные обзоры предшествующих философий недостаточны и неудовлетворительны. Они придерживаются лишь ближайшего — либо стремятся абстрагироваться от всего предшествующего, причем вследствие невозможности подобной абстракции, как о том уже говорилось, неизбежно всплывают реминисценции или опровержения других систем, либо пытаются опровергнуть или уничтожить непосредственно предшествующую систему, очистить и подвергнуть ее критике, примыкая к ней полностью или частично. Этот метод совершенно недостаточен и неудовлетворителен, ибо одна философская система опирается на другую, для понимания одной неизменно требуется знание другой, предшествующей ей, и все философии образуют одну связную цепь, знание одного звена которой неизменно требует знания другого...

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

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

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

Скептицизм отрицает всякое знание, всякую философию.

*Пантеизм*³⁰ объявляет все вещи *одним и тем же*, бесконечным единством без всякого различия. У него только *одно* познание — высшего тождества $a = a$, то есть негативное познание бесконечного.

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

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

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

Шлегель Ф. Развитие философии в двадцати книгах // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. 2. С. 103—105

Г. В. ПЛЕХАНОВ

Что такое «материализм в обще-философском смысле»?

Материализм есть прямая противоположность *идеализма*. Идеализм стремится объяснить все явления природы, все свойства материи теми или иными свойствами духа. Материализм поступает как раз наоборот. Он старается объяснить психические явления теми или другими свойствами *материи*, той или другой организации человеческого или вообще животного тела. Все те философы, в глазах которых первичным фактором является *материя*, принадлежат к лагерю *материалистов*; все же те, которые считают таким фактором дух, — *идеалисты*. Вот все, что можно сказать о материализме вообще, о «материализме в обще-философском смысле», так как время возводило на его основном положении самые разнообразные надстройки, которые придавали материализму одной эпохи совершенно иной вид сравнительно с материализмом другой.

Материализм и идеализм исчерпывает важнейшие направления философской мысли. Правда, рядом с ними почти всегда существовали те или другие *дуалистические системы*, признававшие *дух* и *материю* за отдельные, самостоятельные *субстанции*. *Дуализм* никогда не мог ответить удовлетворительно на неизбежный вопрос о том, каким образом эти две отдельные субстанции, не имеющие между собою ничего общего, могут влиять одна на другую. Поэтому наиболее последовательные и наиболее глубокие мыслители всегда склонялись к *монизму*, т. е. к объяснению явлений с помощью *какого-нибудь одного основного принципа* (*топос* по-гречески значит единый). Всякий последовательный *идеалист* есть монист в такой же степени, как и всякий последовательный *материалист*. В этом отношении нет никакой разницы, например, между Берклеем и Гольбахом. Один был последовательным *идеалистом*, другой не менее последовательным *материалистом*, но и тот и другой одинаково были *монистами*; и тот и

другой одинаково хорошо понимали несостоятельность *дуалистического*, до сих пор едва ли не наиболее распространенного, *миросозерцания*.

В первой половине нашего столетия в философии господствовал *идеалистический* монизм; во второй половине его в *науке*, — с которой тем временем совершенно слилась *философия*, — восторжествовал *материалистический* монизм, далеко, впрочем, не всегда последовательный и откровенный.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избранные философские произведения. В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 509—510

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

ПОНЯТИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

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

Можно было бы ответить: «Ведь это общее рассуждение с таким же правом применимо не только к другим наукам, но также и к самой христианской религии», ведь и относительно последней можно было бы находить противоречивым, «что существует история этой религии, как и история других наук. Значит, было бы излишне рассматривать это рассуждение, взятое само по себе; ибо оно непосредственно опровергается уже тем фактом, что существуют такие истории». Но для того чтобы точнее уразуметь смысл вышеуказанного противоречия, мы должны провести различие между историей внешних судеб религии или науки и историей самой религии или науки. И, далее, нужно принять во внимание, что с историей философии, вследствие особенного характера ее предмета, дело обстоит иначе, чем с историей других областей. Сразу ясно, что вышеуказанное противоречие может быть приписано не внешней истории, а лишь внутренней истории, истории самого содержания. Христианство имеет историю его распространения, судеб его исповедников и т. д.: и так как оно организовало свое существование и придало себе определенный строй в виде церкви, то последняя сама есть такое внешнее существование, приходящее в соприкосновение с многообразнейшими временными

явлениями, переживающее многообразные судьбы и имеющее по существу своему историю. Что же касается самого христианского учения, то оно, правда, как таковое, тоже имеет историю; но оно необходимо прошло в короткое время весь путь своего развития и получило свою определенную формулировку. И это древнее исповедание веры признавалось во все времена истинным и еще и ныне должно неизменно признаваться таковым, хотя бы это признание оказывалось теперь только видимостью, и слова этого исповедания — лишь произносимой устами пустой формулой. Дальнейшая же история этого учения содержит в себе двоякого рода вещи: во-первых, многообразные добавления и отступления от этой твердо установленной неизменной истины и, во-вторых, борьбу с этими заблуждениями, очищение оставшейся основы от добавлений и возвращение к ее первоначальной простоте.

Внешнюю историю имеют не только религия, но и другие науки, и между прочим также и философия. Последняя имеет историю своего возникновения, распространения, расцвета, упадка, возрождения: историю ее учителей, покровителей, противников и гонителей, равно как и историю внешних отношений, чаще всего между нею и религией, а иногда также и отношений между нею и государством. Эта сторона ее истории также дает повод к интересным вопросам и, между прочим, к следующему: если философия есть учение об абсолютной истине, то в чем объяснение того явления, что она, как показывает ее история, представляет собою достояние весьма небольшого в общем числа отдельных лиц, особых народов, особых эпох? Подобным же образом и относительно христианства — представляющего собою истину в гораздо более всеобщей форме, чем эта же истина в философской форме, — выдвигалось такого рода затруднение: нет ли, спрашивали, противоречия в том, что эта религия возникла так поздно и оставалась так долго и даже еще и теперь остается ограниченной особыми народами? Но эти и подобные им вопросы носят уже гораздо более специальный характер и не зависят поэтому лишь от вышеуказанного общего противоречия. Лишь после того как мы ближе познакомимся со своеобразным характером философского познания, мы получим возможность заняться теми сторонами, которые больше связаны с внешним существованием и внешней историей философии.

Что же касается сравнения истории религии с историей философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изъемлется из области истории. Содержание же христианства, которое есть истина, оставалось, как таковое, неизменным и не имеет поэтому дальше никакой или почти никакой истории*. Относительно религии вышеуказанное противоречие поэтому отпадает со стороны того основного определения, благодаря которому оно есть христианство. Заблуждения же и добавления не представляют затруднения; они являются чем-то

* См.: *Marheineke*. Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin, 1823. §§ 133—134.

изменчивым и суть по природе своей совершенно исторические явления.

Другие науки, правда, имеют историю также и со стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, может быть, большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; напр., элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Евклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии.

1. Обычные представления об истории философии.

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

а. История философии как перечень мнений.

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь

случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии, — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии *мнениями*; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. Такой взгляд приходится выслушивать не только от людей, признающих свое невежество в философии (они признаются в нем, ибо походящему представлению это невежество не мешает высказывать суждения о том, что, собственно, представляет собою философия, — каждый, напротив, уверен, что он может вполне судить о ее значении и сущности, ничего не понимая в ней), но и от людей, которые сами пишут или даже написали историю философии. История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

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

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

Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принад-

лежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сушая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание, посредством понятий, а не *мнение* и не *тканье* паутины мнений.

Дальнейший, собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаем в ней *лишь* о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается. Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина — это то слово, услышав которое, отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречается здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру, основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что согласно этому притязанию лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый разум выступал, с одной стороны, против религиозной веры во имя и в силу мыслящего разума, и вместе с тем он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противовес последнему внутреннее чаяние, чувство и делает, таким образом, субъективное масштабом, указывающим, что именно должно быть признано, делает именно этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей.

Если мы желаем начать наше рассуждение с того представления, которое сразу приходит нам на ум, то мы не можем не упомянуть в истории философии об этом взгляде. Последний представляет собою вывод, проникший во всеобщее образование; он является одновременно и укоренившимся мнением, и подлинным признаком нашего времени; он является тем принципом, на котором люди объединяются и познают друг друга, той предпосылкой, которая предполагается окончательно установленной и кладется в основание всех других научных исследований. В теологии учением христианства признается не столько церковное исповедание веры,

сколько то более или менее собственное христианское учение, которое каждый изготавливает для своего употребления, причем один руководится одним убеждением, а другой — другим. Или мы часто видим, что теологическим исследованиям придается исторический характер, так как полагают, что интерес теологической науки заключается в том, что она знакомит нас с различными мнениями; и одним из первых плодов этого знакомства должно быть уважение ко всем убеждениям, отношение к ним как к чему-то такому, что каждый должен решать сам для себя. От цели познания истины тогда, разумеется, отказываются. Этот разум и его философия требуют, правда, со стороны субъективности, как первейшего и абсолютно существенного условия, наличия в познании собственного убеждения познающего. Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенностях субъекта, или оно основывается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть *мнение*.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения (*δόξα*) науке (*ἐπιστήμη*). Это — та же противоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии; в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это было сказано высокомерно-пренебрежительно и означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше и речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». Кто высказывается таким образом, тот действительно отошел от познания истины. Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого — особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня внешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, напр., Теннеман,

то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина. Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся предрассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в непосредственном *восприятии и созерцании*, — ни во внешне чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), — а лишь посредством работы мысли.

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

Но, с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно, при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу *ego homuncio* (я, маленький человечек) желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это оправдание, «что философия есть подлинная наука и какая-либо одна из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, I,

8 и сл.) дает в высшей степени неряшливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикурец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы согласно этому взгляду полем битвы, сплошь усеянным мертвыми костями,— царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы, скорее, сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

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

*с. Объяснительные замечания
относительно различия философских систем.*

Во всяком случае, совершенно верно и является достаточно установленным фактом, что существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна,— таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера инстинкта разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». Таково обычное и как будто правильное рассуждение трезвой мысли. Но что касается трезвости мысли, этого ходячего словечка, то относительно нее мы знаем из повседневного опыта,

что, когда мы трезвы, мы одновременно с этим или же скоро после этого испытываем чувство голода. Вышеуказанная же мысль обладает особым талантом и ловкостью, и она от своей трезвости не переходит к голоду и к стремлению принять пищу, а чувствует себя и остается сытой*. Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения и не насыщается рассуждениями, подобно вышеприведенному.

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте** сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

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

В этом размышлении мы исходим, разумеется, из того воззрения, что философия имеет своей целью постигать истину посредством мысли, в понятиях, а не познавать то, что нечего познавать, или что, по крайней мере, подлинная истина недоступна познанию, а доступна последнему лишь временная, конечная истина (т. е.

* [Здесь у Гегеля непереводаемая игра слов: «Nüchternheit» означает на немецком языке: трезвость и пустой желудок.]

** Ср. Hegels Werke. T. VI. § 13. С. 21—22.

истина, которая вместе с тем есть также и нечто не истинное). Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. Деяния, которыми занимается история философии, так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой — другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

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

Л. ФЕЙЕРБАХ

Заслуга критической философии состоит в том, что она с самого начала рассматривала историю философии с философской точки зрения, видя в ней не перечень всевозможных, к тому же в большинстве случаев странных, даже смехотворных, мнений, а, наоборот, делая критерием ее содержания «разумный философский смысл» (см. Рейнгольд. О понятии истории философии в статьях Фюллеборна по истории философии, т. I, 1791, стр. 29—35). Различные философские системы она выводила при этом не из антропологических или каких бы то ни было других внешних причин, а из внутренних законов познания и, определяя их в этом отношении как данные а priori, постигала разумно-необходимые формы духа (сравни: Громанн. О понятии истории философии, 1797, стр. 29—103) или видела в идее философии по крайней мере общую цель систем при их рассмотрении и изложении Теннеманн, т. I, ст. XXIX, § 15). Но эта точка зрения была сама по себе еще недостаточной и ограниченной, так как некая определенная идея философии, ограниченная узкими рамками, считалась истинной и поэтому целью, реализацию которой философы якобы искали более или менее успешно. *Предел* разума, который Кант фиксировал представлением пресловутой «вещи в себе», был критерием рассмотрения и оценки философских систем. Вот почему Теннеманн — главный представитель этой точки зрения — в своем понимании и оценке систем так односторонен, однообразен и скучен. И как раз там, где речь идет о новых системах, его критика не является оригинальной: повторяются те же самые объяснения, основания и возражения. И хотя он местами дает себя увлечь «божественным энтузиазмом» философии, прорывающим пределы ограниченности, но лишь на короткие мгновения, а затем снова появляется навязчивая идея о границах разума, который никогда не

достигает в-себе-бытия, и мешает ему и читателю [по-настоящему] желать познания.

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

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

Поэтому Гегелю удалось рассмотреть историю философии, не теряя из поля зрения ни единства идеи в различных системах, ни различия и особенности их. Его исходная идея столь же мало является неопределенной, амальгамированной, снимающей различия, как и ограниченной, исключительной и нетерпимой, так что

он должен был совершить насилие с помощью оков некоторых абстрактных понятий и формул над особенным, чтобы приспособить его к этой идее. Она содержит в себе самый принцип беспрепятственного, свободного развития и обособления; ее основным положением является не «я живу и даю жить», а «я живу, давая жить». Ее определения имеют такой универсальный, такой эластичный и одновременно проникающий характер и столь же большую пассивность, как и активность, что они не только не сводятся к индивидуальности каждого предмета, но, наоборот, объединяют в себе и воспринимают каждую особенность, не нарушая ее самостоятельности. Если мы где-либо и найдем дисгармонию между историческим предметом и понятием и изложением его, которое дает Гегель, то ее основой является не сам принцип, а тот всеобщий предел, который может лежать в индивидууме между идеей и ее осуществлением...

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

увидит саму абсолютную идею, как она развивается внутри самой себя, в элементе чистого мышления.

Хотя сам по себе процесс развития истории философии является необходимым, независимым от внешних условий процессом развития идей и хотя история философии сама есть не что иное, как преходящее разворачивание вечных, внутренних самоопределений или различий абсолютной идеи, однако одновременно она находится в неразрывной связи с мировой историей. Философия отличается от остальных образов духа только тем, что она понимает истинное, абсолютное как мысль или в форме мысли. Тот же дух и содержание, которое выражается и представляется наглядно в элементе мышления как философия одного народа, содержится и выражается также в религии, искусстве, политическом состоянии, но в форме фантазии, представления, чувственности вообще. Отношение философии к остальным образам духа и наоборот нужно поэтому мыслить себе, руководствуясь не пустым представлением влияния, а, напротив, категорией единства. «Мыслящее постижение идеи есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и данное время выражают лишь данную форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень является, напротив того, спустя много веков у другого народа» (т. I, стр. 47). «Но каждая система философии именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ограниченность» (стр. 59).

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

Чтобы заниматься физиологией с чистой совестью, надо держиваться того, что органы чувств — вовсе не явления в духе идеалистической философии: будь они таковы, они не могли бы служить причиной! Итак, требуется по крайней мере сенсуализм в качестве направляющей гипотезы, если не эвристического принципа... Как?! Иные утверждают ведь, что весь внешний мир — творение наших органов чувств! Но тогда сами органы были бы ... творением наших органов чувств! На мой взгляд, это основательная *reductio ad absurdum**: при условии, что понятие *causa sui*** есть нечто основательно-абсурдное. Итак, внешний мир — это не творение наших органов чувств?..

Порой еще попадаютса безобидные поборники самонаблюдения, полагающие, что существует нечто «непосредственно достоверное», — например, «я думаю» или (в чем заключалось суевение Шопенгауэра) «я хочу», — так, как если бы познание получало здесь свой предмет в чистом и голом виде, — «вещь в себе» — и ни субъект, ни объект не вносили сюда своего обмана. Но я не устану повторять: и «непосредственная очевидность», и «абсолютное познание», и «вещь в себе» заключает в себе *contradictio in adjecto****, пора, наконец, расстаться с соблазном слов. Пусть народ думает, что познание — всезнание, но философ обязан сказать себе: анализируя процесс, выражаемый суждением «я мыслю», я получаю целый ряд дерзких утверждений, обосновать которые затруднительно или же совсем невозможно: например, что это — я, кто думает, что вообще должно быть нечто думающее, что мышление есть деятельность, действие такого-то существа, которое мыслится как причина, что есть «я» и наконец, что твердо известно, что следует именовать словом «мыслить», и что я знаю, что такое «мышление». Ибо ведь если я еще не решил для себя все это, то как же мне установить, «мышление» ли то, что совершается, а, скажем, не «воление», не «чувствование»? Довольно: «я мыслю» предполагает *сопоставление* моего состояния в определенный момент с иными известными мне по себе состояниями и установление того, что же такое именно это состояние, — ввиду такой своей соотнесенности с иным «знанием» это суждение во всяком случае лишено для меня «непосредственной достоверности»... Итак, вместо «непосредственной достоверности» — пусть себе верует в нее народ — в руках философа оказывается целый ряд метафизических вопросов, по сути дела, обращенных к совести интеллекта: «Откуда у меня понятие мышления? Почему я верю в причину и следствие? Что дает мне право говорить о «Я», тем более о «Я» — причине и наконец о «Я» как причине мыслей?» Кто в наши дни решается незамедлительно отвечать на подобные мета-

* — сведение к нелепости (лат.).

** — причина себя (лат.).

*** — противоречие в определении (лат.).

физические вопросы, ссылаясь на своего рода познавательную *интуицию*, — вроде человека, говорящего: «Я мыслю и знаю, что это по меньшей мере истинно, реально и очевидно», — для того философом приготовлены — усмешка и два вопросительных знака. «Милостивый государь, — намекнет ему философ, — невероятно, чтобы вы не ошибались, ну да почему непременно говорить об истине?»...

Философы о воле рассуждают, словно это самая известная вещь на свете, а Шопенгауэр так даже дал понять, что мы одну волю, собственно, и знаем, знаем целиком и полностью, без вычетов и прибавлений. А мне все думается, что Шопенгауэр и в этом случае просто поступил так, как поступают вообще все философы, — просто перенял и раздул расхожее, «популярное» суждение, предрассудок. Мне кажется, что «воление» есть нечто *сложное* и что только как слово оно составляет единство, — вот в этом самом единстве и заключено популярное предубеждение, которое и одержало верх над философами, — как всегда не слишком бдительными. Итак, давайте будем поосторожнее, станем «нефилософичными» — и скажем: во всяком волении, во-первых, содержится не одно чувство, — и чувство состояния, из которого мы исходим, и чувство другого состояния, к которому мы стремимся, затем чувство того, что мы от одного уходим, к другому идем, затем еще сопровождающее все это мышечное чувство, которое, как только мы начинаем «волить», тотчас же заводит свою игру — по привычке, даже если мы и не двигаем руками и ногами. А коль скоро надо признать, что чувство (и не одно) — составная часть воли, то, во-вторых, необходимо признать такой частью и мышление. В каждом волевом акте наличествует мысль — она командует всем, — и только не надо думать, что удастся отделить эту мысль от «воления», словно тогда в остатке оказалась бы сама «воля!» В-третьих, воля — это не только комплекс чувств и мышления, но прежде всего *аффект* — именно аффект «командования». «Свобода воли», как это называют, в сущности и есть аффект превосходства — над тем, кто обязан подчиниться: «Я свободен, «он» должен повиноваться», — такое сознание скрывается в любом волевом акте, вместе со всем тем, без чего немыслимо состояние человека, отдающего приказы, — напряженное внимание, устремленный вперед взгляд — он фиксирует цель, безусловность оценивания: «Сейчас необходимо одно это (а не что-либо еще)», внутренняя уверенность, что приказу подчинятся... Человек волит — он повелевает чему-то в себе, а это «что-то» повинуется — или считается, что повинуется. А теперь обратим внимание на самое занятное в воле — сугубой многосложности, которую народ только лишь обозначает одним словом: поскольку в конкретном случае мы же сами и повелеваем, и повинуемся, а повинуюсь, испытываем чувство принуждения, — нас тянут, влекут, притесняют, мы противодействуем и сдвигаемся с места, что обычно начинается немедленно после волевого акта; поскольку, далее, мы привыкли переступать через эту двойственность с помощью синтетического понятия

«Я», привыкли обманываться на сей счет, то за «волеием» тянется целая цепочка ошибочных умозаключений и, следовательно, ложных оцениваний самой воли,— в итоге волящий добросовестно полагает, что воли *достаточно* для совершения действий. Поскольку же в подавляющем большинстве случаев воля изъяснялась лишь тогда, когда с полным правом можно было *ожидать*, что приказ возымеет действие, а именно что повелению будут повиноваться, то сложившееся впечатление перешло в чувство — в чувство, будто *действие* наступает с *необходимостью*; короче говоря, изъясляющий волю весьма уверенно полагает, что воля и действие как-то связаны и едины, он и сам успех дела, исполнение волевого намерения, записывает на счет воли, испытывая при этом чувство власти, растущей, множащейся,— неперенное следствие успеха вообще. «Свобода воли» — эти слова обозначают то умноженное состояние удовольствия, какое испытывает волящий: он повелевает и он же отождествляет себя с исполнителем, он и торжествует над всеми препятствиями и пользуется плодами побед, но только про себя заключает, что это его воля сама преодолевает любое сопротивление. Таким образом, волящий, отдающий повеления, множит чувство удовольствия за счет его же собственных возымевших успех исполнительных органов, послушных ему «низших волей», или низших душ,— ведь наше тело лишь социальное строение из множества душ. *L'effet c'est moi*: происходит то же самое, что и в любом благоустроенном, благоденствующем общезжитии,— правый класс отождествляет себя с успехами общества в целом. Воля — это просто повеление и повинование на основе, как сказано, общественной постройки множества «душ», — причина, почему философу следовало бы настаивать на том, чтобы уже волю как таковую рассматривали под углом зрения морали — морали, понятой как учение об отношениях господства, в условиях которых возникает феномен «жизни»...

На какую философскую позицию ни становись, в наши дни с любого места видно: мир, в котором мы (как полагаем) живем, *ошибочен*, и это самое прочное и надежное, что еще способен схватывать наш взгляд,— мы находим основание за основанием в подтверждение этого, и они готовы увлечь нас — побудить нас строить предположения относительно начала обмана, что заключен в самой «сущности вещей». Однако кто винит во лживости мира само наше мышление, следовательно, «дух», — таков почетный выход из положения, к какому прибегает, сознательно или бессознательно, всякий *advocatus dei*, — кто считает, что этот мир вместе с временем, пространством, формой и движением неверно *раскрыт* мышлением, тот обладает по меньшей мере достаточным поводом проникнуться наконец недоверием к самому мышлению: не оно ли играло с нами самые скверные шутки? И кто поручится, что и сейчас оно не продолжает все то же самое? Говоря вполне серьезно: есть нечто трогательное в невинности мыслителей, нечто внушающее благоговейные чувства, позволяющее им даже и сегодня обращаться к сознанию с просьбой давать

честные ответы,— например, реально ли оно и отчего столь решительно отодвигает оно подальше от себя внешний мир, и т. д. и т. п. Вера в «непосредственную достоверность» — это *моральная* наивность, делающая честь нам, философам,— но не пора ли быть *не только* моральными личностями! Отвлекаясь от морали, эта самая вера — глупость, которая не делает нам чести! В обществе чрезмерная недоверчивость, может быть, и считается признаком «дурного характера», а тогда относится к неразумным сторонам поведения,— однако здесь, когда мы между собой, по ту сторону гражданского мира с его «да» и «нет», что может помешать нам быть неразумными, нерасчетливыми и говорить так: у философа как существа, которое до сих пор водили за нос как никого на целом свете, у этого философа есть право на «дурной характер», сегодня его *долг* в том, чтобы не доверять, чтобы злобно коситься, выглядывая из каждой бездны подозрения... Простите мне шутку — и мрачный оборот речи и сумрачную карикатуру: сам я давно уже иначе сужу об обмане, об обманутости и всегда готов дать пару тычков слепой ярости, с которой философ противится тому, чтобы быть обманутым. Почему бы и *нет*? Что истина ценнее видимости,— простой моральный предрассудок, вообще самая бездоказательная гипотеза, какая только есть на свете. Признайтесь хотя бы в следующем: иначе, чем на почве точек зрения, перспектив, соответствующих оценок и кажимостей, жизни на земле вообще не было бы, а если совсем упразднить «кажущийся мир», как того требуют добродетельное вдохновение и недалекость некоторых философов, то,— предположим, что *вы* способны на это,— от вашей «истины» не останется и следа! Да и вообще что принуждает нас допускать сущностную противоположность «истинного» и «ложного»? Разве не достаточно признать различные степени кажимости — как бы более светлые и более темные тени и общий колорит видимости, различные *valeurs*, говоря языком живописцев? Почему бы миру, который *как-то затрагивает нас*, и не быть фикцией? А если кто спросит: «Так должен же быть и ее создатель?» — то отчего бы не ответить ему ясно и понятно: «Почему?» Вот и это «вот и это», может быть, тоже фикция? Так разве не позволительно отнестись несколько иронически и к субъекту и к предикату с объектом? Разве не стоит философу чуть-чуть подняться над слепой верой в грамматику? Гувернанткам наше почтение, но не пора ли философии отрешиться от веры гувернанток?..

Положим, что нет ничего реально «данного», помимо нашего мира влечений и страстей, что ни до какой «реальности» мы не можем ни возвыситься, ни опуститься, кроме реальности наших влечений,— наше мышление есть ведь всего лишь соотношение влечений,— так разве не вправе мы попробовать и все-таки задать вопросом, не *достаточно* ли такой «данности» для того, чтобы на основе ей подобных понять все же и так называемый механический (или «материальный») мир? Я хочу сказать — понять его не как обман, «кажимость», «представление» (по Беркли и Шопен-

гауэру), но как отмеченный той же самой степенью реальности, что и сам аффект, как более примитивную форму мира аффектов, в котором заключено в могучем единстве все то, что впоследствии в органическом процессе разветвляется и слагается в формы (и неудивительно, что ослабляется, изнеживается), — как некий вид инстинктивной жизни, где любые органические функции, включая саморегулирование, и ассимиляцию, и питание, и выделение, и обмен веществ, синтетически связано и слито, — как некую *праформу* жизни?.. В конце концов, нам не просто дозволено попробовать, — этого даже требует совесть *метода*. Не принимать множественность причинных зависимостей, пока в попытке обойтись одним типом не дойдешь до крайней черты (до бессмыслицы, если будет позволено так выразиться), — вот мораль метода, от которой в наши дни нельзя быть свободной: вытекает «из определения», как сказал бы математик. Вопрос, в конце концов, таков: действительно ли мы признаем волю *действующей* причиной? — если да, — а, в сущности, верить в *это* означает верить в причинную зависимость как таковую, — то мы *обязаны* попробовать гипотетически положить причинность воли как единственную причинную зависимость. «Воля», естественно, может воздействовать лишь на «волю», — не на «вещество» (например, на нервы): довольно, необходимо рискнуть и гипотетически предположить, не воздействует ли «воля» на «волю» всякий раз, когда констатируется воздействие, не состоит ли все механическое в воздействии воли, если только тут действует сила, то есть именно сила воли... Предположив, наконец, что нам удалось бы объяснить всю нашу инстинктивную жизнь как разветвление одной основной формы воли — именно воли к власти, в чем и заключается мой тезис; предположив, что все органические функции можно свести к такой воле к власти, тем самым решив и проблему зачатия и питания, — это *одна* проблема, — то тем самым мы получили бы право однозначно определить *всякую* действующую силу: все — *воля к власти*. Мир во взгляде изнутри, мир, определенный и обозначенный по своему «интеллигибельному характеру», — он был бы «волей к власти», и более ничем...

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 131—133, 142—143

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Политические теории, да и всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ. Мы не будем говорить о мыслителях, занимавшихся специально политическою стороною жизни. Их принад-

лежность к политическим партиям слишком заметна для каждого: Гоббс был абсолютист, Локк был виг, Мильтон — республиканец, Монтескьё — либерал в английском вкусе, Руссо — революционный демократ, Бентам — просто демократ, революционный или неревolutionный, смотря по надобности; о таких писателях нечего и говорить. Обратимся к тем мыслителям, которые занимались построением теорий более общих, к строителям метафизических систем, к собственно так называемым философам. Кант принадлежал к той партии, которая хотела водворить в Германии свободу революционным путем, но гнушалась террористическими средствами. Фихте пошел несколькими шагами дальше: он не боится и террористических средств. Шеллинг — представитель партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях, желавшей восстановить феодальное государство, разрушенное в Германии Наполеоном I и прусскими патриотами, оратором которых был Фихте. Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины. Мы говорим не то одно, чтобы эти люди держались таких убеждений, как частные люди, — это было бы еще не очень важно, но их философские системы насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем. Говорить, будто бы не было и прежде всегда того же, что теперь, говорить, будто бы только теперь философы стали писать свои системы под влиянием политических убеждений, — это чрезвычайная наивность, а еще наивнее выражать такую мысль о тех мыслителях, которые занимались в особенности политическим отделом философской науки.

Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Избранные философские сочинения. М., 1951. Т. 3. С. 163—164

А. И. ГЕРЦЕН

Ничего не может быть ошибочнее, как отбрасывать прошедшее, служившее для достижения настоящего, будто это развитие — внешняя подмостка, лишенная всякого внутреннего достоинства. Тогда история была бы оскорбительна, вечное заклание живого в пользу будущего; настоящее духа человеческого обнимает и хранит все прошедшее, оно не прошло для него, а развилось в него; бывшее не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем; проходит одно ложное, призрачное, несущественное; оно, собственно, никогда и не имело действительного бытия, оно мертворожденное, — для истинного смерти нет. Недаром дух человеческий поэты сравнивают с морем: он в глубине своей бережет все богатства, однажды упавшие в него;

одно слабое, непереносимое едкости соленой волны его, распускается бесследно.

Итак, для того, чтобы понять современное состояние мысли, вернейший путь — вспомнить, как человечество дошло до него, вспомнить всю морфологию мышления — от непосредственного, бессознательного мира с природой, предшествовавшего мышлению, до раскрывающейся возможности полного и сознательного мира с собой. С самого начала нам придется восстановить те шаги, которых след почти утерялся, ибо человечество не умеет беречь того, что делало без мысли: инстинктуальное остается у него в памяти, как смутный сон детства! Не думайте, что я вас хочу угостить геснеровским Авелем или диким человеком энциклопедистов — мое намерение гораздо проще: я хочу определить необходимую точку отправления исторического сознания.

Вне человека существует до бесконечности многообразное множество частных, смутно переплетенных между собою; внешняя зависимость их, намекающее на внутреннее единство, их определенное взаимодействие почти теряется от случайностей, разбрасывающих, сбрасывающих, хранящих, уничтожающих эту «кучу частей, идущих в бесконечность», по превосходному выражению Лейбница. Они носят в себе характер независимой самобытности от человека; они были, когда его не было; им нет до него дела, когда он явился; они без конца, без пределов; они беспрестанно и везде возникают, появляются, пропадают. С точки зрения рассудка, этот вихрь, круговорот, беспорядок, эта непокорность окружающей среды должны бы ужасом и унынием исполнить человека, подавить его и поселить отчаяние в душе; но человек при первой встрече с природой смотрел на нее с простотою ребенка: он ничего не понимал отчетливо, он не *отступал* еще от мира жизни, в котором очутился, негация мысли не просыпалась в нем, и оттого он чувствовал себя дома, и взгляд его поднятого чела не мог быть поражен ничем окружающим. Животное имеет это эмпирическое доверие, но оно на нем и останавливается; человек тотчас начинает обнаруживать, что ему мало этого доверия, что он чувствует себя властью над окружающим миром. Этим частностям, взростью, чего-то недостает: они распадаются, преходящи, бесследны; человек дает им средоточие, и это средоточие он сам: *словом* своим исторгает он их из круговорота, в котором они мелькают и гибнут, именем дает он им свое признание, возрождает в себе, удваивает и сразу вводит в сферу всеобщего. Мы так привыкли к слову, что забываем величие этого торжественного акта вступления человека на царство вселенной. Природа без человека, именующего ее, что-то немое, неоконченное, неудачное, *avorté*; человек благословил ее существовать для кого-нибудь, воссоздал ее, дал ей гласность. Недаром Платон так восторженно выразился об очах человека, устремленного на твердь небесную, и нашел их прекраснее самой тверди. И зверь видит, и зверь издает звуки, и то и другое — великие победы жизни; но человек смотрит и говорит, и когда он смотрит и говорит — неустроенная куча част-

ностей перестает быть громадой случайностей, а обнаруживается гармоническим целым, организмом, имеющим единство. Замечательно, что и в этот период естественного согласия с природой, когда еще рассудок не отсек человека мечом отрицания от почвы, на которой он вырос,— он не признавал самобытности частных явлений, он везде распоряжался, как хозяин, он считал возможным усвоить себе все окружающее и заставить исполнять свои цели, он вещь считал своим рабом, органом, вне его тела находящимся, собственностью. Мы можем втеснять нашу волю только тому, что своей воли не имеет, или в чем мы отрицаем волю; поставить свою цель другому, значит его цель не считать существовою, или себя считать его целью.

Человек так мало признавал права природы, что без малейших упреков совести уничтожал то, что ему мешало, пользовался, чем хотел; он, подобно Геслеру, заставлявшему самих швейцарцев строить для себя Цвинг-Ури, обуздывал силы природы, противопоставляя одну другой. Природа не только не ужасала человека своей величиной и бесконечностью, на которые он не обращал никакого внимания, предоставляя впоследствии риторам всех веков страшать себя и других мириадами миров и всеми количественными безмерностями,— но даже бедствиями, которые она невольно обрушивала на головы людей: мы нигде не видим, чтобы он склонился перед тупою и внешней силой мира; совсем напротив, он отворачивается от его стихийного неустройства, и с молитвою, коленопреклоненный, одушевленный горячей верой, обращается к божеству. Как бы грубо человек ни представлял себе верховное начало, божественный дух — он непременно видит в нем истину, мудрость, разум, справедливость, царящие и побеждающие материальную сторону существования. Вера в миродержавство провидения устраняет возможность верить в неустройство и случайность.

Долго остаться в начальном согласии с природою, с миром феноменальным человек не мог; он носил в себе зародыш, который, развиваясь, должен был, как химическая реagenция, разложить его детски-гармоническое существование с природою; природа, как внешний мир, не могла быть для него целью: в каждом религиозном порыве человек стремился выйти от феноменального мира к миру, царящему над всеми явлениями. Животное никогда не распадается с природою: это последнее невозмущаемое сочетание развития жизни индивидуальной с общей жизнью природы; двойственная натура человека именно в том, что он, сверх своего положительного бытия, не может не стать отрицательно к бытию; он распадается не только с внешней природою, но даже с самим собой; эта расторженность мучит его; это мученье гонит его вперед. Бывают минуты слабости и изнурения, когда тоска и что-то страшное в этом противоречии с природою подавляют человека, и он, вместо того чтобы идти по святым указаниям перста истины, садится усталый на полдороге, отирает пот и ставит золотого телца — близкую мету, но ложную. Он обманывает себя, темно

сам чувствует это; но, как бешеный Отелло, он, снедаемый жадной истины, умоляет солгать ему. Чтобы убежать от чего-то непокойного, страшного в разъединении с физическим миром, человек готов погрузиться в грубейший фетишизм, лишь бы найти всеобщую сферу, с которой сочетать свою индивидуальную жизнь, только не быть чуждым в мире и оставленным на себя. Так всякого рода отдельность и эгоизм противны всемирному порядку.

Как только человек распался с природою, у него должна была явиться потребность *знания*, потребность второго усвоения и покорения внешности. Разумеется, нельзя себе представить, чтобы теоретическая потребность ведения отчетливо явилась уму людей; нет, они и до нее дошли естественным *тактом*. Темное сочувствие и чисто практическое отношение недостаточны мыслящей натуре человека; он, как растение, куда его ни посади, все обернется к свету и потянется к нему; но он тем не похож на растение, что оно тянется и никогда не может достигнуть до желанной цели, потому что солнце вне его, а разум человека, освещающий его, — внутри, и ему, собственно, не тянуться надобно, а сосредоточиться. Сначала человек не подозревает этого, и если разумность его приводит возможность истины, то он далек от сознания путей; он не свободен для понимания; густые тучи животной непосредственности еще не рассеялись, фантастические образы сверкают в них, но не светом: путь до сознания длинен; чтобы дойти до него, человек должен отречься от себя, как частности, и понять себя родом. Ему надобно сделать с собою то, что он словом своим совершил над природою, т. е. обобщить себя. Мало того, что человек идет далее животных, понимая самобытную замкнутость своего я; я есть подтверждение, сознание своего тождества с собой, снятие души и тела, как противоположных, единством личности — на этом остановиться нельзя: надобно понять высшее единство рода с собой. Это единство начинается поглощением лица, как частности, и испуганный человек стремится, напутствуемый ложным чувством самосохранения, удержать себя, и истинною ставит свое лицо; подтверждая только свое тождество с собой, человек непременно распадается со всей вселенной, со всем тем, что он чувствует не принадлежащим своему я. Это неминуемое, мучительное последствие логического эгоизма. С него, собственно, начинается логическое движение, стремящееся выйти из скорбного распада; оно возвращает человека из этой антиномии к гармонии, но уже не тем, каким он вышел. Человек начинает с непосредственно признания единства бытия с *воззрением* и оканчивает ведением единства бытия с мышлением. Распадение человека с природою, как вбиваемый клин, разбивает мало-помалу все на противоположные части, даже самую душу человека — это *divide et impera* логики, путь к истинному и вечному сочетанию раздвоенного.

Мы видели, что человек все встреченное им, все данное чувственной достоверностью, опытом отвлек от переходимости, от ускользающей односторонности своим словом. Человек называет

только всеобщее, — частность единичную, случайную, *эту* он не может назвать: для нее он должен употребить низшее средство — указать пальцем. Предмет знания с самого начала, таким образом, отрешен от непосредственного бытия и сохраняет свою внесущность относительно мышления уже как обобщенный. Этот обобщенный предмет составляет непосредственность *второго порядка*; человек понимает чуждость его и стремится распустить возродившийся предмет, втесненный ему опытом; он хочет узнать его, совлечь с него вторую непосредственность, и равно не сомневается ни в его чуждости, ни в своей возможности понять его, как он есть. Когда явилась потребность *узнать* предмет, то очевидно, что разумение уже считало его чуждым себе: это предположение незнания; на чем же основывается достоверность знания, возможность его, когда предмет совершенно нам чужд? Это два предположения несовместные, но, по крайней мере, не обусловливающие друг друга. Вы можете назвать даже иллогизмом эту врожденную веру в возможность истинного ведения, идущего рядом с верой в чуждость природы; но не забудьте, что в этом иллогизме лежал протест против отчуждения природы, свидетельство, что оно не в самом деле так, залог будущего примирения. История философии — повесть, как этот иллогизм разрешился в высшей истине. При начале логического процесса предмет остается страдательным и выступает лицо, трудящееся над ним, посредствующее его бытие с своим умом, озабоченное удержать предмет каким он есть, не вовлекая его в процесс знания; но конкретный, живой предмет его уже оставил, у него перед глазами отвлечения, тела, а не живые существа, он старается мало-помалу придать все недостающее абстракциями, но они долго остаются такими, непрерывно указывая ему своими недостатками дальнейший путь. Этот путь нам легко уже проследить в истории философии.

Стоит ли говорить что-нибудь в опровержение плоского и нелепого мнения о бессвязности и шаткости философских систем, из которых одна вытесняет другую, все всем противоречат, и каждая зависит от личного произвола? Нет. У кого глаза так слабы, что за наружной формой явления они не могут разглядеть просвечивающее внутреннее содержание, не могут разглядеть за видимым многообразием невидимое единство, тому, что ни говори, история науки будет казаться сбродом мнений разных мудрецов, рассуждающих каждый на свой салтык о разных поучительных и наставительных предметах и имевших скверную привычку непременно противоречить учителю и браниться с предшественниками: это атомизм, материализм в истории ³¹; с этой точки зрения не одно развитие науки, а вся всемирная история кажется делом личных выдумок и странного сплетения случайностей — взгляд антирелигиозный, принадлежавший некоторым из скептиков и недоученой толпе. Все сущее во времени имеет случайную, произвольную закраину, выпадающую за пределы необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета, а из обстоятельств, при которых оно одействуется; только эту закраину, эту пере-

хватывающую случайность и умеют разглядеть некоторые люди и рады, что во вселенной такой же беспорядок, как в их голове. Ни один маятник не удовлетворяет общей формуле, которая выражает закон его размахов, ибо в формулу не вводится случайный вес пластинок, на которой он висит, ни случайное трение; ни один механик, однако, не усомнился в истине общего закона, снявшего в себе случайные возмущения и представляющего вечную норму размахов. Развитие науки во времени сходно с практическим маятником — оптом оно совершает нормальный закон (который здесь во всей алгебраической всеобщности дается логикой), но в частности везде видны видоизменения временные и случайные. Часовщик-механик может со своей точки зрения, не забывая о трении, иметь в виду общий закон, а часовщик-работник только и видит беззаконное отступление частных маятников. Разумеется, что историческое развитие философии не могло иметь ни строгой хронологической последовательности, ни сознания, что каждое вновь являющееся воззрение — дальнейшее развитие прежнего. Нет, тут было широкое место свободе духа, даже свободе личностей, увлеченных страстями; каждое воззрение являлось с притязанием на безусловную, конечную истину — оно отчасти и было так в отношении к данному времени; для него не было высшей истины, как та, до которой он достиг; если бы мыслители не считали своего понятия безусловным, они не могли бы остановиться на нем, а искали бы иное; наконец, не надобно забывать, что все системы подразумевали, провидели гораздо более, нежели высказали; неловкий язык их изменял им. Сверх сказанного, каждый действительный шаг в развитии окружен частными отклонениями; богатство сил, брожение их, индивидуальности, многообразие стремлений прорастают, так сказать, во все стороны; один избранный стебель влечет соки далее и выше, но современное сосуществование других бросается в глаза. Искать в истории и в природе того внешнего и внутреннего порядка, который вырабатывает себе чистое мышление в своем собственном элементе, где внешность не препятствует, куда случайность не восходит, куда самая личность не принята, где нечему возмутить стройного развития, значит вовсе не знать характера истории и природы. С такой точки зрения разные возрасты одного лица могут быть приняты за разных людей. Посмотрите, с каким разнообразием, с какой разметанностью во все стороны животное царство восходит по единому первообразу, в котором исчезает его многообразие, посмотрите, как каждый раз, едва достигнув какой-нибудь формы, род рассыпается на все стороны едва исчислимыми вариациями на основную тему, иные виды забегают, другие отлетают, третьи составляют переходы и промежуточные звенья, и весь этот беспорядок не скрывает внутреннего своего единства для Гёте, для Жоффруа Сент-Илера: он только непонятен для неопытного и поверхностного взгляда.

Впрочем, даже и поверхностный взгляд в развитии мышления найдет собственно один резкий и трудно понятный перелом: мы

говорим о переходе древней философии в новую; их сочленение схоластикой, их необходимое соотношение не бросается в глаза, — в этом сознаться надобно; но если мы допустим (чего вовсе не было), что тут было обратное шествие, можно ли отрицать, что вся древняя философия одно замкнутое, художественное произведение целости и стройности поразительной. Можно ли отрицать, что в своем отношении философия новейших времен, рожденная из расторженной и двуначальной жизни средних веков и повторившая в себе эту расторженность при самом появлении своем (Декарт и Бэкон), правильно устремилась на развитие до последней крайности обоих начал и, дойдя до конечного слова их, до грубейшего материализма и отвлеченнейшего идеализма, прямо и величественно пошла на снятие двуначалия высшим единством. Древняя философия пала оттого, что резко и глубоко она никогда не распадалась с миром, оттого, что она не изведала всей сладости и всей горечи отрицания, не знала всей мощи духа человеческого, сосредоточенного в себе, в одном себе. Новая философия, с своей стороны, была лишена того реального, жизненного, слитно-обнимающего форму и содержание античного характера; она теперь начинает приобретать его, и в этом сближении их раскрывается на самом деле их единство, оно обличается в самой недостаточности их друг без друга. *Одна* истина занимала все философии во все времена; ее видели с разных сторон, выражали разное, и каждое созерцание сделалось школой, системой. Истина, проходя рядом односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее; при каждом столкновении двух воззрений отпадает плева за плевою, скрывающая ее. Фантазии, образы, представления, которыми старается человек выразить свою заповедную мысль, улетучиваются, и мысль мало-помалу находит тот глагол, который ей принадлежит. Нет философской системы, которая бы имела началом чистую ложь или нелепость; начало каждой — действительный момент истины, сама безусловная истина, но обусловленная, ограниченная односторонним определением, не исчерпывающим ее. Когда вам представляется система, имевшая корни и развитие, имевшая свою школу с нелепостью в основании — будьте настолько полны благочестия и уважения к разуму, чтобы прежде осуждения посмотреть не на формальное выражение, а на смысл, в котором сама школа принимает свое начало, и вы непременно найдете одностороннюю истину, а не совершенную ложь. Оттого каждый момент развития науки, проходя как односторонний и временный, непременно оставляет и вечное наследие. Частное, одностороннее волнуется и умирает у подножия науки, испуская в нее вечный дух свой, вдыхая в нее свою истину. Призвание мышления в том и состоит, чтобы развивать вечное из временного!

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

В. С. СОЛОВЬЕВ

...Приглашая вас к свободному занятию философией, я хочу прежде всего ответить на один вопрос, который может возникнуть по этому поводу. Вопрос этот легко было бы и устранить, как слишком наивный и могущий идти только со стороны людей, совершенно незнакомых с философией. Но так как я главным образом и имею в виду людей, с философией еще незнакомых, а только приступающих к ней, то и не могу так пренебрежительно отнестись к этому наивному вопросу, а считаю лучшим ответить на него.

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий*. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании,— это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступные только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют для всех; коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а и для всех граждан, содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое искусство, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и искусство не остается в кругу художников и эстетиков, а стремится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить

* Считая первым философским памятником индийские Упанишады.

живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начиная с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что изо всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе и проповедовал весьма глубокомысленное учение Тао ³², но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Мен-цзе, то они имеют очень мало философского значения.

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средой; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т. е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты в глазах дважды рожденного представителя касты высшей был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактором рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды ³³ главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

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

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (*tat twam asi*), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом ³⁴. Если все есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название *Upanishat*, что значит *secretum legendum* ³⁵. Но недолго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сделалось общим до-

стоянием, приняв форму новой религии — *буддизма*. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию*. В буддизме *начало всеединства* ясно определяется как начало *человечности*. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Бrame или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она *у себя*, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм — в этом его мировое значение — впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше тебя, — говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, — я больше тебя, потому что я *могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет*. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимешь». Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в *отречении* от внешнего природного бытия. Для сознания взрослого на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, — и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрывается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательной, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к *Нирване*. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением

* Указывают на определенную философскую систему (Санхья — философа Капилы), ближайшим образом повлиявшую на возникновение буддизма.

буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; греческое национальное сознание отпирывалось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, вполне самобытное развитие которой начинается с софистов³⁶; потому что в предшествующую, предварительную эпоху греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что, если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизируют против национальной мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов,— говорит тот же Протагор,— мне неизвестно, существуют они или нет,— узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни». Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

► Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер

гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массою людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика — это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только *субъективное*. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством *идеи*. Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа — центрального образа греческой философии, но и всего античного мира.

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

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность, Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и определил его сущность (что оно *есть*). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он про-

тивопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное — не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как *носителю идеи*; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия — физическое материальное бытие недолжное или дурное, и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

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

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный

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

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

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права чело-

веческого разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предстествовавшей философией; не даром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

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

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души — это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французской революцией, в той же Франции, один мыслитель* в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, — эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебре-

* Фурье.

женный и отринутый односторонним спиритуализмом³⁷ и идеализмом.

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

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

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

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достоинства. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, — эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, — абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, — он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

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

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

Соловьев В. С. Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 118—125

Н. А. БЕРДЯЕВ

Возможны разнообразные классификации типов философии. Но через всю историю философской мысли проходит различие двух типов философии. Двойственность начал проникает всю философию и эта двойственность видна в решении основных проблем философии. И нет видимого объективного принуждения в выборе этих разных типов. Выбор между этими двумя типами философских решений свидетельствует о личном характере философии. Два типа философии я бы предложил расположить по следующим проблемам: 1) примат свободы над бытием и примат бытия над свободой, это первое и самое главное; 2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом; 3) дуализм или монизм; 4) волюнтаризм или интеллектуализм; 5) динамизм или статизм; 6) творческий активизм или пассивная созерцательность; 7) персонализм или имперсонализм; 8) антропологизм или космизм; 9) философия духа или натурализм. Эти начала³⁸ могут быть по-разному комбинированы в разных философских системах. Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия

духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бесстрашно. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между «я» и «объектом»; в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблемы познания, в одиночестве философа и в философском одиночестве... Это связано также с различием между философией многопланности человеческого существования и философией однопланности.

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

Б. РАССЕЛ

Учение, называемое «солипсизм», обычно определяется как вера в то, что только один я существую. Но если оно не истинно, то это уже не учение. Если оно истинно, оно является утверждением, что я, Бертран Рассел, существую только один. Но если оно ложно и если я имею читателей, то для вас, читающего эту главу, оно является утверждением, что существуете вы один. Этот взгляд вытекает из выводов, к которым мы пришли в предыдущей главе и которые сводятся к тому, что все мои данные, поскольку они суть фактические данные, являются лично моими и что выводы из одного или больше фактических данных относительно других фактических данных никогда не являются логически доказательными. Эти заключения приводят к мысли, что было бы разумно сомневаться во всем, кроме моего собственного опыта, например в мыслях других людей и в существовании материальных объектов, когда я их не вижу. Именно этот взгляд мы и должны сейчас исследовать.

Мы должны начать с уточнения этого учения и с различения разнообразных форм, которые оно может принимать. Нам не следует формулировать его словами: «Я один существую», потому что эти слова не имеют ясного значения, если это учение не является ложным. Если мир является миром в обычном его понимании, то есть миром людей и вещей, то мы можем выбрать кого-нибудь одного из людей и предположить, что он думает, что он есть вся вселенная. Здесь есть аналогия с людьми, жившими до Колумба, которые верили, что Старый Свет представляет собой всю сушу, имеющуюся на нашей планете. Но если другие люди и вещи не существуют, то слово «я» теряет свой смысл, так как оно является исключаяющим и разграничивающим словом. Вместо выражения: «Я есть вся вселенная» мы должны сказать: «Данные опыта являются всей вселенной». Здесь «данные» могут быть опре-

делены перечислением. Тогда мы сможем сказать: «Этот перечень полон; больше ничего нет». Или мы можем сказать: «Неизвестно, чтобы было что-нибудь еще». В этой форме это учение не требует определения сначала «я», и то, что это учение утверждает, достаточно определено для обсуждения.

Мы можем различить две формы солипсизма, которые я буду называть соответственно «догматическим» и «скептическим». Догматический солипсизм в вышеприведенном утверждении говорит: «Ничего нет, кроме данных опыта», а скептический говорит: «Неизвестно, чтобы существовало что-нибудь еще, кроме данных опыта». Нет никаких оснований в пользу догматической формы солипсизма, поскольку так же трудно опровергнуть существование чего-либо, как и доказывать его, когда то, о чем идет речь, есть нечто не данное в опыте. Я поэтому не буду больше касаться догматического солипсизма и сосредоточусь на его скептической форме.

Скептическую форму этого учения трудно сформулировать точно. Неправильно было бы выразить ее, как мы только что сделали, словами: «Ничто не известно, кроме данных опыта», поскольку кто-либо другой может знать больше; против этой формы можно привести то же самое возражение, что и против догматической формы. Если мы исправим наше выражение, сказав: «Ничто не известно *мне*, кроме следующего (приводится перечень опытных данных)», то мы снова введем «я», чего мы, как мы видели, не должны делать в определении этого учения. Совсем не легко уклониться от этого возражения.

Я думаю, что мы можем сформулировать проблему, с которой солипсизм имеет дело, так: «Предложения (высказывания) $p_1, p_2 \dots p_n$ известны не посредством вывода. Можно ли сделать этот перечень таким, чтобы из него можно было вывести другие предложения, утверждающие фактические данные?» В этой форме нам нет необходимости утверждать, что наш перечень полон или он охватывает все, что кто-либо знает.

Ясно, что если наш перечень всецело состоит из предложений, утверждающих фактические данные, то ответ на наш вопрос должен быть отрицательным, и тогда скептический солипсизм прав. Но если наш перечень содержит что-либо, имеющее природу закономерностей, то ответ может быть другой. Эти закономерности, однако, должны быть синтетическими. Всякое собрание фактических данных логически способно быть чем-то целым; в чистой логике любые два события совместимы, и никакое собрание событий не предполагает существование других событий.

Но прежде чем идти дальше по этой линии, рассмотрим различные формы солипсизма.

Солипсизм может быть и более и менее радикальным; когда он становится более радикальным, он становится и более логичным и в то же время более неправдоподобным. В своей наименее радикальной форме он принимает все мои психические состояния, которые принимаются обыденным здравым смыслом или ортодоксальной психологией, то есть не только те, которые я непо-

средственно осознаю, но также и те, которые выводятся по чисто психологическим основаниям. Обычно считается, что в любое время я имею множество слабых ощущений, которых я не замечаю. Если в комнате имеются тикающие часы, я могу замечать их и даже раздражаться от их тиканья, но, как правило, я совсем их не замечаю, даже если, прислушавшись, их легко услышать. В этом случае можно, конечно, сказать, что я имею слуховые ощущения, которые я не осознаю. То же самое можно сказать в большинстве случаев об объектах, находящихся на периферии моего поля зрения. Если это важные объекты, вроде, например, врага с заряженным револьвером, они очень скоро будут мной замечены и я переведу их в центр моего поля зрения; но если они неинтересны и неподвижны, я не замечу их. Тем не менее естественно предполагать, что я в каком-то смысле вижу их.

Эти же соображения применимы и к провалам памяти. Если я загляну в свой старый дневник, я найду там запись о званом обеде, о котором я совершенно забыл, но трудно сомневаться в том, что я в свое время имел переживание, которое с обыденной точки зрения можно было бы описать как отправление на званый обед. Я верю, что когда-то был ребенком, хотя никаких следов от этого периода не сохранилось в моей явной памяти.

Такие выводные психические состояния допускаются наименее радикальной формой солипсизма. Он отказывается допускать только выводы о чем-либо другом, кроме меня самого и моих психических состояний.

Это, однако, нелогично. Принципы, необходимые для оправдания выводов, совершаемых от психических состояний, которые я осознаю, к другим состояниям, которых я не осознаю, совершенно те же самые, что и принципы, необходимые для выводов о физических объектах и о других сознаниях. Если поэтому мы стремимся к соблюдению логической правильности, которую ищет и солипсизм, то мы должны ограничиться теми психическими состояниями, которые мы сейчас осознаем. Будда был доволен тем, что он мог размышлять, когда вокруг него рычали тигры; но если бы он был последовательным солипсистом, он считал бы, что рычание тигров прекратилось, как только он перестал замечать его.

Таким образом, мы приходим ко второй форме солипсизма, которая говорит, что вселенная состоит — или, может быть, состоит — только из следующего; и тут мы перечисляем все то, что в этот момент мы воспринимаем или вспоминаем. А это должно ограничиваться только тем, что я действительно замечаю, ибо то, что я *мог бы* заметить, является результатом вывода. В этот момент я замечаю, что моя собака спит, и, как простой человек, я убежден, что я мог бы заметить ее в любой момент в течение этого часа, поскольку она все время (как я верю) находится в поле моего зрения, но в действительности я ее совершенно не замечал. Радикальный солипсист должен сказать, что когда в течение этого часа мой взор рассеянно останавливался на собаке, то во мне ничего в результате этого не происходило; ибо доказывать, что я имел

ощущение, которого я не заметил, значит допускать запрещенный вывод.

В отношении воспоминаний результаты этой теории оказываются чрезвычайно странными. Вещи, которые я вспоминаю в один момент, оказываются совершенно отличными от тех, которые я вспоминаю в другой момент, но радикальный солипсист должен допустить только те, которые я вспоминаю сейчас. Таким образом, его мир является миром разрозненных фрагментов, которые полностью изменяются от момента к моменту, — изменяются, конечно, не по отношению к тому, что существует сейчас, а по отношению к тому, что существовало в прошедшем.

Но мы еще ничего не сказали о тех жертвах, которые солипсист должен принести логике, для того чтобы чувствовать себя в безопасности с этой стороны. Совершенно ясно, что я могу иметь воспоминание и без того, чтобы вспоминаемое действительно имело место; в качестве логической возможности я мог начать существовать пять минут назад со всеми теми воспоминаниями, которые я к тому времени имел. Мы должны поэтому откинуть вспоминаемые события и ограничить вселенную солипсиста восприятиями настоящего, включая те восприятия, относящиеся к настоящему состоянию сознания, которые оказываются как будто воспоминаниями. В отношении восприятия настоящего самый строгий солипсист (если только таковой существует) принимает предпосылку декартовского *cogito* * только с оговорками. То, что он принимает, может иметь только следующую форму: «*A, B, C...* совершаются (имеют место)». Истолкование *A, B, C...* как «мыслей» никому, кроме тех, кто отвергает солипсизм, ничего нового не дает. Последовательного солипсиста отличает то, что он поместит в свой перечень предложение: «*A* имеет место» только в том случае, если оно не является выводным. Он отвергает как несостоятельные все выводы из одного или более предложений формы «*A* имеет место» других предложений, утверждающих наличие чего-либо, будь оно названо или описано. Заключение таких выводов, как он считает, могут быть, а могут и не быть истинными, но в отношении их никогда нельзя знать, что они истинны.

Установив теперь позицию солипсизма, мы должны исследовать, что можно сказать за и против нее.

Аргумент в пользу скептического солипсизма сводится к следующему: из группы предложений формы: «*A* имеет место» невозможно посредством дедуктивной логики вывести никакое другое предложение, утверждающее наличие какого-либо события. Если такой вывод может быть правильным, то он должен зависеть от какого-либо недедуктивного принципа, вроде принципа причинности или индукции. Никакой такой принцип не может быть доказан даже в качестве вероятного посредством дедуктивного доказательства на основании группы предложений формы «*A* имеет место». (Ниже я рассмотрю доказательство этого утверждения.)

* — мысль (лат.).

Например, правомерность индуктивного обобщения не может быть выведена из хода событий иначе, как при помощи признания индуктивного или какого-либо другого, равно сомнительного постулата. Поэтому если, как считают эмпирики, все наше познание основано на опыте, то оно должно не только основываться на опыте, но и ограничиваться опытом; ибо только посредством признания какого-либо принципа или принципов, которых опыт не может сделать даже вероятными, можно опытом доказывать что-либо, кроме самого опыта.

Я думаю, что этот аргумент доказывает необходимость выбора между двумя альтернативами. Или мы должны принять скептический солипсизм в его наиболее ригористической форме, или должны признать, что мы знаем, независимо от опыта, какой-то принцип или принципы, посредством которых можно выводить одни события из других по крайней мере с вероятностью. Если мы принимаем первую альтернативу, то мы должны отвергнуть гораздо больше, чем солипсизм, как обычно думают, отвергает; мы не можем знать о существовании нашего собственного прошедшего или будущего или иметь какое-либо основание для ожиданий, относящихся к нашему собственному будущему. Если мы принимаем вторую альтернативу, мы должны частично отвергнуть эмпиризм³⁹; мы должны признать, что имеем знание относительно некоторых общих черт хода природы и что это знание, хотя оно и может быть следствием опыта, не может быть логически выведено из опыта. Мы должны признать также, что если даже мы и имеем такое знание, то оно все же не является явным; причинность и индукция в их традиционных формах не могут быть вполне истинными и ни в каком случае не ясно, чем можно заменить их. Таким образом очевидно, что при принятии любой из упомянутых альтернатив возникают большие затруднения.

Что касается меня, то я отвергаю солипсистскую альтернативу и принимаю другую. Я признаю — и это весьма существенно для данного вопроса, — что солипсистская альтернатива не может быть опровергнута посредством дедуктивного доказательства, если только мы исходим из того, что я буду называть «гипотезой эмпиризма», а именно из того, что то, что мы знаем без выводов, состоит исключительно из пережитого нами в опыте (или, точнее, из переживаемого в настоящем) и из принципов дедуктивной логики. Но мы не можем знать, истинна ли гипотеза эмпиризма, поскольку знание этого было бы таким знанием, которое сама гипотеза запрещает. Это не доказывает ложности гипотезы, но доказывает, что мы не имеем права утверждать ее ложность. Эмпиризм может быть истинной философией, но если он действительно истинен, мы все-таки не можем знать этого; те, которые говорят, что они знают о его истинности, противоречат сами себе. Таким образом, не существует препятствий *ab initio** для отвержения гипотезы эмпиризма.

* — с самого начала, с порога (лат.). Прим. перев.

Что касается солипсизма, то против него следует сказать прежде всего, что в него психологически невозможно верить и что его на деле отвергают даже те, кто думает, что принимает его. Я однажды получил письмо от знаменитого логика, миссис Христины Лэдд Франклин, в котором она писала, что она солипсист и удивляется тому, что нет других солипсистов. Это удивление, исходящее от логика, само удивило меня. Тот факт, что я не верю в какое-либо положение, еще не доказывает, конечно, ложности его, но доказывает, что я не искренен и непоследователен, если я делаю вид, что верю в него. Декартовское сомнение имеет ценность в качестве средства сделать наше знание более отчетливым и показать, что от чего зависит, но если им злоупотреблять, то оно становится просто технической игрой, при которой философия теряет свою серьезность. Что бы кто-либо, даже я сам, ни доказывал, я буду верить — и в этом, конечно, всякий со мной согласится, — что не представляю собой всей вселенной, если я прав в своем убеждении, что существуют и другие люди, кроме меня.

Самой важной частью доказательства солипсизма является то, что он приемлем только в наиболее радикальной своей форме. Существуют различные половинчатые, компромиссные взгляды, которые не являются полностью неприемлемыми и которые разделялись многими философами. Из них наименее радикальным является взгляд, что никогда не будет достаточных оснований для утверждения существования чего-либо не вошедшего в чей-либо опыт; из этого мы — вместе с Беркли — можем вывести нереальность материи и сохранить реальность духа. Но этот взгляд, поскольку он допускает опыт других, кроме меня, людей и поскольку этот опыт других людей может быть известен мне только посредством вывода, считает, таким образом, возможным на основании существования одних событий заключать о существовании других; а если это допускается, то нет никаких оснований требовать, чтобы события, о которых делаются выводы, непременно входили в чей-либо опыт. Точно такие же соображения применимы и к той форме солипсизма, который верит, что носитель опыта имеет прошедшее и вероятное будущее; эта вера может быть оправдана только признанием принципов вывода, что ведет к необходимости отвергнуть всякую форму солипсизма.

Мы, таким образом, вынуждены прийти к двум крайним гипотезам, как единственно возможным с логической точки зрения. Или, с одной стороны, мы знаем принципы недедуктивного вывода, которые оправдывают нашу веру не только в существование других людей, но и в существование всего физического мира, включая такие его части, которые никогда не воспринимаются, а только выводятся из их действий; или, с другой стороны, мы ограничены тем, что можно назвать «солипсизмом момента», согласно которому все мое знание ограничивается тем, что я в данный момент замечаю, с исключением моего прошлого и вероятного будущего, а также и всех тех ощущений, на которые в дан-

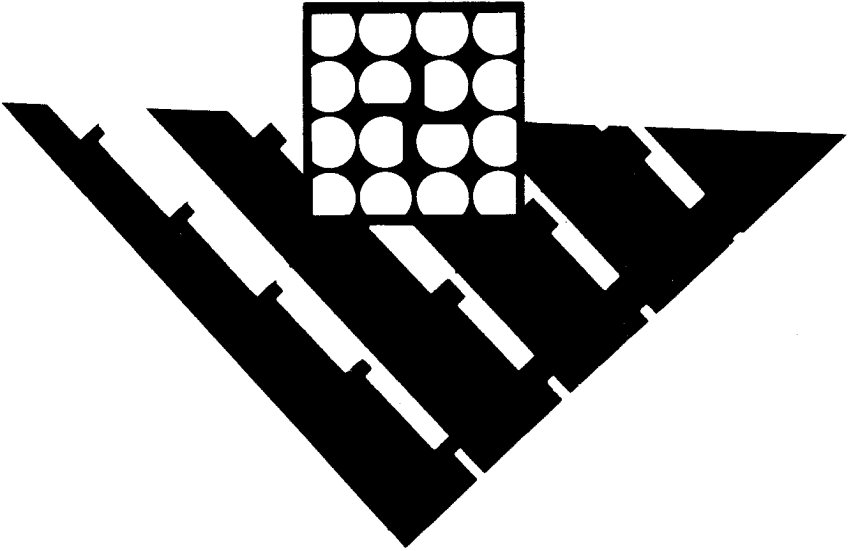
ный момент я не обращаю внимания. Я не думаю, что найдется человек, который, ясно осознав эту альтернативу, честно и искренне выберет вторую гипотезу.

Но если солипсизм момента отвергается, то мы должны постараться раскрыть, что представляют собой синтетические принципы вывода, благодаря знанию которых оправдываются наши научные и обычные верования в их широком значении. К этой задаче мы обратимся в шестой части этой книги. Но сначала уместно будет сделать, с одной стороны, обзор данных, а с другой — обзор научных верований, истолкованных в их наименее доступной сомнению форме. Благодаря анализу результатов этого обзора мы можем надеяться раскрыть предпосылки, которые — сознательно или бессознательно — принимаются в научных рассуждениях.

*Рассел Б. Человеческое познание. М.,
1957. С. 208—214*

Раздел второй

БЫТИЕ. МАТЕРИЯ. ПРИРОДА



1. БЫТИЕ И МАТЕРИЯ

АРИСТОТЕЛЬ

...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) ¹ всегда сохраняется; подобно тому как и про Сократа мы не говорим, что он вообще становится, когда становится прекрасным или образованным ², или что он погибает, когда утрачивает эти свойства, так как остается субстрат — сам Сократ, точно так же, говорят они, не возникает и не исчезает все остальное, ибо должно быть некоторое естество — или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как само это естество сохраняется.

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

Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию ³ они считали творцами возникновения, а боги, по их мнению, клялись водой, названной самими поэтами Стиксом, ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся,— наиболее почитаемое. Но действительно ли это мнение о природе исконное и древнее, это, может быть, и недостоверно, во всяком случае о Фалесе говорят, что он именно так высказался о первой причине (что касается Гиппона, то его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами ввиду скудости его мыслей).

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

А Анаксагор из Клазомен, будучи старше Эмпедокла, но написавший свои сочинения позже его, утверждает, что начал бесконечно много: по его словам, почти все гомеомерии ⁴, так же как вода или огонь, возникают и уничтожаются именно таким путем — только через соединение и разъединение, а иначе не возникают и не уничтожаются, а пребывают вечно.

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

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,

* Причину «движения».

** «Теплое» и «холодное».

ни что-либо другое в этом роде, да так они и не думали; но столь же неверно было бы предоставлять такое дело случаю и простому стечению обстоятельств. Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманнами 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] первоначально существующего, и притом таким, от которого существующее получает движение...

Можно предположить, что Гесиод первый стал искать нечто в этом роде или еще кто считал любовь или вожделие началом, например Парменид: ведь и он, 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, то другой ввел дружбу и вражду, каждую как причину одного из них. В самом деле, если следовать Эмпедоклу и постичь его слова по смыслу, а не по тому, что он туманно говорит, то обнаружат, что дружба есть причина благого, а вражда — причина злого. И потому если сказать, что в некотором смысле Эмпедокл — и притом первый — говорит о зле и благе как о началах, то это, пожалуй, будет сказано верно, если только причина всех благ — само благо, а причина зол — зло.

Итак, упомянутые философы, как мы утверждаем, до сих пор явно касались двух причин из тех, что мы различили в сочинении о природе, — материю и то, откуда 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 они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени. Анаксагор рассматривает ум как орудие мирозидания, и когда у него возникает затруднение, по

какой причине нечто существует по необходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все что угодно, только не ум. А Эмпедокл прибегает к причинам больше, чем Анаксагор, но и то недостаточно, и при этом не получается у него согласованности. Действительно, часто у него дружба разделяет, а вражда соединяет. Ведь когда мировое целое через вражду распадается на элементы, огонь соединяется в одно, и так же каждый из остальных элементов. Когда же элементы снова через дружбу соединяются в одно, частицы каждого элемента с необходимостью опять распадаются.

Эмпедокл, таким образом, в отличие от своих предшественников первый разделил эту [движущую] причину, признал не одно начало движения, а два разных, и притом противоположных. Кроме того, он первый назвал четыре материальных элемента, однако он толкует их не как четыре, а словно их только два: с одной стороны, отдельно огонь, а с другой — противоположные ему земля, воздух и вода как естество одного рода. Такой вывод можно сделать, изучая его стихи.

Итак, Эмпедокл, как мы говорим, провозгласил такие начала и в таком количестве. А Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, другое не-сущим, а именно: полное и плотное — сущим, а пустое и <разреженное> — не-сущим (поэтому они и говорят, что сущее существует несколько не больше, чем не-сущее, потому что и тело существует несколько не больше, чем пустота), а материальной причиной существующего они называют и то и другое. И так же как те, кто признает основную сущность единой, а все остальное выводит из ее свойств, принимая разреженное и плотное за основания (*archai*) свойств [вещей], так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь «строением», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» — это очертания, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; а именно: *A* отличается от *N* очертаниями, *AN* от *NA* — порядком, *Z* от *N* — положением. А вопрос о движении, откуда или каким образом оно у существующего, и они подобно остальным легкомысленно обошли.

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

Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой — то, что существует само по себе. Как привходящее — например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, приблизительно так же, как мы говорим, что образованный в искусстве строит дом, потому что для домостроителя быть образованным в искусстве или образованному в искусстве быть домостроителем, — это нечто привходящее (ибо «вот это есть

то» означает здесь, что вот это есть приводящее для него). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек есть образованный и что образованный есть человек, или что бледный есть образованный, или что образованный есть бледный, в двух последних случаях мы говорим, что оба свойства суть приводящее для одного и того же, в первом случае — что свойство есть нечто приводящее для сущего; а когда говорим, что образованный есть человек, мы говорим, что образованность есть нечто приводящее для человека. Точно так же говорится, что небледное *есть*, ибо то, для чего оно приводящее свойство, *есть*. Таким образом, то, чему приписывается бытие в смысле приводящего, называется так или потому, что оба свойства присущи одному и тому же сущему, или потому, что то, чему присуще свойство, *есть* сущее, или потому, что *есть* само то, чему присуще свойство, о котором оно само сказывается.

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

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

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

Что же касается сущности материальной, то не надо упускать из виду, что, если даже все происходит из одного и того же первоначала или из одних и тех же первоначал и материя как начало всего возникающего одна и та же, тем не менее каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю, например: первая материя слизи — сладкое и жирное, желчи — горькое или еще что-

нибудь, хотя, может быть, они происходят из одной и той же материи. А несколько материй бывает у одного и того же тогда, когда одна материя есть материя для другой, например: слизь возникает из жирного и сладкого, если жирное возникает из сладкого, а из желчи возникает слизь, поскольку желчь, разлагаясь, обращается в свою первую материю. Ибо одно возникает из другого двояко — или оно есть дальнейшее развитие другого, или это другое обратилось в свое начало. С другой стороны, из одной материи могут возникать различные вещи, если движущая причина разная, например из дерева — и ящик и ложе. А у некоторых вещей, именно потому, что они разные, материя необходимо должна быть разной, например: пила не может получиться из дерева, и это не зависит от движущей причины: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому одно и то же может быть сделано из разной материи, то ясно, что искусство, т. е. движущее начало, должно быть одно и то же: ведь если бы и материя и движущее были разными, то разным было бы и возникшее.

Так вот, если отыскивают причину, то, поскольку о ней можно говорить в разных значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например: что составляет материальную причину человека? Не месячные ли выделения? А что — как движущее? Не семя ли? Что — как форма? Суть его бытия. А что — как конечная причина? Цель (и то и другое, пожалуй, одно и то же). А причины следует указывать ближайшие; на вопрос, что за материя, указывать не огонь или землю, а материю, свойственную лишь данной вещи. Что же касается естественных и возникающих сущностей, то, если изучить их правильно, их следует изучить указанным выше образом, — раз эти причины имеются и их столько, и познавать следует именно причины.

А что касается сущностей естественных, но вечных, то дело здесь обстоит иначе. Ведь некоторые из них, пожалуй, не имеют материи, или [во всяком случае] не такую, а лишь допускающую пространственное движение. И также нет материи у того, что хотя и существует от природы, но не есть сущность, а сущность — его субстрат. Например: какова причина лунного затмения, что есть его материя? Ее нет, а Луна есть то, что претерпевает затмение. А какова движущая причина, заслоняющая свет? Земля. И цели здесь, пожалуй, нет. А причина как форма — это определение; но оно остается неясным, если не содержит причины. Например: что такое затмение? Лишение света. Если же прибавить «из-за того, что Земля оказалась между [Луной и Солнцем]», то определение будет содержать причину. Относительно сна неясно, что здесь есть первое претерпевающее. Сказать ли, что живое существо? Да, но в каком это отношении и какая его часть прежде всего? Будет ли это сердце или что-то другое? Далее: отчего сон? Далее: каково состояние, испытываемое этой частью, а не всем телом? Сказать ли, что это такая-то неподвижность? Да, конечно, но чем она вызывается в первом претерпевающем?..

Так как некоторые вещи начинают и перестают существовать

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

Здесь есть затруднение: как относится материя каждой вещи к противоположностям. Например, если тело в возможности здорово, а здоровью противоположна болезнь, то есть ли тело в возможности и то и другое? И вода — есть ли она вино и уксус в возможности? Или же для одной вещи материя есть материя по отношению к обладанию и форме, а для другой — по отношению к лишенности и прехождению вопреки своей природе? Затруднение вызывает и вопрос, почему вино не есть материя уксуса и не есть уксус в возможности (хотя уксус и образуется из него) и почему живой не есть мертвый в возможности. Или же дело обстоит не так, а разрушения — это нечто привходящее, и именно сама материя живого есть, поскольку она разрушается, возможность и материя мертвого, как и вода — материя уксуса: ведь мертвый возникает из живого и уксус возникает из вина так же, как из дня ночь. И стало быть, если одно таким именно образом обращается в другое, то оно должно возвращаться к своей материи; например, если из мертвого должно возникнуть живое существо, то он должен сначала обратиться в свою материю, а затем из нее возникает живое существо; и уксус должен обратиться в воду, а затем из нее возникает вино.

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 71—75, 155—
157, 229—231*

ЛУКРЕЦИЙ КАР

Из ничего не творится ничто по божественной воле.
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коиx причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится.
Если же будем мы знать, что ничто не способно возникнуть
Из ничего, то тогда мы гораздо яснее увидим
Наших заданий предмет: и откуда являются вещи,
И каким образом все происходит без помощи свыше.

Если бы из ничего в самом деле являлись вещи,
Всяких пород существа безо всяких семян бы рождались:
Так, например, из морей возникали бы люди, из суши —
Рыб чешуйчатых род и пернатые, с неба срывался б

Крупный и мелкий скот и породы бы диких животных
Разных, неведомо как, появлялись в полях и пустынях.
И на деревьях плоды не имели бы стойкого вида,
Но изменялись бы все произвольно на дереве каждом.
Ведь, коль бы тел родовых у отдельных вещей не имелось,
Определенную мать эти вещи имели бы разве?
Но, так как все из семян создается определенных
И возникают на свет и рождаются все вещи оттуда,
Где и материя есть и тела изначальные каждой,
То потому и нельзя, чтобы все из всего нарождалось,
Ибо отдельным вещам особые силы присущи.
Кроме того, почему распускается роза весной,
Летом же зреют хлеба, виноградные осенью гроздь,
Иначе, как потому, что, когда в свое время сольются
Определенных вещей семена, возникают созданыя
Благоприятной порой, когда безопасно выводит
Нежные вещи на свет земли животворная сила?
Иначе, из ничего возникая, внезапно бы вещи
Неподходящей порой в неизвестные сроки являлись,
Ибо тогда б никаких не имелось начал первородных,
Что от стеченья могли б удержаться в ненужное время.
Да и развитие вещей для соития семени в сроке
(Если бы из ничего возникали они) не нуждалось.
В юношей сразу тогда б превращались грудные младенцы,
Из-под земли бы внезапно деревья выскакивать стали.
Но очевидно, что так никогда не бывает, и вещи
Все постепенно растут из известных семян, как и должно,
Род свой при этом всегда сохраняя. Ты видишь отсюда,
Что из материи все вырастает своей и живет ей.
Также заметь: без дождей ежегодных в известную пору
Радостных почва плодов приносить никогда не могла бы,
Да и порода живых созданий, корму лишившись,
Род умножать свой и жизнь обеспечить была бы не в силах.
Можно скорее признать, что имеется множество общих
Тел у различных вещей, — как в словах одинаковых знаков, —
Чем, что возможно вещам без первичных начал зарождаться.
И, наконец, почему не была в состоянии природа
Сделать такими людей, чтобы вброд проходили по морю
Или руками могли расторгнуть великие горы
И поколения людей превзойти продолжительной жизнью,
Иначе, как потому, что всему, что способно родиться,
При зарожденьи дана материи точная доля?
Из ничего, словом, должно признать, ничто не рождается,
Ибо все вещи должны иметь семена, из которых
Выйти могли бы они и пробиться на воздух прозрачный.
И, в заключение, раз почва полей обработанных лучше
Дикой земли и дает она пахарю лучшие всходы,
То, очевидно, начала вещей обретаются в почве;
Мы же, ворочая в ней сошником плодородные глыбы

И разрыхляя земельный покров, побуждаем их к жизни.
Если же не было б их, ты бы видел, что все без работы
Нашей само по себе возникало бы лучше гораздо.
Надо добавить еще: на тела основные природа
Все разлагает опять и в ничто ничего не приводит.
Ибо, коль вещи во всех частях своих были бы смертны,
То и внезапно из глаз исчезали б они, погибая;
Не было б вовсе нужды и в какой-нибудь силе, могущей
Их по частям разорвать и все связи меж ними расторгнуть.
Но, так как все состоит из вечного семени вещи,
То до тех пор, пока им не встретится внешняя сила
Или такая, что их изнутри чрез пустоты разрушит,
Гибели полной вещей никогда не допустит природа.
Кроме того, коль всему, что от старости в ветхость приходит,
Время приносит конец, материю всю истребляя,
Как и откуда тогда возрождает Венера животных
Из роду в род иль откуда земля-искусница может
Из роду в род их кормить и растить, доставляя им пищу?
Как и откуда ключи и текущие издали реки
Полнят моря? И откуда эфир питает созвездья?
Должно ведь было бы все, чему смертное тело присуще,
Быть истребленным давно бесконечного времени днями.
Если ж в теченье всего миновавшего ранее века
Были тела, из каких состоит этот мир, обновляясь,
То, несомненно, они обладают бессмертной природой
И потому ничему невозможно в ничто обратиться.
И, наконец, от одной и той же причины и силы
Гибла бы каждая вещь, не будь материя вечной
И не скрепляй она все своим бóльшим иль меньшим
сцепленьем:

Прикосновенье одно всему причиняло бы гибель,
Ибо ведь если ничто не имело бы вечного тела,
Всякая сила могла б сплетенье любое расторгнуть.
Но, раз на деле начал сцепления между собою
Многоразличны и вся существует материя вечно,
Тело вещей до тех пор нерушимо, пока не столкнется
С силой, которая их сочетанье способна разрушить.
Так что, мы видим, отнюдь не в ничто превращаются вещи,
Но разлагаются все на тела основные обратно.
И в заключенье: дожди исчезают, когда их низвергнет
Сверху родитель-эфир на земли материнское лоно.
Но наливаются злаки взамен, зеленеют листвою
Ветви дерев, и растут, отягчаясь плодами, деревья.
Весь человеческий род и звери питаются ими,
И расцветают кругом города поколением юным,
И оглашается лес густолиственный пением птичьим;
Жирное стадо овец, отдыхая на пастбище тучном,
В неге ленивой лежит, и, белея, молочная влага
Каплет из полных сосцов, а там уже и юное племя

На неокрепших ногах по мягкому прыгает лугу,
Соком хмельным молока опьяняя мозги молодые.
Словом, не гибнет ничто, как будто совсем погибая,
Так как природа всегда возрождает одно из другого
И ничему не дает без смерти другого родиться.

Лукреций Кар. *О природе вещей.*
М., 1983. С. 31—34

АВГУСТИН

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

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

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

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

Итак, не слишком ли уже заняты древностью своего происхождения те, которые говорят нам: Что же делал бог до сотворения им неба и земли? Если он оставался в праздности и совершенном покое, то почему не остался в таком же состоянии и навсегда? Если же в боге произошло новое какое-либо движение и новое произволение создать то, чего прежде не творил, то как согласить с непреложною его вечностью появление этой воли, которой до того времени в нем не было? Воля божия присуща богу и предваряет всякое творение; никакого творения не могло бы быть, если бы не предшествовала воля творца. Воля божия принадлежит к самой сущности (*substantia*) божественной (Исповедь XI, 10)...

Что обыкновеннее бывает у нас предметом разговора, как не время? И мы, конечно, понимаем, когда говорим о нем или слышим от других. Что же такое, еще раз повторяю, что такое время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик. Между тем вполне сознаю, что если бы ничего не приходило, то не было бы *прошедшего*, и если бы ничего не проходило, то не было бы *будущего*, и если бы ничего не было действительно существующего, то не было бы и *настоящего* времени. Но в чем состоит сущность первых двух времен, т. е. прошедшего и будущего, когда и прошедшего уже нет, и будущего еще нет? Что же касается до настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило из будущего в прошедшее, тогда оно не было бы временем, а вечностью. А если настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существовать (Исповедь XI, 14).

Можно измерять время только текущее (*cum praeterit*), а прошедшее, равно как и будущее, которых нет в действительности, не могут подлежать нашему наблюдению и измерению (Исповедь XI, 16).

Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только

доискиваюсь истины и пытаюсь узнать ее. Руководи же мною, отец мой, господи мой и боже мой, и будь путеводною звездой рабу твоему... Не скажут ли мне, что и эти времена, прошедшее и будущее, так же существуют; только одно из них (будущее), переходя в настоящее, приходит непостижимо для нас откуда-то (*ex aliquo procedit occulto*), а другое (прошедшее), переходя из настоящего в свое прошедшее, отходит непостижимо для нас куда-то (*in aliquid recedit occultum*), подобно морским приливам и отливам? И в самом деле, как могли, например, пророки, которые предсказывали будущее, видеть это будущее, если бы оно не существовало? Ибо того, что не существует, и видеть нельзя... Итак, надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом (Исповедь XI, 17).

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь инде (т. е. не в предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (*memoria*); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (*intuitus*), а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (*expectatio*). Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании тройственности времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его тройственность (Исповедь XI, 20).

Августин. Исповедь // Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 582—588

Времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением. Моменты этого движения и изменения, поколику совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими, более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть творец и устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что он сотворил мир спустя известное количество времени? Разве уже утверждать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если священные и в высшей степени достоверные Писания говорят: *вначале сотвори бог небо и землю* (Быт. I, 1), чтобы дать понять, что прежде он ничего не творил... то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем... Несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются и утро, и вечера, пока все, что сотворил бог в эти шесть дней, не завершено было седьмым

днем и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое божием (О граде божием, XI, 6).

Августин. О граде божием // Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 589

Д. БРУНО

Теофил. Итак, Демокрит и эпикурейцы, которые все нетелесное принимают за ничто, считают в соответствии с этим, что одна только материя является субстанцией вещей, а также божественной природой, как говорит некий араб, по прозванию Авицеброн, что он показывает в книге под названием *Источник жизни*. Эти же самые, вместе с киренанками, киниками и стоиками, считают, что формы являются не чем иным, как известными случайными расположениями материи. И я долгое время примыкал к этому мнению единственно потому, что они имеют основания, более соответствующие природе, чем доводы Аристотеля. Но, поразмыслив более зрелым образом, рассмотрев больше вещей, мы находим, что необходимо признать в природе два рода субстанций: один — форма и другой — материя; ибо необходимо должна быть субстанциальнейшая действительность, в которой заключается активная потенция всего, а также наивысшая потенция и субстрат, в которой содержится пассивная потенция всего: в первой имеется возможность делать, во второй — возможность быть сделанным...

Никто не может помешать вам пользоваться названием материи по вашему способу, как, равным образом, у многих школ она имела разнообразные значения...

Итак, подобно тому как в искусстве, при бесконечном изменении (если бы это было возможно) форм, под ними всегда сохраняется одна и та же материя, — как, например, форма дерева — это форма ствола, затем — бревна, затем — доски, затем — сиденья, затем — скамеечки, затем — рамки, затем — гребенки и т. д., но *дерево* всегда остается тем же самым, — так же и в природе, при бесконечном изменении и следовании друг за другом различных форм, всегда имеется одна и та же материя.

Гервазий. Как можно подкрепить это уподобление?

Теофил. Разве вы не видите, что то, что было семенем, становится стеблем, из того, что было стеблем, возникает колос, из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба — желудочный сок, из него — кровь, из нее — семя, из него — зародыш, из него — человек, из него — труп, из него — земля, из нее — камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам...

Ноланец утверждает следующее: имеется интеллект, дающий бытие всякой вещи, названный пифагорейцами и Тимеем *подателем форм*; душа — формальное начало, создающая в себе и формирующая всякую вещь, названная ими же *источником форм*; материя, из которой делается и формируется всякая вещь, названная всеми *приемником форм*.

Диксон. ...Формы не имеют бытия без материи, в которой они порождаются и разрушаются, из лона которой они исходят и в которое возвращаются. Поэтому материя, которая всегда остается той же самой и плодоносной, должна иметь главное преимущество быть познаваемой как субстанциальное начало, в качестве того, что есть и вечно пребывает. Все же формы в совокупности следует рассматривать лишь как различные расположения материи, которые уходят и приходят... Материя... по их мнению, есть начало, необходимое, вечное и божественное, как полагает мавр Авицеброн, называющий ее *богом, находящимся во всех вещах...*

Теофил. ...В самом теле природы следует отличать материю от души, и в последней отличать этот разум от его видов. Поэтому мы называем в этом теле три вещи: во-первых, всеобщий интеллект, выраженный в вещах; во-вторых, животворящую душу всего; в-третьих, предмет. Но на этом основании мы не будем отрицать, что философом является тот, кто в своей философии приемлет это оформленное тело, или, как я предпочел бы сказать, это разумное животное, и начинает с того, что берет за первые начала некоторым образом члены этого тела, каковы воздух, земля, огонь; далее — эфирная область и звезды; далее — дух и тело; или же — пустое и полное...

Диксон. Итак... Вы утверждаете, что, не совершая ошибки и не приходя к противоречию, можно дать различные определения материи.

Теофил. Верно, как об одном и том же предмете могут судить различные чувства и одна и та же вещь может рассматриваться различным образом. Кроме того, как уже было отмечено, рассуждение о вещи может производиться различными головами. Много хорошего высказали эпикурейцы, хотя они и не поднялись выше материального качества. Много превосходного дал для познания Гераклит, хотя он и не вышел за пределы души. Анаксагор сделал успехи в познании природы, ибо он не только внутри ее, но, быть может, и вне и над нею стремился познать тот самый ум, который Сократом, Платоном, Трисмегистом и нашими богословами назван богом.

...Имеется первое начало вселенной, которое равным образом должно быть понято как такое, в котором уже не различаются больше материальное и формальное и о котором из уподобления ранее сказанному можно заключить, что оно есть абсолютная возможность и действительность. Отсюда не трудно и не тяжело прийти к тому выводу, что *все, подобно субстанции, едино*, как это, быть может, понимал Парменид, недостойным образом рассматриваемый Аристотелем.

Диксон. Итак, вы утверждаете, что, хотя и спускаясь по этой лестнице природы, мы обнаруживаем двойную субстанцию — одну духовную, другую телесную, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню.

И. КАНТ

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

Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 521—522

Д. БЕРКЛИ

Гилас. Во вчерашней беседе тебя изображали так, как будто ты защищаешь самое сумасбродное мнение, какое только может проникнуть в человеческий ум, — именно, что на свете не существует ничего подобного *материальной субстанции*.

Филонус. Что ничего подобного тому, что философы называют *материальной субстанцией*, не существует — я убежден серьезно; но если мне покажут, что здесь кроется что-нибудь нелепое или какое-либо проявление скептицизма, у меня будет такое же основание отказаться от этого взгляда, какое, представляется мне, у меня есть теперь, для того чтобы отвергнуть противоположное мнение.

Гилас. Как! Может ли быть что-нибудь более фантастическим, более противоречащим здравому смыслу или более явным примером скептицизма, чем думать, будто *материя* не существует?

Филонус. Тихе, милый Гилас. Что, если бы ты, считающий, что она существует, именно благодаря этому мнению оказался большим скептиком и защитником взглядов более парадоксальных и противоречащих здравому смыслу, чем я, не допускающий ничего подобного?

Гилас. Ты мог бы с таким же успехом убедить меня в том, что часть больше целого, и в том, что, во избежание нелепости и скептицизма, я должен отказаться от своего мнения в этом пункте...

Филонус. Может быть верным какое-нибудь учение, которое необходимо приводит нас к нелепости?

Гилас. Без сомнения, нет.

Филонус. Не является ли нелепостью думать, что одна и та же вещь может быть в одно и то же время холодной и теплой?

Гилас. Конечно.

Филонус. Предположим теперь, что одна рука у тебя горячая, а другая — холодная и что ты обе сразу опускаешь в сосуд с водой средней температуры; не будет ли вода казаться для одной руки холодной, для другой — теплой?

Гилас. Будет.

Филонус. Не должны ли мы поэтому, на основании наших предпосылок, заключить, что она и холодная и теплая в одно и то же время, т. е., согласно твоему собственному признанию, поверить в нелепость?

Гилас. Признаюсь, похоже на то.

Филонус. Следовательно, сами исходные положения ложны, раз ты признал, что верная предпосылка не приводит к нелепости.

Гилас. Но в конце концов может ли быть что-нибудь нелепее утверждения, что *в огне нет теплоты*?

Филонус. Чтобы сделать этот пункт еще яснее, скажи, не должны ли мы в двух совершенно сходных случаях высказывать одно и то же суждение?

Гилас. Должны.

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

Гилас. Конечно.

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

Гилас. Нет.

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

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

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

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

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

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

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

Гилас. Является.

Филонус. И не есть ли горечь особая неприятность или неудовольствие?

Гилас. Конечно, так.

Филонус. Но если сахар и полынь — немыслящие телесные субстанции, существующие вне ума, то как могут сладость или горечь, т. е. удовольствие или неудовольствие, быть присущи им?

Гилас. Погоди, Филонус, я вижу теперь, в чем состояло мое заблуждение все это время. Ты спрашивал, не составляют ли тепло и холод, сладость и горечь особых видов удовольствия и неудовольствия, на что я просто отвечал: составляют. Между тем я должен был бы сделать следующее различие: эти качества составляют удовольствие или неудовольствие, поскольку они воспринимаются нами, но не поскольку они существуют во внешних объектах. Поэтому мы не должны заключать абсолютно, что в огне нет тепла или в сахаре — сладости, а только — что тепло или сладость, поскольку они воспринимаются нами, находятся в огне или в сахаре. Что ты скажешь на это?

Филонус. Я скажу, что это не имеет никакого отношения к нашей задаче. У нас разговор все время идет о чувственных вещах, которые ты определил как вещи, *которые мы непосредственно воспринимаем нашими чувствами.* О каких бы других качествах, отличных от этих, ты ни говорил, я ничего о них не знаю, и они совершенно не относятся к обсуждаемому вопросу. Ты можешь, допустим, утверждать, что ты открыл некоторые качества, которых ты не воспринимаешь, и утверждать, что эти нечувственные качества существуют в огне и в сахаре. Но какое употребление из этого ты можешь сделать в данном случае, я не в состоянии понять. Скажи мне поэтому еще раз: признаешь ли ты, что тепло и холод, сладость и горечь (подразумевая те качества, которые воспринимаются чувствами) не существуют вне ума?

Гилас. Я вижу, что настаивать ни к чему, поэтому я уступаю и, что касается упомянутых качеств, не буду спорить. Хотя, признаюсь, странно звучит — утверждать, что сахар не сладок.

Филонус. Чтобы ты еще больше убедился, заметь также следующее: то, что обыкновенно кажется сладким, больному нёбу покажется горьким. И ничего не может быть яснее того, что разным лицам одна и та же пища представляется различного вкуса; то, чем наслаждается один, в другом вызывает отвращение. А как могло бы это быть, если бы вкус был чем-то действительно присущим пище?

Гилас. Признаюсь, я не знаю как.

Филонус. Затем нужно рассмотреть запахи. И относительно их я хотел бы знать, не относится ли к ним целиком то, что было сказано о вкусе? Не являются ли они в такой же мере приятными или неприятными ощущениями?

Гилас. Являются.

Филонус. Считаешь ли ты в таком случае возможным, чтобы они существовали в невоспринимающей вещи?

Гилас. Нет...

Филонус. ...Наши собственные глаза не всегда представляют нам объекты одним и тем же способом. Всякий знает, что во время *желтухи* все вещи кажутся желтыми. Не является ли поэтому в высокой степени вероятным, что те животные, глаза которых, как мы замечаем, устроены весьма отлично от наших, и тела которых полны иных соков, в любом объекте не видят тех цветов, которые видим мы? Не следует ли из всего этого, что все цвета являются одинаково кажущимися и что ни один цвет, который мы воспринимаем, в действительности не присущ никакому внешнему объекту?

Гилас. По-видимому.

Филонус. В этом пункте не будет никакого сомнения, если ты примешь в соображение тот факт, что, если бы цвета были действительными свойствами или состояниями, присущими внешним телам, они не менялись бы без какой-либо перемены, совершающейся в самих телах; но не очевидно ли из всего сказанного, что при употреблении микроскопа, при изменении, совершающемся в глазной жидкости, или при перемене расстояния, без какого-либо действительного изменения в самой вещи, цвета объекта или меняются, или вовсе исчезают? Больше того, пусть все прочие обстоятельства остаются теми же, измени только положение некоторых объектов — и они предстанут глазу в различных цветах. То же самое происходит, когда мы рассматриваем объект при разной силе света. И разве не общеизвестно, что одни и те же тела кажутся различно окрашенными при свете свечи по сравнению с тем, какими они кажутся при свете дня? Добавь к этому опыт с призмой, которая, разделяя разнородные лучи света, меняет цвет объекта и заставляет самый белый цвет казаться невооруженному глазу темно-синим или красным. И теперь скажи мне, держишься ли ты все еще мнения, что всякому телу присущ его истинный, действительный цвет; а если ты это думаешь, то я хотел бы дальше узнать от тебя, какое определенное расстояние и положение объекта, какое особое строение и какая организация глаза, какая степень или какой род света — необходимы для установления этого истинного цвета и для отличия его от кажущихся...

Гилас. Признаюсь чистосердечно, Филонус, что упорствовать дальше бесполезно. Цвета, звуки, вкусы — словом, все так называемые *вторичные качества* безусловно не имеют существования вне разума. Но это признание не дает основания предполагать, что я сколько-нибудь умаляю реальность материи или внешних объектов; ведь это не больше, чем утверждают некоторые философы, которые тем не менее, насколько только можно представить, далеки от отрицания материи. Чтобы понять это яснее, ты должен знать, что чувственные качества делятся философами на

первичные и вторичные. Первые суть протяженность, форма, плотность, тяжесть, движение и покой. И эти качества они считают действительно существующими в телах. Вторые — те, которые перечислены выше, или, коротко, все чувственные качества, кроме первичных; они-то, по их утверждению, и являются ощущениями и идеями, существующими только в уме. Но обо всем этом, я не сомневаюсь, ты осведомлен. Я со своей стороны давно знал, что такое мнение распространилось среди философов.

Но до сих пор еще не был вполне убежден в его правильности.

Филонус. Ты все еще держишься того мнения, что протяжение и форма присущи внешним немыслящим субстанциям?

Гилас. Да.

Филонус. А что, если те же аргументы, которые были приведены против вторичных качеств, будут годиться и против первичных?

Гилас. Ну тогда я буду обязан признать, что они также существуют только в уме.

Филонус. По-твоему, форма и протяженность, которые ты воспринимаешь чувством, на самом деле существуют во внешнем объекте или в материальной субстанции?

Гилас. Да.

Филонус. Имеют ли основания все остальные животные думать то же о тех формах и протяженностях, которые они видят и чувствуют?

Гилас. Без сомнения, если они вообще что-либо думают.

Филонус. Скажи мне, Гилас, думаешь ли ты, что чувства даны для самосохранения и благополучной жизни всем животным или даны с этой целью только человеку?

Гилас. Я не сомневаюсь, что они имеют то же самое назначение у всех остальных животных.

Филонус. Если так, то не необходимо ли, чтобы они были способны воспринимать посредством чувств собственные члены и тела, которые могут вредить им?

Гилас. Конечно.

Филонус. Тогда нужно предположить, что клещ видит собственную ножку и вещи, равные ей, тебе они в то же время кажутся едва различимыми или в лучшем случае всего только видимыми точками.

Гилас. Не могу отрицать этого.

Филонус. А созданиям более мелким, чем клещ, не будут ли они казаться еще больше?

Гилас. Будут.

Филонус. Настолько, что то, что ты едва можешь различить, какому-нибудь крайне мелкому животному покажется огромной горой?

Гилас. Со всем этим я согласен.

Филонус. Может одна и та же вещь в одно и то же время сама по себе быть разного размера?

Гилас. Было бы нелепостью изображать так.

Филонус. Но из твоих допущений следует, что как протяжение,

воспринимаемое тобою, так и протяжение, воспринимаемое самим клещом, а равным образом и протяжения, воспринимаемые более мелкими животными, — каждое из них есть истинное протяжение ножки клеща; это значит, согласно твоим собственным предпосылкам, что ты пришел к нелепости.

Гилас. По-видимому, здесь есть некоторое затруднение.

Филонус. Далее, не признал ли ты, что свойство, действительно присущее объекту, не может измениться без изменения в нем самом?

Гилас. Признал.

Филонус. Кроме того, когда мы приближаемся к какому-нибудь объекту или удаляемся от него, видимое протяжение изменяется, будучи на одном расстоянии в десять или даже в сто раз больше, чем на другом. Не следует ли поэтому отсюда равным образом, что оно в действительности не присуще объекту?

Гилас. Признаюсь, я в затруднении, что тут и думать.

Филонус. Твое суждение определится тотчас же, как только ты решишься думать об этом свойстве так же непредвзято, как ты думал об остальных. Разве для нас не являлось убедительным аргументом то, что ни тепло, ни холод не находятся в воде, так как она кажется теплой одной руке и холодной другой?

Гилас. Являлось.

Филонус. И разве не значит рассуждать точно так же, если мы заключаем, что объект не обладает ни протяженностью, ни формой, ибо одному глазу он кажется малым, гладким и круглым, а другому — большим, неровным и угловатым?

Гилас. Совершенно верно. Но разве так бывает когда-либо?

Филонус. Ты можешь в любое время произвести эксперимент, глядя одним глазом просто, а другим — через микроскоп... Очевидно, что вещи, которые я воспринимаю, суть мои собственные идеи и что никакая идея не может существовать иначе как в уме. И не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи — сами или их прообразы — существуют независимо от моей души; раз я знаю, что не я их творец, то не в моей власти определять по желанию, какие частные идеи возникнут во мне, как только я открою глаза или уши. Они должны поэтому существовать в каком-либо ином духе, по чьей воле они являются мне...

Гилас. Нельзя утверждать реальности вещей, не допуская существования материи. Не является ли это, по-твоему, достаточным основанием, чтобы ревностно отстаивать ее?

Филонус. Действительность вещей? Каких вещей — чувственных или умопостигаемых?

Гилас. Чувственных вещей.

Филонус. Моей перчатки, например?

Гилас. Ее или какой-либо другой вещи, воспринимаемой чувствами.

Филонус. Но остановимся на какой-нибудь отдельной вещи; не достаточно ли явно для меня существование этой перчатки из того, что я вижу, чувствую и ношу ее? Или, если этого не доста-

точно, то как я могу убедиться в реальности той вещи, которую в настоящее время вижу на этом месте,— путем предположения, что какая-то неведомая вещь, которой я никогда не видел и не могу видеть, существует неведомым образом, в неведомом месте или даже вовсе ни в каком месте? Как может предполагаемая реальность того, что неосвязаемо, быть доказательством того, что какая-либо осязаемая вещь реально существует? Или того, что неведомо,— того, что существует видимая вещь? Или вообще, как предполагаемая реальность чего-либо невоспринимаемого может быть доказательством того, что воспринимаемое существует? Объясни мне только это, и я не буду думать о тебе ничего плохого.

Гилас. В целом я готов признать существование материи в высшей степени невероятным; но прямая и абсолютная невозможность этого мне не ясна.

Филонус. Но если даже мы признаем возможность существования материи, то на этом только основании она будет иметь не больше права на существование, чем золотая гора или кентавр.

Гилас. С этим я согласен. Все же ты не отрицаешь ее возможности; а то, что возможно, насколько тебе известно, может существовать на самом деле.

Филонус. Я отрицаю эту возможность; и, если не ошибаюсь, я с очевидностью доказал на основании твоих собственных признаний, что ее нет...

Гилас. Но, согласно твоим понятиям, какая же разница между реальными вещами и химерами, образованными воображением, или сновидениями, раз они все одинаково находятся в уме?

Филонус. Идеи, образованные воображением, слабы и неотчетливы; кроме того, они находятся в полной зависимости от воли. А идеи, воспринимаемые чувством, т. е. реальные вещи, живы и ясны; и так как они запечатлеваются в нашем уме неким духом, отличным от нас, то они не находятся в подобной зависимости от нашей воли. Поэтому нет никакой опасности смешивать их с первыми; так же мало опасности смешивать их со сновидениями, которые всегда бывают тусклы, беспорядочны и спутанны. И даже если бы случилось, что они живы и естественны, как на самом деле они никогда не бывают, то благодаря их несвязанности и несогласованности с предшествовавшими и последующими событиями нашей жизни их легко было бы отличить от действительности. Словом, каким бы способом ты в своем построении ни отличал вещи от химер, то же самое, очевидно, будет иметь место и в моем. Ибо это должно происходить, как я предполагаю, на основании некоторой воспринимаемой разницы; а я не собираюсь отнимать у тебя что бы то ни было, что ты воспринимаешь...

Гилас. Но отрицание материи, Филонус, или телесной субстанции,— вот в чем вопрос. Ты никогда не убедишь меня в том, что это не противоречит общему здравому смыслу человечества. Если бы наш спор решался большинством голосов, я уверен, что ты уступил бы в этом пункте, не собрав голосов.

Филонус. Я желал бы, чтобы наши мнения были беспристрастно изложены и предложены суждению людей, обладающих ясным здравым смыслом, свободных от предрассудков привитой учености. Я хотел бы выступить в качестве лица, доверяющего своим чувствам, думающего, что он знает вещи, которые он видит и осязает, и не допускающего никакого сомнения в их существовании; а ты со своей стороны честно высказал бы все свои сомнения, свои парадоксы и рассказал бы о своем скептицизме. Я охотно подчиняюсь решению любого незаинтересованного человека. Что, кроме духа, нет субстанции, в которой могли бы существовать идеи,— это для меня очевидно. Что непосредственно воспринимаемые объекты суть идеи, находит согласие со всех сторон. А что чувственные качества суть объекты, непосредственно воспринимаемые, никто не может отрицать. Совершенно очевидно, что не может быть никакого *субстрата* этих качеств, кроме духа; в нем они существуют не как модификация или свойство, но как вещь, воспринимаемая в том, что ее воспринимает. Я отрицаю поэтому, что существует какой-либо немыслящий *субстрат* чувственных объектов, и отрицаю в этом смысле существование какой-либо материальной субстанции. Но если под материальной субстанцией подразумевается только чувственное тело, которое можно видеть и ощущать (а нефилософская часть мира, смею думать, ничего больше и не подразумевает), тогда для меня существование материи более достоверно, чем ты или какой-либо другой философ могут на это претендовать. Если есть что-нибудь, что заставляет большинство людей отвергать понятия, которые я поддерживаю, то это происходит из недоразумения, приписывающего мне отрицание реальности чувственных вещей; но так как в этом повинен ты, а не я, то из этого следует, что восстаю против твоих понятий, а не моих. Я утверждаю, что я так же, как в своем собственном существовании, уверен, что существуют тела и телесные субстанции (подразумеваю вещи, которые я воспринимаю чувствами) и что, признавая это, большая часть людей несколько этим не озабочена и не считает себя заинтересованной судьбой тех неведомых природ и философских сущностей, к которым некоторые люди относятся с такой нежностью...

Гилас. Я согласен с этим. Но в конце концов, Филонус, когда я размышляю о сути всего того, что ты выдвигаешь против скептицизма, то это ограничивается только следующим: мы уверены, что мы действительно видим, слышим, осязаем,— словом, что мы испытываем чувственные впечатления.

Филонус. А какое нам дело до всего другого? Я вижу эту *вишню*, я осязаю ее, я пробую ее; и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать; следовательно, она *реальна*. Устрани ощущение мягкости, влажности, красноты, терпкости, и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня, я утверждаю, есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или идей, воспринимаемых разными чувствами; эти идеи объединяются в одну вещь

(или имеют одно данное им имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого. Так, когда небо испытывает данный особый вкус, зрение воспринимает красный цвет, осязание — округлость, мягкость и т. д. Отсюда следует, что, когда я вижу, осязаю, испытываю вкус различного рода способами, я убежден, что вишня существует или является реальной; ее реальность, по моему мнению, не есть нечто отвлеченное от этих ощущений. Но если под словом «вишня» ты подразумеваешь непознаваемую природу, отличную от ее воспринимаемого бытия, тогда, конечно, я признаю, что ни ты, ни я, ни кто-либо иной не может быть уверен, что она существует.

Беркли Дж. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Сочинения. М., 1978. С. 257—258, 265—267, 273—277, 305, 317, 329, 331—332, 344—345

Ф. ВОЛЬТЕР

О ТОМ, ЧТО ВНЕШНИЕ ОБЪЕКТЫ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮТ

Вряд ли кто-нибудь вздумал бы трактовать этот предмет, если бы философы не пытались усомниться в самых что ни на есть очевидных вещах, подобно тому как они же обольщались надеждой познать вещи самые сомнительные.

Наши чувства, говорят они, поставляют нам идеи; но очень может быть, что наше сознание получает эти восприятия без того, чтобы вне нас существовали какие-либо объекты. Нам известно, что во время сна мы видим и чувствуем вещи, которых не существует; быть может, наша жизнь — не что иное, как непрерывный сон, смерть же бывает моментом нашего пробуждения или окончанием сна, за которым никакое пробуждение не последует.

Чувства наши обманывают нас даже во время бодрствования; малейшая перемена в наших органах чувств заставляет нас иногда видеть объекты и слышать звуки, вызванные не чем иным, как расстройством нашего тела; вполне возможно поэтому, что мы всегда испытываем то, что приключается с нами время от времени.

Они добавляют, что, когда мы видим объект, мы замечаем его цвет, очертания, слышим звуки и нам было угодно наименовать все это *модусами данного объекта*, но какова же его субстанция⁵? Действительно, сам объект ускользает от нашего воображения; то, что мы столь отважно именуем субстанцией, на самом деле есть не что иное, как сочетание модусов. Лишите данное дерево этого цвета, этих очертаний, дающих вам идею дерева, — и что же останется? Значит, то, что я именую модусами, есть не что иное, как мои восприятия; я могу сколько угодно говорить о том, что *у меня есть идея зеленого цвета и тела, имеющего такие-то очертания*; но я не располагаю никаким доказательством существования такого тела и этого цвета: вот что говорит Секст Эмпирик и по поводу чего он не может найти ответа.

Припишем на мгновение этим господам нечто большее, чем то, на что они претендуют: они утверждают, будто им нельзя доказать, что существуют тела; признаем, что они умеют доказать самим себе небытие тел. Что же из этого воспоследует? Станем ли мы иначе вести себя в нашей жизни? Будут ли у нас хоть о чем-то иные идеи? Нужно будет лишь изменить одно слово в своих разговорах. Например, когда состоится несколько сражений, надо будет говорить: «*по-видимому*, было убито десять тысяч человек; у такого-то офицера, *по-видимому*, была ранена нога, и некий хирург, *по-видимому*, ее ему ампутировал». Это как если бы, проголодавшись, мы потребовали видимость куска хлеба, дабы сделать вид, что мы его поедаем.

Однако вот что им можно ответить гораздо серьезнее:

1) Вы не можете, строго говоря, сравнивать жизнь с состояниями сна, ибо вы думаете во сне лишь о вещах, идеями которых обладали во время бодрствования; вы бываете уверены в том, что ваши сны — не что иное, как слабые реминисценции. Напротив, бодрствуя и получая ощущение, мы ни в коем случае не можем вывести заключение, что получаем его в порядке реминисценции. К примеру, если камень, падая, ранит нам плечо, достаточно трудно вообразить, будто это происходит в результате усилия памяти.

2) Верно: наши чувства часто бывают обмануты, но что из этого следует? Собственно говоря, мы обладаем лишь одним чувством — осязания: звук, запах суть лишь осязание промежуточных тел, исходящих от удаленного от нас тела. Идея звезд у меня появится лишь в результате соприкосновения; и поскольку это соприкосновение со светом, поражающим мой глаз с расстояния в тысячи миллионов лье, совсем не так осязается, как прикосновение моих рук, и оно зависит от среды, через которую проникают световые тельца, соприкосновение это является тем, что неточно именуют *обманом [чувств]*: оно вовсе не позволяет мне увидеть объекты на их истинном месте; оно не дает мне никакого представления об их размере; ни единое из этих соприкосновений, которые нельзя осязать, не дает мне позитивной идеи тел. В первый раз, когда я чувствую запах, не видя объекта, от которого он исходит, мой ум не обнаруживает никакой связи между каким-то телом и этим запахом; но осязание в прямом смысле этого слова, сближение моего тела с другим, дает мне независимо от иных моих чувств идею материи; ибо, когда я трогаю камень, я отлично чувствую, что не могу встать на его место, а значит, здесь находится нечто протяженное и непроницаемое. Итак, если предположить (ибо чего только мы не предполагаем!), что человек имел бы все чувства, за исключением осязания в собственном смысле слова, человек этот мог бы вполне сомневаться в существовании внешних объектов и даже, быть может, долго оставаться без какой бы то ни было их идеи; но глухой и слепой, который бы их осязал, не способен был бы сомневаться в существовании вещей, вызывающих у него ощущение жесткости; все это потому, что ни окраска,

ни звучание не принадлежат к сущности материи, но лишь протяженность и непроницаемость. И что ответили бы крайние скептики на следующие два вопроса:

1) Если вообще не существует внешних объектов и все это — дело моего воображения, почему я обжигаюсь, прикасаясь к огню, и никоим образом не обжигаюсь, когда в грезах мне кажется, будто я к нему прикасаюсь?

2) Когда я набрасываю свои идеи на этот лист бумаги, а другой человек собирается прочесть мне то, что я написал, каким образом могу я понять свои собственные, мыслившиеся и написанные мной слова, если этот другой человек не читает их мне в действительности? Как могу я эти слова признать, если их на бумаге не существует?

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

Как бы то ни было, поскольку основной моей целью является здесь исследование социального человека и поскольку я не был бы способен к общению, если бы не существовало общества, а следовательно, и находящихся вне нас объектов, пусть пирронисты позволяют мне начать с твердой веры в существование тел, ибо в противном случае мне следовало бы отказать этим господам в существовании.

Вольтер. *Метафизический трактат* // *Философские сочинения*. М., 1988. С. 247—250

Мудрецы, вопрошаемые, что есть душа, отвечают: мы ничего об этом не знаем. Если их спрашивают, что такое материя, ответ их звучит точно так же. Правда, профессеры, особенно школьные, в совершенстве знают все это; твердя, что материя протяженна и делима, они полагают, будто тем самым сказали все,

однако, когда их просят объяснить, что означает «протяженность», они испытывают затруднение. «Протяженная» значит «состоящая из частей», — говорят они. Но из чего состоят эти части? Делимы ли элементы этих частей? И тогда они либо умолкают, либо пускаются в пространные объяснения: то и другое равно подозрительно. Почти неведомое нам бытие, именуемое материей, — вечно ли оно? Вся античность отвечала на этот вопрос утвердительно. Обладает ли она сама по себе активной силой? Многие философы так считали. А те, кто сие отрицает, вправе ли они это делать? Вы не постигаете, каким образом материя может иметь что-либо сама по себе. Но как можете вы утверждать, будто она не обладает сама по себе необходимыми для нее свойствами? Вы не понимаете ее природы и отказываете ей в модусах, заложенных тем не менее в ее природе: ведь в конце концов с того момента, как она существует, необходимо, чтобы она имела определенный вид и форму, а с момента, когда она в силу необходимости получает форму, возможно ли, чтобы она не имела иных модусов, связанных с ее очертаниями? Материя существует, и вы познаете ее исключительно через свои ощущения. Увы! К чему нам служат все вытекающие из рассуждения тонкие ухищренья ума? Геометрия сообщила нам приличное число истин, метафизика — очень мало. Мы взвешиваем материю, измеряем ее, разлагаем на составные части; но если мы хотим сделать хоть шаг за пределы сих грубых действий, мы чувствуем собственное бессилие и пропасть, разверзшуюся под нами.

Извините, ради бога, весь мир за то, что он заблуждался, веря в самостоятельное существование материи. Да и мог ли он поступать иначе? Как можно себе представить, что вещь, не имеющая преэмственности, не существовала от века? Если существование материи не было необходимым, почему она существует? И если ей было необходимо быть, почему не была она вечно? Ни одна аксиома не имела столь универсального распространения, как эта: «Ничто не возникает из ничего». В самом деле, противоположный тезис непостижим. У всех народов хаос предшествовал устройению целого мира, созданного божественной рукой. Вечность материи ни у одного народа не повредила культу божества. Религия никогда не способна была пошатнуть представление, признававшее вечного бога господином вечной материи. Мы довольно осчастливлены ныне верой, помогающей нам понять, что бог извлек материю из небытия; однако ни один народ не был раньше обучен сему догмату; сами иудеи его не ведали. Первый стих «Бытия» гласит, что боги Элогим (а не Элои) создали небо и землю; но там не сказано, будто небо и земля были сотворены из ничего.

Филон, живший в то единственное время, когда иудеи имели некоторое образование, говорит в своей главе о творении: «Бог, будучи по своей природе благим, не питал никакой зависти к субстанции, к материи, не имевшей в себе самой ничего благого и обладающей по своей природе инертностью, смешением, бес-

порядком. Он удостоил сделать ее благой из скверной, каковой она пребывала».

Идея хаоса, упорядоченного богом, содержится во всех древних теогониях. Гесиод повторял то, что думал об этом Восток, когда возвещал в своей теогонии: «Хаос был первым, что существует»...

Итак, материю в божьих руках рассматривали как глину на гончарном круге, если только допустимо пользоваться этими слабыми образами для выражения божественной мощи.

Материя, будучи вечной, должна была иметь вечные свойства, такие, как очертания, сила инерции, движение, делимость. Последняя является всего лишь результатом движения, ибо без него ничто не разделяется, не дробится и не организуется вновь. Таким образом, движение рассматривали как присущее материи. Хаос был беспорядочным движением, а космос — движением упорядоченным, которое господин мира сообщил всем телам. Но как могла материя иметь свое собственное движение? Согласно всем античным философам, она обладала им, так же как протяженностью и непроницаемостью.

Однако если ее нельзя постичь без протяженности, то вполне можно без движения. На это отвечали: немисливо, чтобы материя была непроницаема; но если она проницаема, нечто должно постоянно проникать в ее поры; в самом деле, для чего же проходы, если нечему проходить?

Вопросы, ответы — и так без конца; система вечной материи имеет свои великие трудности, как и все остальные системы. Та, что предполагает образование материи из небытия, не менее непостижима. Надо ее допустить, не льстя при этом себя надеждой ее обосновать; философия вообще ничего не обосновывает. Какие только непостижимые вещи не бываем мы вынуждены допускать, даже в геометрии! Можно ли постичь две линии, постоянно сходящиеся, но никогда не пересекающиеся?

Правда, геометры нам скажут: свойства асимптот⁶ вам доказаны, вы не можете отказаться их допустить; но творение не доказано вовсе, почему ж вы его допускаете? Что мешает вам верить вместе со всей античностью во вечность материи? С другой стороны, на вас обрушится теолог и скажет вам: если вы верите, что материя вечна, значит, вы признаете два принципа — бога и материю; таким образом, вы впадаете в заблуждение Зороастра и Манета.

Мы ничего не ответим геометрам, ибо эти люди знают одни только свои линии, поверхности и объемы. Теологу же можно сказать: почему вы причисляете меня к манихеям? Вот перед вами камни, не созданные никаким зодчим, но зодчий воздвиг из них огромное здание; я не допускаю двух зодчих: грубый камень подчинился могуществу и таланту.

По счастью, какой бы ни придерживаться системы, ни одна из них не вредит морали, ибо какая разница — создана материя или устроена? Все равно, бог — наш абсолютный хозяин. Мы

обязаны быть равно добродетельными при упорядоченном хаосе либо при хаосе, вызванном из небытия; почти ни одна из этих метафизических проблем не влияет на жизненное поведение; диспуты — то же самое, что пустая застольная болтовня: после еды каждый забывает, что он сказал, и отправляется туда, куда зовут его его интересы и вкусы.

Вольтер. *Философский словарь* ⁷ //
Философские сочинения. М., 1988.
С. 677—681

Ж. О. ЛАМЕТРИ

Ни Аристотель, ни Платон, ни Декарт, ни Мальбранш не объяснят вам, что такое ваша душа. Напрасно вы будете мучиться в поисках познания ее природы: не в обиду будь сказано вашему тщеславию и упорству, вам придется подчиниться неведению и вере. Сущность души человека и животных есть и останется всегда столь же неизвестной, как и сущность материи и тел. Более того, душу, освобожденную при помощи абстракции от тела, столь же невозможно себе представить, как и материю, не имеющую никакой формы. Душа и тело были созданы одновременно, словно одним взмахом кисти. По словам одного имевшего смелость мыслить крупного богослова *, они были брошены в одну и ту же форму для отливки. Поэтому тот, кто хочет познать свойства души, должен сперва открыть свойства, явно обнаруживающиеся в телах, активным началом которых является душа.

Такого рода рассуждение естественно приводит к мысли, что нет более надежных руководителей, чем наши чувства. Они являются моими философами. Сколько бы плохого о них ни говорили, одни только они могут просветить разум в поисках истины; именно к ним приходится всегда восходить, если всерьез стремиться ее познать.

Итак, рассмотрим добросовестно и беспристрастно, что могут открыть нам наши чувства в отношении материи, *субстанции тел*, в особенности организованных, но будем видеть только то, что есть в действительности, и не будем прибегать к вымыслам. Сама по себе материя представляет собой пассивное начало; она обладает только силою *инерции*; вот почему всякий раз, как мы видим, что она движется, можно сделать вывод, что ее движение проистекает из другого начала, так что здравый ум никогда не смешивает его с началом, которое его содержит, т. е. с материей, или субстанцией тел, ибо идеи о том и о другом являются двумя интеллектуальными идеями, столь же отличными друг от друга, как активное и пассивное начало. Поэтому если в телах имеется движущее начало и если доказано, что последнее заставляет сердце биться, нервы чувствовать и мозг думать, то отсюда вытекает с несомнен-

* *Tertullien*. De resurrect.

ностью, что именно это начало называют *душой*. Доказано, что при своем возникновении человеческое тело представляет собою не что иное, как *червяка*, все превращения которого мало чем отличаются от превращений всякого другого насекомого. Почему же нельзя отыскать природу или свойства неизвестного, но, очевидно, *чувствительного* и *активного* начала, заставляющего этого червяка гордо ползать на земной поверхности? Или для человека истина менее доступна, чем счастье, к которому он стремится? Или, может быть, мы не настолько жадно стремимся к ней, не настолько, так сказать, влюблены в нее, готовы удовольствоваться объятиями статуи вместо богини, как это поэты приписывали Иксиону *?..

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

Впрочем, есть некоторые философы, и в числе их Декарт, которые хотели свести сущность материи к одной только протяженности, ограничивая все свойства материи свойствами протяженности. Но это понимание было отвергнуто всеми остальными современными философами, более внимательными ко всем свойствам этой субстанции, и способность материи приобретать двигательную силу, и способность чувствовать всегда считались ими существенными ее свойствами, как и протяженность.

Все различные свойства, наблюдаемые в этом неизвестном начале, обнаруживают нечто такое, чему присущи те же самые свойства и что, следовательно, должно существовать само по себе. Действительно, нельзя представить себе или, вернее, кажется невозможным, чтобы самостоятельно пребывающее сущее могло бы само себя создавать и само себя уничтожать. Очевидно, только его формы, существенные свойства которых делают его способным к тому, могли бы попеременно то разрушать, то вновь воспроизводить себя. Да и опыт заставляет нас признать, что ничто не может произойти из ничего.

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

* *Иксион* — герой древнегреческого мифа, царь лапифов, вероломно убивший своего тестя. После того как Зевс простил его и пригласил на Олимп, Иксион стал добиваться любви Геры и Зевс подменил Геру облаком (у Ламетри статуей). *Ред.*

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

...В мире не существует ничего, кроме ума, пространства, материи и движения. Умом я называю бытие мыслящее; пространство есть бытие первично-протяженное, или математическое тело, т. е. такое, которое не содержит в себе ничего, кроме трех измерений, и есть всеобщее место всех вещей. Материя есть бытие вторично-протяженное, или такое, которое кроме протяжения, или математического тела, имеет и физическое тело, т. е. сопротивление, антитипию, плотность, наполнение пространства и непроницаемость, состоящую в том, что при встрече двух таких тел либо одно из них уступает место, либо другое в свою очередь приходит в состояние покоя; из такой природы непроницаемости вытекает движение. Итак, материя есть бытие в пространстве или бытие, сопротязженное с пространством. Движение есть перемена пространства. Фигура же, величина, положение, число и т. д. суть не [виды] бытия (*entia*), реально отличные от пространства, материи и движения, но лишь отношения между пространством, материей, движением и их частями, созданные превзошедшим умом. Фигуру я определяю как границу протяженного, величину — как число частей в протяженном. Число я определяю так: единица + единица + единица и т. д., т. е. как совокупность единиц. Положение сводится к фигуре, так как оно есть конфигурация нескольких вещей. Время есть не что иное, как величина движения. А так как всякая величина есть число частей, то нет ничего удивительно, что Аристотель определил время как число движения.

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

Филалет. Так как качества вещей являются их способностями вызывать в нас восприятие идей, то полезно различать эти качества. Качества бывают первичными и вторичными. Протяжение, плотность, фигура, число, подвижность — это изначальные и неотделимые от тела качества, их я называю *первичными*...

Вторичными качествами я называю способности, или силы, тел вызывать известные ощущения в нас или известные действия в других телах, как, например, то действие, которое вызывает огонь в воске, растапливая его... Некоторые частицы, действуя определенным образом на наши органы, вызывают в нас некоторые цветные или вкусовые ощущения или другие вторичные качества, обладающие способностью породить эти ощущения. В предположении, что Бог может соединить такие идеи (вроде идеи теплоты) с совершенно непохожими на них движениями, столь же мало вероятного, как и в предположении, что он соединил идею боли с движением режущего наше тело куска стали, совершенно непохожего на эту боль.

Теофил. Не следует думать, что эти идеи цвета или боли производны и не имеют отношения к своим причинам или естественной связи с ними. Бог не имеет обыкновения действовать так беспорядочно и нерационально. Я скорее сказал бы, что здесь имеется известное сходство — неполное и, так сказать, *in terminis*, а в выражении (*expressive*) или в отношении порядка — вроде сходства между эллипсом и даже параболой или гиперболой и кругом, проекцией которого на плоскости они являются, так как есть некоторое естественное и точное отношение между *проецируемой* фигурой и ее проекцией, поскольку каждая точка одной соответствует, согласно определенному отношению, каждой точке другой. Картезианцы не обратили достаточного внимания на эту сторону дела, и в данном случае Вы им сделали большую уступку, чем Вы это обыкновенно делаете и чем имеется оснований делать...

Филалет. Я говорю Вам то, что мне кажется, а идеи первичных качеств тел, по-видимому, сходны с этими качествами, между тем как идеи, порожденные в нас вторичными качествами, не имеют с ними никакого сходства.

Теофил. Я только что указал, каким образом сходство или точное отношение присуще вторичным качествам, так же как и первичным. Вполне естественно, что действие соответствует своей причине, и как доказать обратное, если мы не знаем отчетливым образом, например, ни ощущения синего цвета, ни вызывающих его движений? Правда, боль не похожа на движение булавки, но она отлично может походить на движения, порождаемые этой булавкой в нашем теле, и представлять эти движения в душе, что она, как я убежден, и делает. Поэтому мы и говорим, что боль находится в нашем теле, а не в булавке. Но мы говорим, что свет находится в огне, так как в огне имеются движения, которые в отдельности отчетливо не замечаются, но смешение или соединение которых становится заметным и представляется нам в идее света...

Филалет. Но если бы отношение между предметом и ощущением было естественным, то каким образом могло бы быть, что одна и та же вода кажется одной руке теплой, а другой — холодной? Это вместе с тем показывает, что теплота так же не находится в воде, как и боль в булавке.

Теофил. Это доказывает в лучшем случае, что теплота не есть вовсе абсолютное чувственное качество или абсолютная способность вызывать ощущения, а что она относительно сообразно соответствующим органам и что к ней может примешаться собственное движение в руке, изменяя явление ее. Свет тоже не виден для плохо устроенных глаз, а когда глаза ослеплены ярким светом, то менее яркий свет незаметен для них. Даже первичные качества (как Вы их называете), например единство и число, могут представиться нам не надлежащим образом, ибо, как указал уже Декарт, если определенным образом коснуться пальцами шара, то он покажется двойным, а многогранные зеркала или стекла умножают предмет. Таким образом, из того, что нечто не всегда кажется одинаковым, нельзя делать заключения, что оно не является

качеством самого предмета и что его образ не похож на него. Что же касается теплоты, то когда наша рука очень тепла, то умеренная теплота воды не ощущается, а скорее умеряет теплоту руки, благодаря чему вода кажется нам холодной; подобным же образом соленая вода Балтийского моря, примешанная к воде Португальского моря, уменьшает соленость последней, хотя и первая тоже соленая. Таким образом, в известном смысле можно сказать, что теплота присуща воде ванны, хотя вода эта и может показаться кому-нибудь холодной, подобно тому как мед безусловно называют сладким, а серебро — белым, хотя некоторым большим первый кажется горьким, а второе — желтым, так как название дается для наиболее обычных случаев. Во всяком случае если орган и среда устроены нормальным образом, то внутренние движения и представляющиеся их душе идеи сходны с движениями предмета, вызывающими цвет, тепло, боль и т. д., или, что одно и то же, выражают их посредством достаточно точного отношения, хотя мы отчетливо не замечаем этого отношения, так как не в состоянии различить всего этого множества мелких впечатлений ни в нашей душе, ни в нашем теле, ни вне нас...

Филалет. На способность Солнца белишь и размягчать воск или делать твердой грязь мы смотрим только как на простые потенциальные силы, не представляя себе в Солнце ничего похожего на эту белизну и мягкость или на эту твердость. Но на теплоту и свет обыкновенно смотрят как на реальные свойства Солнца. Однако если внимательнее присмотреться к делу, то эти свойства света и теплоты, являющиеся моими восприятиями, так же не находятся в Солнце, как не находятся в нем изменения, производимые в воске, когда последний белеет и растапливается.

Теофил. Некоторые сторонники этого учения в своих выводах дошли до утверждения, что если бы кто-нибудь мог прикоснуться к Солнцу, то он не нашел бы в нем никакой теплоты. Опровержением этого может служить искусственное Солнце, получающееся в фокусе зажигательного зеркала или стекла. Что касается сравнения между способностью согреть и способностью растапливать, то я осмелюсь сказать, что если бы растопленный или побелевший воск обладал ощущением, то он также испытывал бы нечто похожее на то, что чувствуем мы, когда нас согревает Солнце, и он сказал бы, если бы мог говорить, что Солнце — тепло, не потому, что его белизна похожа на Солнце, ибо в таком случае у загоревших на Солнце людей их смуглый цвет должен был бы тоже походить на Солнце, но потому, что в воске имеются движения, соответствующие вызывающим их движениям Солнца. Его белизна могла бы происходить от какой-нибудь другой причины, но не от движений, возникших в нем, когда он получил ее от Солнца.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 129, 130—132

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

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

Итак, идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали.

Всякий, кто будет возражать против этого, необходимо должен указать то отчетливое впечатление, от которого происходит идея бытия, и доказать, что это впечатление неотделимо от каждого [такого] восприятия, которое мы считаем существующим. А это, как мы можем заключить без всяких колебаний, невозможно...

Подобное же рассуждение объяснит нам и идею *внешнего существования*. Мы можем заметить следующее: все философы признают тот и сам по себе достаточно очевидный факт, что уму никогда не дано реально ничего, кроме его восприятий, или впечатлений и идей, и что внешние объекты становятся известны нам только с помощью вызываемых ими восприятий. Ненавидеть, любить, мыслить, чувствовать, видеть — все это не что иное, как воспринимать (perceive).

Но если уму никогда не дано ничего, кроме восприятий, и если

все идеи происходят от чего-нибудь предварительно данного уму, то отсюда следует, что мы не можем представить себе что-то или образовать идею чего-то специфически отличного от идей и впечатлений. Попробуем сосредоточить свое внимание [на чем-то] вне нас, насколько это возможно; попробуем унести воображением к небесам, или к крайним пределам вселенной; в действительности мы ни на шаг не выходим за пределы самих себя и не можем представить себе какое-нибудь существование, помимо тех восприятий, которые появились в рамках этого узкого кругозора. Кругозор же этот — вселенная, создаваемая воображением, и у нас нет идей, помимо тех, которые здесь порождены.

Самое большее, что мы можем сделать для того, чтобы представить внешние объекты при предположении, что они *специфически* отличны от наших восприятий, — это образовать соотносительную идею о них, не претендуя на постижение соотнесенных [с восприятиями] объектов. Собственно говоря, мы и не предполагаем, что внешние объекты специфически отличны от восприятий, а только приписываем им иные отношения и связи и иную длительность.

Юм Д. Трактат о человеческой природе⁸ // Сочинения. В 2 т. М., 1965. Т. 1.
С. 161—162, 163

В. С. СОЛОВЬЕВ

...Истинному бытию, или всеединой идее⁹, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь, и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть *двойная непроницаемость*: 1) непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключающие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не

существует. Однако, не говоря уже о том, что признание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и не выходя из пределов этого мира,— должно признать, что материализм все-таки неправ, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и углубление этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, *всеобщее тяготение*, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимые научные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся *притяжение* свести к *протяжению*, влечение вывести из непроницаемости и стремление — понять как косность. А между тем без этих невещественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное бытие. Вещество само по себе — ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движения. Во всяком случае, для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтобы их непроницаемость, или, что то же, абсолютная бессвязность, заменилась в большей или меньшей степени положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство,— такого вообще быть не может, это *contradictio in adjecto**. Образованное противовещественным (а с точки зрения материализма, значит, противоестественным) законом тяготения, всемирное тело есть целость реально-идеальная, психофизическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensum Dei*) оно есть *тело мистическое*.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидностью признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, непроницаемая и всепроницающая,— одним словом, *вещество невещественное*.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т. е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только

* — противоречие в определении (лат.)

мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотной и немощной тенью: мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой вселенной.

Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 540—542

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества — эта необходимость делает только в высочайшей степени *вероятным* действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою*: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если тем не менее мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как *вера*. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение * и, следовательно, не может дать безусловно непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности; все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, — таким свидетельством остается одна вера.

Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует, — этого знать мы не можем, потому что все, что мы знаем (реально),

* Т. е.: Если разум наш имеет объективную силу, если должно существовать объективное знание и наука, то и т. д.

т. е. все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то *тем самым* находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватываемым за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой. Мы знаем, что $2 \times 2 = 4$, что огонь жжет — это суть факты нашего сознания; но существование чего-нибудь за пределами нашего сознания (существование, например, субстанциального огня, т. е. существа или существ, производящих на нас действие огня) очевидно не может быть дано в этом самом сознании, не может быть его фактом или состоянием (это было бы прямое противоречие), и, следовательно, оно может утверждаться только актом веры, «обличающей вещи невидимые».

Но если *существование* внешней действительности утверждается верою, то *содержание* этой действительности (ее сущность *essentia*) дается опытом: что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть, — это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, — все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Все, что мы из опыта знаем о солнце, как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существовании солнца, то все опытные данные о солнце являются как действительные на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был *организован* в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму...

Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е.

как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет, — положим, этот стол. Из чего, собственно, слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее — определенный цвет, затем известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет, — все это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, т. е. именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, не зависящая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: это значит звук без слуха? — свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естествонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, например, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, — это есть только механическое движение и ничего более. Для того, чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало

на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем-существе те ощущения, которые собственно и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то очевидно и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя, как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимость от нас причину или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях или причинах — в атомах, в конкретном же своем виде он есть только

явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть, очевидно, грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу* и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, например, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный

предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого, или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы — это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад¹⁰.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если бы эти два основных существа были безусловно тождественными, если бы второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные или разноименные полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и переходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других, и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого,— это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия,— потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само,— это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи...

Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Сочинения. В 2 т. М., 1989.
Т. 2. С. 32—35, 48—53

Н. А. БЕРДЯЕВ

...Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия, но к объектам не может быть приобщения, того, что Леви-Брюль называет *participation* *. В объекте нельзя схватить неповторимо индивидуального, можно схватить лишь общее и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытие не есть уже бытие, оно препарировано субъектом для целей познания. Отчужденность от субъекта и называется наиболее соответствующей его познавательной структуре. Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации. Акт познания не есть событие с бытием и в бытии происходящее, акт познания совершенно внебытийственен, он имеет логическую природу, но не имеет никакой психологической природы. Так разыгрывается трагедия познания, раскрытая немецкой идеалистической гносеологией и достигшая предельного выражения в неокантианских течениях. Впрочем, противопоставление познания бытию, выделение субъекта из бытия есть старая философская традиция. Послекантовская немецкая философия имеет то огромное преимущество, что объективация, как производимая

* — соучастие (фр.)

познающим субъектом, в ней критически осознана, между тем как в докантовской философии, особенно в философии схоластической, она принимается наивно-реалистически. Продукты мысли, продукты объективации субъект принимает за реальность, за бытие в себе. На этом была основана вся натуралистическая метафизика с ее учением о субстанциях и об объективной иерархии бытия. Кант и немецкий идеализм — великое событие в истории человеческого самосознания и событие освобождающее. Раскрываются пути к освобождению от давящей и порабошающей власти объектного мира. Критическое осознание объективации есть уже освобождение от ее власти, которая всегда означала наивное принятие объектного мира как извне навязанного. После дела, совершенного Кантом и немецкими идеалистами *, нет уже *возврата* к старой метафизике субстанциального типа, которая искала бытие в объекте. Отныне бытие можно искать только в субъекте. Но это означает признание бытийственности самого субъекта, т. е. внутреннего существования. Пришедшие после Канта Фихте, Шеллинг, Гегель строили метафизику через субъект, а не через извне данный объект. Но у них произошло объективирование субъекта, в субъекте не оказалось внутреннего существования. Отсюда их крайняя универсалистическая тенденция, их непонимание проблемы личности, проблемы человека. Их субъект совсем не человек, совсем не личность. Философия Гегеля, прошедшая через Канта и Фихте, обернулась новым объективным рационализмом, хотя в ней есть и иррациональные элементы. Нынешний путь преодоления трагедии идеализма лежит не в возврате к старым, докантовским реалистическим метафизическим системам, а в движении вперед к тому, что сейчас называют *Existenz Philosophie*. Киркегардт первый выразил идею экзистенциальной философии в борьбе против гегелевского универсализма: гегелевского мирового духа, подавляющего индивидуальное. В сущности, мысль Киркегардта нельзя назвать особенно новой и она очень проста. Философия Киркегардта была криком боли от пережитой им жизненной трагедии **. И он настаивал на экзистенциальности самого познающего субъекта, на изначальной погруженности его в тайну существования. Только такая философия и имеет цену, которая выражает эту экзистенциальность субъекта. Философы слишком забывают, что сам познающий философ — существующий, и что его существование выражается в его философии. Сам Киркегардт так не выражался, но можно сказать, что философ, как существующий, находится вне объективации, т. е. находится в бытии. Сам субъект есть бытие и приобщен к тайне бытия. Экзистенциальными философами были бл. Августин, Паскаль, отчасти Шопенгауэр, и уже во вторую половину XIX века, конечно, Ницше и Достоевский, который тоже может

* Предшественниками Канта были, конечно, Декарт и Беркли.

** Такой же характер независимо от Киркегардта носит экзистенциальная философия Л. Шестова, которая, в сущности, есть самоотрицание философии.

быть признан философом. Киркегардт — одно из самых ярких выражений экзистенциальной философии. Сам я давно уже, в книге, написанной более 20 лет тому назад, по-своему определял экзистенциальную философию, которая для меня сама есть «что-то», то есть обнаружение бытия, существования, в отличие от философии, которая есть «о чем-то», об объекте, хотя я и не употреблял термина «экзистенциальный». Это и значит, что в моем понимании экзистенциальная философия есть познание вне объективации, к чему приближается понимание Ясперса. Тайна существования, конкретного бытия исчезает в объекте, в процессе объективации. Отождествление «объективного» и «реального» есть величайшее заблуждение. Думают, что познать значит объективировать, т. е. делать чуждым, но подлинно познать значит делать близким, т. е. субъективировать, относить к существованию, раскрывающемуся в субъекте как существующем. Натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим. Феноменологию и можно понимать как науку о пережитом по ту сторону объекта. Общение с людьми, с животными, с растениями, с минералами не есть объективация, и тут раскрывается возможность иных путей познания.

В современной философии особенно Гейдеггер и Ясперс являются представителями экзистенциальной философии. Гейдеггер делает основное различие между существованием в себе и существованием, выброшенным в мир, которое есть *Dasein*. Бытие в мире, *Dasein*, подчинено заботе, страху, овременению, *das Man* (обыденности). Трагизм смерти, определяемой конечностью бытия, притупляется обыденностью *Dasein* и усиливается, когда существование возвращается к себе. *Existenz* есть бытие, к которому *Dasein* имеет то или иное отношение. *Dasein* есть существование в мире. *Seiende*, я сам, мое. Сущность *Dasein* в *Existenz*. Огромное значение у Гейдеггера имеет *In-der-welt-sein*, выброшенность в *Dasein*. Это и есть падшее бытие. Субстанция человека для него есть существование. Важно существование бытия, а не только сущность бытия. *Existenz* должно быть дано преобладание над *Essenz*. Гейдеггер создает философию экзистенций, а не философию эссенций. *Dasein* в мире открывается Гейдеггеру как забота, и оно страшно. Страх и есть сам мир. Быть в мире есть уже падение. *Dasein* падает в *das Man*. Падение есть онтологическая структура *Dasein*. Совесть зовет *Dasein* из покинутости в *das Man*. *Dasein* есть виновность. Забота, характеризующая *Dasein*, есть ничтожество. Но непонятно, откуда у Гейдеггера раздается голос совести. Гейдеггер антиплатоник. У него нет духа. Его пессимистическая философия есть не столько философия *Existenz*, сколько философия *Dasein*. Его онтология есть онтология ничто, которое ничтоствует. Он совсем не раскрывает, что такое существование, не выброшенное в мир. Но философия Гейдеггера, стремящаяся быть *Existenz Philosophie*, занята совсем другими проблемами, чем те проблемы, которыми обыкновенно была

занята философия, — заботой, страхом, обыденностью, падшестью, смертью и т. п. И это проблемы онтологии, а не психологии. Теми же проблемами занят Ясперс, более мне близкий, чем Гейдеггер. Он более говорит о пограничном положении человека, о проблеме коммуникации между «я». Ясперс решительно настаивает на том, что я сам, как существование, есть иное, чем мировое бытие, я сам не объект для себя. Существование не есть объект *. Это у Ясперса яснее выражено, чем у Гейдеггера. Мое экзистенциальное «я» у Ясперса трансцендентно времени, оно отличается от эмпирического «я». Существование во времени более времени. Центральна у Ясперса идея трансцендирования. Метафизика для него не есть наука, это — функция языка, которая делает понятным трансцендентное в сознании существования. Поэтому он придает огромное значение *chiffre*, символам. Нужно читать писание законов. Философия существования Гейдеггера и Ясперса, самая интересная в современной мысли, ставит человека перед бездной, и потому она трагична и пессимистична. Вся почти новая философия, философия Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, неокантианцев, позитивистов находилась в зависимости от развития наук, от научных открытий, в ней был сильный натуралистический элемент. Философия существования преодолевает натурализм в философии, это ее несомненная и огромная заслуга. Но философия Гейдеггера и Ясперса находится в зависимости от Киркегардта и этим ослабляется ее оригинальность. Как понимал *Existenz Philosophie* сам Киркегардт?

Киркегардт говорит: *das Existieren* интересно для *Existierenden*. Он всегда подчеркивает конфликт между существованием и мышлением, логикой. Мое существование не в пространстве, а во времени. Это утверждает и Бергсон. Существование есть движение, логика же неподвижна. Мыслитель может себя мыслить, разрушая свое существование. Происходит борьба между отвлеченной мыслью и существованием. Существование есть противоречие. Нет опосредствования существования. Существовать значит быть внутренне в себе. Частное глубже общего. Существование не в вечной мысли, а в тоске, отчаянии, трепетании, недовольстве. Это направлено против философской традиции платонизма. Противоречие богаче тождества. Объективное мышление не имеет тайны, субъективное же имеет. Существование — в становлении. Может быть логическая система, но не может быть системы бытия. Объективно говорят о вещах, субъективно же говорят о субъекте и субъективности. Интерес к объективной истине субъективен. Познающий — существующий. Это центральная мысль Киркегардта. Задача субъективного мышления — показать себя в своем существовании. Христианство парадокса, которое проповедует Киркегардт, есть разрыв с имманентизмом. Внутреннее для него не имманентное. Феномен для него означает открывающееся. Но открывается трансцендентное. Уместно припомнить различие, ко-

* Очень близок к этому Gabriel Marcel.

торое Н. Лосский делает между имманентным сознанию и имманентным субъекту сознания. Между Киркегардтом и Гейдеггером и Ясперсом есть все-таки существенное различие. Киркегардт хочет, чтобы сама философия была существованием, а не философией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существовании. Они все-таки остаются в академических философских традициях, хотя и выработали философские категории о существовании, превратили заботу, страх смерти в философские категории, особенно Гейдеггер. Философская попытка Гейдеггера вырваться из тисков рационализованного и объективизированного познания очень, конечно, замечательна и во многом новаторская. Но понятиями и категориями можно познавать лишь Dasein, лишь существование, выброшенное в мир, т. е. объективированное или совершенно отвлеченное и пустое бытие. Понятие всегда бывает об объекте. Самое же существование в себе, т. е. первичное бытие, можно познавать лишь фантазией, символом, мифом. Это в большей степени сознает Ясперс, чем Гейдеггер. В объективации и выработке понятий об объектах в сущности гипостазируются категории самой мысли и потому познаются эссенции, субстанции, вещи, сам Бог превращается в вещь. Не объективированное познание есть познание существования, познание личное и личным. Поэтому у Гейдеггера сильнее то, что он говорит о Dasein, чем то, что он говорит об Existenz. Для него объективация есть падение, но он сам производит объективацию. Existenz Philosophie есть Ontologie der Existenz. Но эта онтология не может строиться, как всякая другая, не может оперировать обычными понятиями и категориями. Понятие есть всегда «о чем-то», а не «что-то», в понятии нет существования. Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие — это мысль есть. Сущее — я есмь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие *. Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии. *Но экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего.* Существование нельзя вывести из суждения. Бытие есть уже логизация и объективация, первично же существование. Так феноменология Гуссерля, к которой формально примыкает Гейдеггер, не есть философия экзистенциальная. Для Гуссерля реальные объекты непосредственно существуют в сущностях. Очевидность не есть психическое состояние, но есть присутствие самого предмета. Феноменология есть описание чистого сознания

* См.: Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».

и видение сущностей (Wesenheiten). Но видение сущностей не раскрывает тайны существования. Также философия Н. Гартмана с его трансобъективным не есть экзистенциальная философия. Хотя ценно у него, что он понимает отношения между субъектом и объектом как онтологические. Его диалектика субъекта и объекта, во всяком случае, очень интересна. Более приближался к экзистенциальной философии Дильтей, когда он исследовал те элементы и атомы психической жизни, а ее целость и образы. Теперь перехожу, по существу, к своему пониманию экзистенциального субъекта и объективации.

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т. е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания. Познание совершается в какой-то внебытийственной сфере. Старая наивно-реалистическая теория познания была не лучше, потому что она не критически принимала объективацию за самое бытие, за первореальность. Но после критики познания, после дела Канта, теория познания должна перейти в следующую стадию и признать, что познание есть познание бытия бытием, что познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть один из путей к раскрытию тайны бытия как существования. Это значит, что познание не противостоит бытию, а совершается внутри бытия и с бытием, оно есть просветление бытия. Идея «просвещения» (просветления) — верная идея, но она была вульгаризирована и искажена в XVIII веке. Акт познания есть экзистенциальный акт. Бытие остается отвлеченным определением. Существование же конкретно, Гегель чувствовал потребность перейти от бытия, которое в своей абстрактности равно небытию, к конкретному бытию, к существованию, которое у него есть единство бытия и небытия. Единство бытия и небытия он называет Dasein. Это имеет смысл иной, чем у Гейдеггера. Но все-таки перед Гегелем стояла проблема конкретного познания, и он пытался вырваться из противоположения субъекта и объекта. Он утверждал онтологический характер логики. Как возможно соотношение между субъектом и объектом, если субъект стоит вне бытия, а бытие для него объект? Это основная проблема. Ее пытались решить, утверждая тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Этим возвращается мышлению, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познание, не решается. Мало сказать, что мышление есть бытие, нужно еще сказать, что означает мышление внутри бытия, нужно определить, является ли познание творческим актом в бытии, т. е. самовозгорением света в бытии, переходом от тьмы к свету. Познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет в бытии, *внутри* бытия. А это значит, что не бытие

имманентно познанию, а *познание имманентно бытию* *. Предположение о тождестве бытия и мышления не считается с иррациональностью бытия, оно имеет дело с рационализированным уже бытием. Но в бытии есть темная основа. Мышление не тождественно с этой темной основой, оно должно осветить ее, познание должно породить в ней свет. Мое познание стоит перед темной бездной в бытии, но само оно должно быть светлым и ясным. Познание имманентно бытию, но оно есть происходящее внутри бытия и с бытием трансцендентирование, прорыв в большую глубину и за пределы всякой данности. Познание что-то прибавляет, а не отражает. За всяким данным бытием есть бытие более глубокое. Переход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статическое и мертвое, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании как свойстве жизни. Интенциональность сознания у Гуссерля может быть истолкована как трансцендирование субъекта. Но познание как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии, совершающееся, возможно, лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным, если его познание будет погружением в тайну существования, в глубину бытия, а не отражением бытия объективированного. Причастность познающего к существованию предшествует его познанию, мой экзистенциальный опыт до моего познания. Поэтому познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии. Оно проходит через критику реализма. Но критика познания не может остановиться на стадии идеализма, она может перейти к большей глубине, к существованию, находящемуся вне объективации, вне противоположения субъекта и объекта, вне мира предметно-видимого. Не вещь в себе, которая есть лишь порождение познания, предельное понятие мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметные реальности раскрываются познанию, а первожизнь, существующее и существование. Если слову «существование» отдадут предпочтение перед словом «жизнь», то только потому, что жизнь — категория биологическая, как то мы видим у Ницше и Бергсона, а существование — категория онтологическая. Существование человека есть его пребывание в себе, в своем подлинном мире, а не в выброшенности в мир биологический и социальный. Философия существования в отличие от философии жизни (например, у Клагеса) есть философия онтологическая, а не биологическая. И она на вершине и на глубине связана с философией духа **. Философия существования есть философия судьбы, философия внутреннеиндивидуального и конкретно-универсального, но не общего, объективированного, не предметного и вещного. Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Объек-

* К аналогичному результату приходит и Н. Гартман.

** См. мою «Философию свободного духа».

тивное мышление делает вид, что не интересуется этим. Поэтому оно объективирует субъективное, часто не замечая этого. Этим оно объективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое объективация? Как вернуться от объективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности...

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Гейдеггер проблему времени поставили в центре своей философии. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Выработываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого существования. Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и которой определяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобренным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени как *durée* *, Гейдеггер же по преимуществу отрицательный смысл его как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Гейдеггер видит онтологическую основу *Dasein*, т. е. существования, выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овреме-

* — длительность (фр.)

няет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Гейдеггера есть в сущности философия Dasein, а не философия Existenz, философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему, т. е. изменению времени, определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с временем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Гейдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура личности как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая именуется «будущим», есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суета, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхардт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и динамический эволюционизм*. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и бездвижное. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей Исповеди высказал замечательные мысли о времени. Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущее еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая судьба. Бергсон отличает время от durée. В durée для него раскрывается подлинное существование. Он отлично понимает двойственность мира. По

* См. мою книгу «Смысл истории».

моей терминологии мир объективированный, который и есть падение существования в «мире», для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир оремененный, как думает Гейдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существования, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует. В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что, в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлое и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом по-иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двоякое выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы страшимся, ког-

да оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать того будущего, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспоминании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время, и во втором томе своего «*Le temps retrouve*» он поднимается почти до религиозного пафоса. Проблема времени стала основной и для философии и для искусства. Она всегда была основной для религии и особенно для христианства. Тайна покаяния и отпущения грехов, тайна смерти и воскресения, тайна конца, тайна Апокалипсиса есть тайна времени, тайна прошлого, будущего и вечного.

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем. Мгновение, как часть уходящего времени, несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение, как приобщение к вечности, имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени, и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус говорит о прометеевском предвидящем начале и эпиметеевском воспомяющем начале. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое, творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение приходит как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыть, забыть

о прошлом и будущем. Это ему плохо удается, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем. Прошлое и будущее, разорванные части большого времени, не имеют преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени *. В религиозном сознании это есть проблема Воскресения. Это есть проблема «философии общего дела» Н. Федорова. Это есть победа над смертоносностью времени. «*Le temps retourne*» может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества. Если забота по Гейдеггеру овременяет бытие, то творчество может освобождать его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет

* См. любопытную книгу В. Муравьева «Овладение временем», написанную под влиянием идей Н. Федорова.

выходит из времени и развремениет существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата падшести мира, или творческого акта, протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во внутреннее существование, в духе все представляется иначе. Тогда миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшест в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшест. Время есть также продукт движения, активности, творчества, не ушербленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гёте, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божественное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они не могут происходить в трех измерениях. Но для философии

существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творящем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни и смерть есть конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим, только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше...

Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1939. С. 117—129

...Метафизика всегда стремилась быть онтологией, философией бытия. Это очень древняя философская традиция. Парменид был ее главным основоположником, он онтолог по преимуществу. Не было ничего отвлеченнее понятия бытия Парменида. Платон не мог примириться с такой отвлеченностью и пытался усложнить и уточнить проблему бытия. Но от Платона также идет онтологическая традиция. И в наше время представители онтологической философии — платоники. Я давно усомнился в истинности онтологизма вообще и платоновского онтологизма в частности и выразил это еще в своей книге «Смысл творчества», где утверждал примат свободы над бытием, хотя терминология моя была недостаточно отчетливой и последовательно проведенной. Сейчас более чем когда-либо думаю, что онтологизм есть ошибочная философия. Истинной я считаю философию экзистенциальную, что есть иной тип мысли и иное понимание старинной проблемы отношения между *essentia* и *existentia*. Истинная философия должна стре-

миться к конкретной реальности, к существующему. И такое течение сейчас существует в философской мысли. Впрочем, у самого Платона была и вечная истина, несмотря на его отвлеченный онтологизм.

Проблема бытия есть прежде всего проблема о том, в какой мере бытие есть уже конструкция мысли, то есть объективация, произведенная субъектом, то есть нечто вторичное, а не первичное. Бытие есть понятие, то есть что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции и потому оно поработает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не дано бытия, у нас нет опыта данности бытия. У Парменида в платонизме, в онтологизме подлинное, идеальное бытие есть универсально-общее, индивидуально-единичное есть или производное и подчиненное, или прозрачное. Идеальное, идейное есть подлинно реальное. Реальны универсалии. Мир множественный и индивидуальный есть мир вторичный, отраженный, не вполне реальный, в нем бытие смешано с небытием. Такова вершина греческой философской мысли, которая остается в силе и в новой и в новейшей онтологической философии. Но верно обратное: именно этот эмпирический, объективированный мир есть царство общего, царство закона, царство необходимости, царство принуждения универсальными началами всего индивидуального и личного, иной же духовный мир есть царство индивидуального, единичного, личного, царство свободы. «Общее», объективно принуждающее господствует лишь в этом эмпирическом мире, его нет в мире духовном. Дух в противоположность распространенному мнению противоположен прежде всего «общему», он знает лишь единичное. Проблема единого и многого должна ставиться иначе, чем у Платона и платоников. Эта объективирующая, экстериоризирующая человека мысль конструирует бытие как «общее», как универсальное и потому личное, «сингулярное» превращает в частное, частичное. Но экзистенциальная истина в том, что реальное, существующее сингулярно, общее же не реально, и это совсем не в том смысле, в каком это утверждают номиналисты, которые представляют лишь обратный полюс объективирующей и абстрагирующей мысли. Про номиналистов¹¹ говорят платоники-реалисты (С. Франк, Н. Лосский), что они воображают, будто реальность «лошади вообще» означает, что «лошадь вообще» пасется на каком-то лугу. Этому они противопоставляют, что «лошадь вообще» существует как единство всех отдельных лошадей. Но при этом сохраняется ошибочность старой проблематики в спорах реалистов и номиналистов. Остается логическое противоположение общего и единичного, универсального и индивидуального. Но это противоположение есть порождение объективирующей мысли. Внутри существования единичное, индивидуальное универсально, конкретное — универсально, и никакого универсального, как общего, не существует. «Лошади вообще» и «человека вообще» не существует, и нет единства всех отдельных лошадей и людей как «общего», но в отдельной лошади и в отдельном

человеке существует универсальность (не общность) лошадиного и человеческого существования. Единство в реальности не походит на единство в мысли. Универсальность отдельного человека мы постигаем не через отвлечение общих нам человеческих свойств, а через погружение в его единичность. Употребляя кантовскую терминологию, можно было бы сказать, что царство природы есть царство общего, царство же свободы есть царство единичного. Но царство свободы есть царство духа... Бытие есть природа... оно принадлежит объективированному миру, порожденному рационализацией. Мыслить дух, как бытие, значит мыслить его натуралистически, как природу, как объект, но дух не есть объект, но есть природа, не есть бытие, дух есть субъект, есть акт, есть свобода. Первичный акт не есть бытие, бытие есть застывший акт. Мистики верно и глубоко учили, что Бог есть бытие, что к Богу не применимо ограниченное понятие бытия, Бог есть, но не есть бытие. «Я есмь сущий»,— главное ударение на «я», а не на «сущем». «Я», личность, первичнее «бытия», которое есть результат категориального мышления. Личность первичнее бытия. Это есть основа персонализма. Бытие продукт отвлеченной мысли, а вот этот мой любимый кот существует. Бытие не имеет существования. Понятия бытия потому уже нельзя класть в основу философии, что это понятие двусмысленное. Бытие означает и субъект и предикат, и подлежащее и сказуемое. Вл. Соловьев предлагает для обозначения субъекта существования употреблять слово «сущее». Но сущее связано с существованием. Онтологическое прельщение, прельщение бытия стало одним из источников рабства человека. Человек был признан рабом бытия, которое его целиком детерминирует, он не свободен в отношении бытия, самая его свобода порождена бытием. Онтология может быть порабощением человека. Основная проблема есть проблема отношения бытия и свободы, бытия и духа...

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж, 1939. С. 63—66

М. ХАЙДЕГГЕР

ТЕЗИС КАНТА О БЫТИИ

Согласно заглавию, нижеследующее должно представлять положение определенного раздела философии Канта. Мы ознакомимся таким образом с одной из философий прошлого. В этом может заключаться своя польза; конечно, только при условии, что еще живо чувство традиции.

Как раз его-то уже почти не остается, особенно когда речь идет о традиции в отношении того, что постоянно и повсюду касается нас, людей, но чего мы, однако, собственно, даже и не замечаем.

Мы называем это словом «бытие». Таким именем существи-

тельным именуется то, что мы имеем в виду, когда говорим «есть», «было», «будет». Все, что касается нас, и все, чего мы касаемся, проходит через высказанное или невысказанное «есть». Что дело обстоит так — от этого нам нигде и никогда не уйти. «Есть» известно нам во всех своих явных и скрытых разновидностях. И все же, едва слышав слово «бытие», мы уверяем, что за ним невозможно ничего себе представить, в нем невозможно ничего помыслить.

Надо думать, это несколько опрометчивое утверждение справедливо; оно оправдывает то обстоятельство, что разговор — чтобы не сказать разглагольствование — о «бытии» людей раздражает, и настолько, что «бытие» превращается в предмет насмешек. Не задумавшись над бытием, не вспомнив, как шла к нему мысль, люди претендуют на то, чтобы быть инстанцией, решающей, сказано что-либо словом «бытие» или нет. Едва ли кого еще задевает, что в принцип тем самым возводится бессмыслие.

Если дело зашло столь далеко, что то, что некогда было источником нашего исторического существования, измельчало до предмета насмешки, не будет неуместным заняться одним простым рассуждением.

При слове «бытие» ничего нельзя помыслить. Но следует ли предположить, что дело мыслителя в таком случае — дать справку о том, что называется бытием?

В случае, если дать подобную справку оказалось бы слишком трудно даже для мыслителей, за ними по крайней мере могла бы остаться задача вновь и вновь показывать необходимость осмысления бытия, с тем чтобы оно как достойное такого осмысления неизменно пребывало в поле зрения человека.

Последуем сказанному предположению и прислушаемся к тому, что один из мыслителей имеет сказать нам о бытии. Послушаем Канта.

Почему мы должны прислушиваться к Канту, чтобы узнать нечто о бытии? Это происходит по двум причинам. Во-первых, Кант сделал далеко идущий шаг в уточнении бытия. Во-вторых, этот шаг совершен Кантом в верности традиции, то есть одновременно и в критическом размежевании с ней, благодаря чему она выступила в новом свете. Обе причины, заставляющие вспомнить тезис Канта о бытии, толкают нас к размышлению.

Согласно формулировке, содержащейся в главном произведении Канта «Критика чистого разума» (1781), его тезис о бытии гласит:

«*Бытие* явно не есть реальный предикат, то есть представление о чем-то, что могло бы войти составной частью в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе».

Перед лицом того, что *есть* сегодня, что теснит нас как сущее и грозит нам как возможное небытие, тезис Канта о бытии кажется нам отвлеченным, ущербным и бледным. К тому же со времени Канта от философии уже потребовали, чтобы она не довольствовалась больше объяснением мира и не блуждала в своих абстракт-

ных спекуляциях, а пришла к практическому изменению мира. Правда, понимаемое таким образом изменение мира требует сначала, чтобы изменилось мышление, подобно тому как ведь и за названным требованием уже стоит некоторое изменение мышления. (Ср. Карл Маркс, «Немецкая идеология», «Тезисы о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» *.)

Однако каким образом должно измениться мышление, если оно не вступит на путь к тому, что достойно осмысления? Но что именно бытие есть достойное осмысления — это и не произвольная посылка и не праздная выдумка. Это голос живой традиции, которая еще определяет нас сегодня, и притом гораздо решительнее, чем людям хотелось бы замечать.

Отвлеченностью и ущербностью тезис Канта отпугивает только в том случае, если мы не позаботимся продумать, что Кант говорит в порядке его разъяснения и как он это говорит. Нам надо проследить за ходом разъяснения тезиса. Нам надо ближе рассмотреть область, в которой это разъяснение идет. Нам надо осмыслить точку, к которой относится то, что Кант уточняет под названием «бытие».

Едва мы попробуем сделать это, как обнаружится нечто поразительное. Кант разъясняет свой тезис по большей части лишь «эпизодически», то есть в форме вставок, примечаний, приложений к своим главным трудам. Постулатом его системы тезис о бытии, как это приличествует его содержанию и значению, не выступает, и сам ни в какую систему не разворачивается. Однако этот кажущийся недостаток обладает тем преимуществом, что в различных эпизодических местах всякий раз обнаруживается нигде не претендующая на окончательность непосредственная работа мысли Канта.

Нижеследующее изложение вынуждено приспособляться к такой манере Канта. Оно будет руководиться намерением показать, как сквозь все разъяснения Канта, то есть сквозь его принципиальную философскую установку, повсюду просвечивает ведущая мысль его тезиса, даже если последний не образует нарочито построенного остова архитектоники его трудов. Поэтому принятый здесь подход рассчитан на такое сопоставление соответствующих текстов, чтобы они взаимно поясняли друг друга, и тем самым то, что не может быть непосредственно высказано, все же обнаружилось бы.

Только когда мы таким образом продумаем тезис Канта, мы ощутим всю трудность, но также и весь решающий смысл и всю важность вопроса о бытии. Тогда на очередь встанет размышление о том, способна ли уже и насколько способна современная мысль отважиться на размежевание с тезисом Канта, то есть поставить вопрос, на чем основывается тезис Канта о бытии, в каком смысле он допускает обоснование, каким образом можно его раз-

* Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 4.

бирать. Очерченные тут задачи для мысли превосходят возможности первого изложения, превосходят также и возможности обыкновенного еще в наше время мышления. Тем настоятельнее потребность продуманно прислушаться к традиции, не замыкаясь в прошлом, а думая о современности. Вот, еще раз, тезис Канта:

«Бытие явно не есть реальный предикат, то есть представление о чем-то, что могло бы войти составной частью в понятие той или иной вещи. Оно есть просто полагание вещи или известных определений самих по себе».

В тезисе Канта два высказывания. Первое — отрицательное, отвергающее за бытием характер реального предиката, хотя еще никоим образом не характер предиката вообще. Соответственно, следующее далее в тезисе утвердительное высказывание характеризует бытие как «просто полагание».

Даже теперь, по разделении содержания тезиса на эти два высказывания, мы с трудом отделяемся от впечатления, что в слове «бытие» не удастся ничего помыслить. Меж тем охватившая нас беспомощность уменьшится, и тезис Канта станет нам ближе, если прежде более точного истолкования мы обратим внимание на то, в каком месте внутри структуры и движения «Критики чистого разума» Кант выдвигает свой тезис.

Лишь бегло вспомним о том бесспорном историческом обстоятельстве, что западноевропейская мысль ведома вопросом «Что есть сущее?». В такой форме она ставит вопрос о бытии. Кант, а именно через «Критику чистого разума», совершает в истории этой мысли решающий поворот. Исходя отсюда, мы ожидаем, что ведущую мысль своего главного труда Кант начнет развивать с анализа бытия и выдвигания своего тезиса. Дело обстоит иначе. Вместо этого мы встречаем названный тезис лишь в последней трети «Критики чистого разума», а именно в разделе, озаглавленном: «О невозможности онтологического доказательства существования бога».

Между тем, еще раз обратившись к истории западноевропейской мысли, мы отметим, что вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается: что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии. С другой стороны, в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: какое сущее есть высшее сущее, и каково оно? Это — вопрос о божественном и о боге. Сфера этого вопроса называется теологией. Обе стороны вопроса о бытии сущего объединяются под рубрикой онто-теологии. Двойкий вопрос «Что есть сущее?», во-первых, гласит: что есть (вообще) сущее? Во-вторых, он гласит: что есть (непосредственно говоря) сущее, каково оно?

Двойкость вопроса о сущем должна, очевидно, зависеть от того, как проявляется бытие сущего. Бытие проявляется в виде того, что мы называем основанием. Сущее вообще — это основание в смысле почвы, на которой вырастает все дальнейшее рассмотрение сущего. Сущее как высшее сущее — основание в смысле того, что выводит сущее в бытие.

Что бытие определяется как основание, до настоящего времени считают само собой разумеющимся; и, однако, это более всего заслуживает вопроса. Почему бытие начинают определять как основание, в чем заключена сущность основания, здесь нет возможности разбирать. Но уже вслед за поверхностным, по-видимому, размышлением само собой напрашивается предположение, что в кантовском определении бытия как полагания [position] * заложено родство с тем, что мы называем основанием. *Positio*, *retere* — значит устанавливать, ставить, класть, лежать, предлежать, лежать в основании.

В ходе истории онтологического вопрошания возникает задача не только показать, что есть высшее сущее, но и доказать, что это наиболее существующее из сущего есть, что бог существует. Слова «существование», «наличное бытие», «действительность» [Existenz, Dasein, Wirklichkeit] обозначают один вид бытия.

В 1763 году, почти за два десятилетия до появления «Критики чистого разума», Кант опубликовал трактат под названием «Единственно возможное основание для доказательства существования бога». «Первое рассмотрение» этого трактата посвящено понятиям «существование вообще» и «бытие вообще». Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем тоже в двоякой форме отрицательного и утвердительного высказывания. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание в упомянутом докритическом трактате гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания или устанавливания совершенно просто и тождественно с бытием вообще».

До сих пор требовалось лишь указать на то, что Кант выдвигает свой тезис в круге вопросов философской теологии. Последняя господствует над всем вопросом о бытии сущего, то есть над метафизикой в ее основном содержании. Отсюда становится ясно, что тезис о бытии — не побочный, отвлеченный философский раздел, как поначалу нас могло легко убедить его словесное звучание.

В «Критике чистого разума» возражающе-отрицательное высказывание содержит вводное слово «явно». Соответственно, то, что говорится в этом высказывании, должно непосредственно явствовать для каждого: бытие — «явно» не реальный предикат. Для нас, сегодняшних людей, это утверждение вовсе не обладает сколько-нибудь непосредственной очевидностью. Бытие — ведь это же значит реальность. Как же тогда бытие нельзя считать реальным предикатом? Однако для Канта слово «реальный» обладает еще первоначальным значением. Оно выражает нечто относящееся к той или иной *gen* [вещи], предмету, предметному содержанию вещи. Реальный предикат, относящееся к предмету

* Здесь и везде ниже слова в квадратных скобках в основном тексте вставлены переводчиком. В цитатах Канта они принадлежат М. Хайдеггеру.

определение — это, например, предикат «тяжелый» в отношении камня, независимо от того, существует камень в действительности или нет. В тезисе Канта «реальный» означает, таким образом, не то, что мы имеем в виду, говоря о реальной политике, считающейся с фактами, с действительным. Реальность означает для Канта не действительность, а вещьность. Реальный предикат — это нечто такое, что относится к предметному содержанию вещи и может быть ей приписано. Предметное содержание вещи мы представляем в ее понятии. Мы можем представить себе то, что названо словом «камень», и без того, чтобы это представленное непременно существовало в виде какого бы то ни было непосредственно наличного камня. Существование, наличное бытие, то есть бытие, говорится в тезисе Канта, «явно не есть реальный предикат». Очевидность этого отрицательного высказывания обнаруживается сразу, стоит нам понять слово «реальный» в кантовском смысле. Бытие не есть ничто из реального.

*Философия Канта и современность.
Сборник переводов, часть 2. М., 1976.
С. 18—25*

Б. РАССЕЛ

...Различение духа и материи едва ли бы возникло, если бы не имело под собой какого-то основания. Мы должны поэтому поискать каких-то различий, более или менее аналогичных различию между духом и материей. Я определил бы «психическое» событие как такое, которое может быть познано без вывода...

Наивный реализм отождествляет восприятия с физическими вещами; он считает, что солнце астрономов есть то, что мы видим. Это предполагает отождествление пространственных отношений наших восприятий с пространственными отношениями физических вещей. Многие сохраняют это положение наивного реализма, хотя и отбрасывают все остальное...

Когда я говорю, что нечто находится «вне» меня, то я могу вкладывать в мои слова два различных смысла. Мои слова могут значить, что я имею восприятие, которое находится вне восприятия моего тела в перцептуальном пространстве, или они могут значить, что некий физический объект находится вне моего тела, как физического объекта в физическом пространстве. Вообще между этими двумя значениями имеется только грубое соответствие. Стол, который я вижу, находится вне моего тела, как я вижу его в перцептуальном пространстве, и физический стол находится вне моего физического тела в физическом пространстве. Но иногда соответствия не бывает. Я, скажем, вижу во сне железнодорожную катастрофу: вижу, как поезд падает с насыпи, и слышу крики пострадавших. Эти объекты сновидения на самом деле расположены «вне» моего тела, находящегося в состоянии сна, в моем собственном перцептуальном пространстве. Но когда я просыпаюсь, ока-

зывается, что все сновидение возникло благодаря шуму в моем ухе. А когда я говорю, что в моем ухе шум, я имею в виду, что физический источник ощущаемого мною звука находится «в» моем ухе, как в физическом объекте в физическом пространстве. В другом смысле мы могли бы сказать, что всякий шум находится в моих ушах, но если мы будем смешивать эти два значения, то в результате получится неразрешимая путаница.

Обобщая, мы можем сказать, что мое восприятие чего-либо иного, чем мое тело, находится «вне» восприятия моего тела в перцептуальном пространстве, и если восприятие нас не обманывает, то физический объект находится «вне» моего физического тела в физическом пространстве. Из этого не следует, что мое восприятие находится вне моего физического тела. В самом деле, такая гипотеза с первого взгляда кажется бессмысленной, хотя, как мы увидим, какой-то смысл в ней есть, но тогда она окажется ложной...

При рассмотрении того, что обыденный здравый смысл считает восприятием внешних объектов, следует обсудить два противоположных вопроса. Во-первых, почему необходимо рассматривать то или иное данное как принадлежность личного опыта? Во-вторых, какое существует основание рассматривать данное как знак чего-то существующего независимо от меня и моего воспринимающего аппарата?

Имеется два основания для рассмотрения данного, скажем, зрительного или осязательного, как принадлежности личного опыта. С одной стороны, существует физика, которая, начав с намерения сделать все, что она может, для оправдания наивного реализма приходит к такой теории физического мира, которая показывает, что нет никакого основания для предположения, что физический стол или стул сходен с восприятием в чем-либо, кроме некоторых абстрактных структурных аспектов. С другой стороны, существует сравнение опыта разных людей, когда, согласно обыденному здравому смыслу, они воспринимают одну и ту же вещь. Если мы обратимся к зрению, когда два человека видят один и тот же стол, то обнаружим, что у этих людей будут различия в перспективе, в видимых размерах, в отражении света и т. д. Таким образом, только внешние свойства стола оказываются одинаковыми для воспринимающих его, да и те будут не вполне одинаковыми, если есть преломляющая среда вроде полированного чайника или нашего старого друга — воды, в которой палка кажется согнутой. Если мы решим, как это делает обыденный здравый смысл, что «один и тот же» объект может быть воспринят и зрением и осязанием, то объект, если он действительно один и тот же, будет еще более непохожим на данное восприятие, ибо сложное зрительное данное и сложное осязательное данное отличаются друг от друга присущим каждому из них качеством и не могут быть сходными друг с другом в чем-либо ином, кроме структуры.

Наш второй вопрос оказывается более трудным. Если данное в моих восприятиях всегда является принадлежностью моего личного опыта, то почему я тем не менее рассматриваю его как знак,

посредством которого я могу сделать вывод о физической «вещи» или событии, которое считаю причиной моего восприятия при соответствующем положении моего тела, но не считаю, кроме исключительных случаев, частью моего непосредственного опыта?

Когда мы начинаем размышлять, мы находим в себе непоколебимое убеждение, что некоторые из наших ощущений имеют причины, являющиеся внешними для нашего тела. Мы склонны признавать, что головная боль, зубная боль и боль в желудке имеют внутренние причины, но когда мы о что-либо спотыкаемся, или наталкиваемся в темноте на столб, или видим вспышку молнии, нам трудно заставить себя сомневаться, что наши ощущения имеют внешний источник. Правда, мы иногда приходим к мысли, что эта вера ошибочна — например, если это происходит во сне или когда мы ощущаем шум в ушах, похожий на гудение телеграфных проводов. Но такие случаи являются исключением, и обыденный здравый смысл нашел пути для их объяснения.

Нашу веру в то, что большинство наших ощущений имеет физические причины, укрепляет главным образом, с одной стороны, квазиобщественный характер многих ощущений, а с другой стороны, то соображение, что если допустить их самопроизвольное возникновение, то они становятся в высшей степени странными и необъяснимыми.

В отношении квазиобщественного характера ощущений приводится аргумент, противоположный тому, с помощью которого доказывается личный характер данных; хотя два близко стоящих друг к другу человека имеют не вполне одинаковые зрительные данные, эти данные все же бывают очень сходны, и хотя качества зрительных и осязательных ощущений различны, все же структурные свойства видимого объекта приблизительно тождественны с свойствами того же самого осязаемого объекта. Если вы видите, что один из геометрически правильных твердых образцов является двенадцатигранником, то и достаточно образованный слепой человек, ощупав его, правильно назовет его таковым. Помимо общественного характера ощущений разных людей, существует также то, что может быть названо общественным по времени в опыте одного человека. Я знаю, что, приняв соответствующие меры, я могу увидеть собор Св. Павла в любое время; я знаю, что солнце, луна и звезды являются постоянными объектами в моем видимом мире, как и мои друзья, мой дом и моя мебель. Я знаю, что различия между моментами, когда я вижу эти объекты, и моментами, когда я их не вижу, легко объясняются такими различиями во мне или в моем окружении, которые вовсе не вызывают какие-либо изменения в объектах. Подобные рассуждения укрепляют веру здравого смысла в то, что, кроме психических событий, существуют вещи, которые являются источником сходных восприятий у различных наблюдателей в одно время и часто у одного наблюдателя в разное время...

Эти аргументы могут быть усилены соображениями, приведенными выше, в главе о солипсизме, и показывающими, что мы дол-

жны выбирать между двумя возможностями: или (а) никакие выводы из данных опыта о других явлениях не должны признаваться состоятельными, и в таком случае мы знали бы гораздо меньше, чем думает большинство солипсистов, и значительно меньше того, что мы вынуждены считать минимумом нашего знания, или (б) существуют принципы вывода, которые позволяют нам делать выводы о вещах вне нашего собственного опыта...

Когда на основе обыденного здравого смысла люди говорят о коренном различии между духом и материей, они в действительности имеют в виду коренное различие между зрительными или осязательными восприятиями и «мыслью» — например, воспоминанием, чувством удовольствия или волнением. Но это, как мы видели, есть различие внутри мира сознания; восприятие является таким же психическим явлением, как и «мысль». Более искушенные люди могут думать о материи как о неизвестной причине ощущения, как о «вещи в себе», которая, конечно, не имеет вторичных качеств и, возможно, не имеет также и первичных. Но сколько бы они ни подчеркивали непознаваемый характер вещи в себе, они все же думают, что достаточно знают о ней, чтобы быть уверенными в ее отличии от духа. Я думаю, что это происходит от того, что они не избавились еще от привычки представлять себе материальные вещи как что-то твердое, с чем можно столкнуться. Вы можете столкнуться с телом вашего приятеля, но не с его духом; следовательно, его тело отлично от его духа. Этот аргумент как продукт воображения упорно держится у людей, которые отвергли его на основании рациональных соображений.

Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 234, 235, 259—261, 262

2. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ

Ф. БЭКОН

Судьбы вещей поистине являются сестрами их природы. Ведь понятие судьбы охватывает и происхождение вещей, и их существование, и их гибель, равно как и упадок и возвышение, страдание и счастье, наконец, вообще любое состояние индивидуума, которое, однако, за исключением каких-то выдающихся индивидуумов (будь то человек, или город, или народ), вообще не поддается наблюдению и познанию. Но источником всех этих столь разнообразных состояний индивидуумов является Пан¹², т. е. природа вещей, так что по отношению к индивидуумам природные связи и нить Парок представляют собой по существу одно и то же. Кроме того, Пан, по представлению древних, живет всегда под открытым небом, Парки¹³ же — в огромной подземной пещере, откуда они внезапно, как вихрь, налетают на людей: этот образ говорит о том, что природа и внешняя сторона Вселенной открыты и доступны для взора, судьбы же индивидуумов скрыты и неожиданны. И если даже брать понятие судьбы в более широком смысле, применяя его решительно к любому факту, а не только к более или менее замечательному, то и в этом смысле оно великолепно совпадает с понятием мироздания, ибо в природе нет ничего столь незначительного, что не имело бы своей причины, и, с другой стороны, нет ничего столь великого, что в свою очередь не зависело бы от чего-то другого. Итак, сама мастерская природы в своем лоне и в своих недрах производит все явления, большие и малые, в свое время и по определенному закону. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Парки изображаются законными сестрами Пана. Ведь Фортуна — дочь черни и привлекает лишь несерьезных философов. Конечно же, Эпикур произносит не только безбожные, но даже, как мне кажется, и совершенно безумные речи, когда говорит, что «лучше верить мифу о богах, чем быть рабом судьбы»¹⁴, как будто во Вселенной, подобно острову в море, может существовать хоть что-нибудь, что было бы свободно от естественной взаимосвязи вещей. Но дело в том, что Эпикур (как явствует из его

собственных слов), приспособлявая свою естественную философию к нуждам своей этики и подчиняя ее им, не желал допустить ни одного теоретического положения, которое могло бы подействовать угнетающе и болезненно на душу, нарушить и поколебать знаменитую эвтимию («благодушие»), понятие, заимствованное им у Демокрита. Поэтому, заботясь скорее о радостном состоянии духа, чем об истине, он полностью освободился от тяготящего над людьми ига, отбросив прочь как неизбежность судьбы, так и страх перед богами. Однако об отношении Парок и Пана сказано вполне достаточно.

Мир (Пан) изображается с рогами — внизу, в основании, широкими и кверху заостренными. Но и вся природа образует собой своего рода заостренную пирамиду. Действительно, индивидуумы, образующие основание природы, бесчисленны; они образуют многочисленные виды; в свою очередь виды объединяются в роды; эти последние, поднимаясь к более общим категориям, постепенно все теснее стягиваются, пока наконец природа не соединяется как бы в одной точке; это и обозначается пирамидальной формой рогов Пана. Нет совершенно ничего удивительного и в том, что его рога достигают даже до неба: ведь самое возвышенное в природе, т. е. общие идеи, в какой-то мере соприкасается с божественным. Поэтому и говорили, что знаменитая, воспетая Гомером цепь естественных причин прикреплена к подножию престола Юпитера, поэтому же все, кто занимался метафизикой и изучал вечное и неизменное в природе, отвлекаясь в какой-то мере от преходящих вещей, приходили одновременно с этим к занятиям естественной теологией: до такой степени близок и естествен переход от вершины пирамиды природы к вещам божественным.

Трудно найти более тонкий и верный образ, чем изображение тела природы, покрытого волосами, — ведь это же лучи, которые исходят от различных вещей. Действительно, лучи — это своего рода волосы или «шерстяной покров» природы, ибо все в природе в большей или меньшей степени испускает лучи. Особенно ясным это становится в зрительной способности, точно так же как и во всяком проявлении магнетизма и вообще во всяком действии на расстоянии. Ведь обо всем, что способно действовать на расстоянии, поистине можно сказать, что оно испускает лучи. Но особенно длинны волосы в бороде Пана, так как лучи, исходящие от небесных тел, и прежде всего от солнца, действуют на особенно большом расстоянии и проникают повсюду, совершенно меняя, передельвая и наполняя жизнью все не только на поверхности земли, но даже и под землей. Этот образ оказывается еще более изысканным, если мы вспомним, что само солнце кажется нам бородатым, когда его закрывает сверху облако и снизу из-под облака пробиваются яркие лучи.

В высшей степени правильно и изображение тела природы, обладающего двоякой формой (*bifogme*), ибо тела высшей сферы отличны от тел низшей. Действительно, первые благодаря своей красоте, равномерности и устойчивости движения, а также своему

господству над землей и земными вещами с полным основанием изображаются в облике человека, ибо человеку по природе присуще стремление к порядку и господству. Вторые же вследствие своей беспорядочности, неустойчивости движения и подчинения в большинстве случаев небесным явлениям вполне могут удовлетворяться образом бессловесного животного. Более того, та же двойная форма тела может олицетворять и взаимоотношение видов. Ведь ни один из существующих в природе видов не может рассматриваться как простой, но всегда предстает как заимствующий что-то у другого вида и как бы слитый из двух элементов. В самом деле, человек имеет что-то общее с животным, животное — с растением, растение — с неодушевленным телом, и по существу все обладает двойственной природой и любая вещь оказывается результатом соединения элементов высшего и низшего видов. Очень тонкой и остроумной является аллегория, заключенная в образе козлиных ног и раскрывающая восхождение земных тел к областям атмосферы и неба, где они существуют как бы в подвешенном состоянии и откуда они скорее падают, чем спускаются. Ведь коза — животное горное, она любит взбираться на крутые скалы и почти повисать над пропастью; нечто подобное происходит удивительным образом и с вещами, казалось бы принадлежащими к нижней сфере, что особенно ясно, когда мы наблюдаем облака или метеоры. Поэтому Гильберт, написавший книгу о магните, основанную на тщательнейших и обстоятельных экспериментальных данных, имел немалые основания высказать предположение о том, что, возможно, тяжелые тела на большом расстоянии от Земли постепенно теряют способность падать.

Пан держит в руках два символа — гармонии и власти. Ибо свирель из семи тростниковых трубочек достаточно ясно символизирует созвучие и гармонию вещей или единство согласия и разногласия, возникающее в результате движения семи планет. Ведь в небе нельзя обнаружить другие неправильные движения или явные отклонения, за исключением движения семи планет. Эти отклонения и блуждания в сочетании с устойчивым, постоянным и неизменным по отношению друг к другу положением звезд способны определять как устойчивость видов, так и изменчивость индивидуумов. Ну а если на небе существуют все же и меньшие планеты, которые, однако, нельзя обнаружить невооруженным глазом, или если на небе происходят какие-то более значительные изменения, как это, например, можно сказать о движении некоторых комет в надлунном пространстве, то их, конечно, можно представить в виде или совсем немой свирели, или издающей только время от времени отдельные звуки: ведь они либо не оказывают на нас никакого воздействия, либо лишь ненадолго прерывают гармонию семитрубчатой свирели Пана. Посох же является прекрасной метафорой власти, ибо пути, указываемые природой, могут быть то прямыми, то окольными. Этот посох, или прут (*virga*), изогнут именно в своей верхней части, ибо все, что совершает в мире божественное провидение, осуществляется не прямо, а слож-

ными и окольными путями, так что внешний ход событий может порой показаться противоречащим их подлинному смыслу, как это можно видеть на примере сказания об Иосифе, проданном в Египет¹⁵, и на других подобных примерах. Да и все более или менее разумные правители с большим успехом внушают и указывают народу то, что они считают нужным и полезным для него, опять-таки не прямо, а исподволь, прибегая к разного рода уловкам и околичностям. И даже в чисто естественных процессах (хотя, пожалуй, это может показаться и удивительным) легче обмануть природу, чем грубо подавить ее, и, таким образом, то, что осуществляется слишком прямо, оказывается часто неудачным и приносящим вред самому же себе, тогда как обходный и постепенный путь бывает и удобнее, и эффективнее. Очень удачна и остроумна аллегория одежды Пана — накидки, сделанной из шкуры леопарда. Ведь шкура леопарда пятниста. Но и небо усеяно звездами, моря — островами, земля покрыта цветами, да и вообще почти все отдельные вещи обладают неоднородной поверхностью, которая является своего рода «одеждой» вещи.

Говоря о занятиях Пана, трудно было найти более верную и удачную аллегория, чем сделав его богом охотников. Ведь любой акт природы, любое движение, любое развитие есть не что иное, как охота. Ведь и науки, и искусства «охотятся» за своими созданиями, человеческие замыслы преследуют свои цели, да и все вообще создания природы стремятся либо к тому, чтобы найти пищу, либо к тому, чтобы получить какое-то удовольствие и наслаждение, потому что каждый идет на охоту или ради добычи, или для собственного удовольствия, прилагая к этому все свое умение и все силы:

Львица за волком бежит свирепая; волк за козую,
А за китисом бегут цветущим блудливые козы¹⁶.

Но Пан является также и вообще богом всех сельских жителей, ибо именно они живут по природе, в то время как в городах и дворах природа почти уничтожена ростом цивилизации, так что слова поэта любви, сказанные о римской девушке, можно применить и к природе, имея в виду одинаковый результат влияния культуры:

Дева себя лишь наименьшая часть¹⁷.

О Пане говорят, что он прежде всего господствует над горами, ибо именно в горах и на возвышенных местах раскрывается природа, становясь более доступной и открытой для созерцания и изучения. Пан, как было сказано, второй после Меркурия вестник богов. Это поистине божественная аллегория, потому что вслед за словом божьим сам образ Мира является провозвестником божественного могущества и мудрости. Об этом говорит и божественный поэт: «Небеса повествуют о славе господя, и твердь небесная указывает на творения рук его»¹⁸.

Пана улаждают нимфы, т. е. души, ибо души живущих — это улада мира, а он с полным основанием считается их повелителем, ибо каждая из них следует за своей природой, как за вождем: в непрерывном движении, в бесконечном разнообразии фигур они танцуют и ведут вечные хороводы вокруг него. Один из новейших философов очень тонко и удачно свел все способности души к движению и указал на небрежность и поспешность некоторых из древних философов, которые, рассматривая только память, воображение и рассудок, опрометчиво упустили из виду способность мышления, которой принадлежит первое место среди всех способностей души. Ведь и тот, кто помнит или просто пытается вспомнить, — мыслит, и кто воображает — равно мыслит, и кто рассуждает — тоже мыслит. Наконец, подчиняясь ли наставлениям чувств или же собственной воле, осуществляя ли функции интеллекта или же функции аффектов и воли, душа как бы танцует под музыку мышления, и это и есть та самая пляска нимф, о которой говорится в мифе. Пана постоянно сопровождают сатиры и силены, т. е. старость и молодость. Ведь всему на свете присуш и возраст веселья и резвости, и возраст неторопливости и пьянства, и пристрастия обоих этих возрастов могут иной раз показаться мудрому человеку даже смешными и безобразными, подобно какому-нибудь сатиру или силену. Очень глубокий смысл заложен в образе панического страха. Природа всему живому дала чувство страха как средство сохранения жизни и существования, помогающее избежать и отразить надвигающуюся опасность. Однако та же самая природа не умеет сохранить меру и к спасительному страху примешивает всегда страхи пустые и неосновательные, так что если заглянуть поглубже, то мы увидим, что все вокруг охвачено паническим страхом, особенно же люди, и прежде всего толпа, которая в огромной степени подвержена суеверию (а оно есть не что иное, как панический страх), особенно в трудные, тяжелые, смутные времена. Правда, суеверие это не только царит в толпе, но и распространяется иной раз под ее влиянием на людей более мудрых, так что поистине божественно сказал Эпикур (если бы только остальные его мысли о богах были в том же духе): «Нечестие состоит не в том, чтобы отрицать богов толпы, а в том, чтобы приписывать богам представления толпы»¹⁹.

Что же касается дерзости Пана, вызвавшего на борьбу Купидона, то смысл этого состоит в следующем: материя обладает извещной склонностью, стремлением к разрушению своей формы и возвращению к первоначальному состоянию Хаоса, и только более могучая сила согласия (изображаемая Амуром или Купидоном) сдерживает ее разрушительные порывы и заставляет подчиниться мировому порядку. Поэтому если Пан терпит поражение в этой борьбе и удаляется побежденный, то это происходит по счастливой судьбе и людей, и всей природы или же скорее по безграничной милости божьей. Сюда же можно в полной мере отнести и рассказ о Тифоне, окутанном сетями. Ведь всюду в природе время

от времени мы можем наблюдать обширные и необыкновенные вздутия вещей (что и символизирует образ Тифона) — вздуваются моря, набухают тучи, вздымается земля и т. п.; однако природа неразрывными сетями сдерживает и обуздывает такие возмущения и эксцессы, как бы сковывая их стальной цепью²⁰.

Говорят также, что именно бог Пан обнаружил Цереру, отправившись на охоту, остальным же богам это не удалось, хотя они старательно искали и все делали для того, чтобы найти ее. Этот эпизод включает в себе удивительный и глубокий смысл: не следует ждать открытия полезных и необходимых для практической жизни вещей от философов, погруженных в абстракции, которые оказываются здесь похожими на старших богов, хотя они всеми силами стремятся принести пользу; этого следует ждать только от Пана, т. е. от тонкого эксперимента и всеобъемлющего познания природы, и такие открытия происходят почти всегда случайно, как будто бы во время охоты. Ведь всеми самыми полезными открытиями мы обязаны опытному знанию, и эти открытия подобны некоему дару, доставшемуся людям по счастливой случайности.

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Сочинения. В 2 т. М., 1971. Т. 1. С. 191—197

И. В. ГЁТЕ

Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Непрошенная, нежданная, захватывает она нас в вихрь своей пляски, и несется с нами, пока, утомленные, мы не выпадем из рук ее.

Она творит вечно новые образы; что есть в ней, того еще не было; что было, не будет, все ново, — а все только старое. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает. Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над нею никакой власти.

Кажется, все основывает она на личности, но ей дела нет до лиц. Она вечно творит и вечно разрушает, но мастерская ее недоступна. Она вся в своих чадах, а сама мать, где же она? — Она единственный художник: из простейшего вещества творит она противоположнейшие произведения, без малейшего усилия, с величайшим совершенством и на все кладет какое-то нежное покрывало. У каждого ее создания особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино.

Она дает дивное зрелище; видит ли она его сама, не знаем, но она дает для нас, а мы, незамеченные, смотрим из-за угла. В ней все живет, совершается, движется, но вперед она не идет. Она вечно меняется, и нет ей ни на мгновение покоя. Что такое остановка — она не ведает, она положила проклятие на всякий покой. Она тверда, шаги ее измерены, уклонения редки, законы непреложны. Она беспрерывно думала и мыслит постоянно, но

не как человек, а как природа. У ней свой собственный, всеобъемлющий смысл, но никто его не подметит.

Все люди в ней, и она во всех. Со всеми дружески ведет она игру, и чем больше у нее выигрывают, тем больше она радуется. Со многими так скрытно она играет, что незаметно для них кончается игра.

Даже в неестественном есть природа, *на самом грубом филистерстве лежит печать ее гения*. Кто не видит ее повсюду, тот нигде не видит ее лицом к лицу. Она любит себя бесчисленными сердцами и бесчисленными очами смотрит на себя. Она расчленилась для того, чтобы наслаждаться собою. Ненасытно стремясь передаться, осуществиться, она производит все новые и новые существа, способные к наслаждению.

Она радуется мечтам. Кто разбивает их в себе или в других, того наказывает она, как страшного злодея. Кто ей доверчиво следует, того она прижимает, как любимое дитя, к сердцу.

Нет числа ее детям. Ко всем она равно щедра, но у нее есть любимцы, которым много она расточает, много приносит в жертву. Великое она принимает под свой покров.

Из ничтожества выплескивает она свои создания и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Они должны идти: дорогу знает она.

У нее мало стремлений, но они вечно деятельны, вечно разнообразны.

Зрелище ее вечно ново, ибо она непрестанно творит новых создателей. Жизнь — ее лучшее изобретение; смерть для нее средство для большей жизни.

Она окружает человека мраком и гонит его вечно к свету. Она приковывает его к земле и отрывает его снова.

Она дает потребности, ибо любит движение, и с непонятною легкостью возбуждает его. Каждая потребность есть благодеяние, быстро удовлетворяется и быстро опять возникает. Много новых источников наслаждения в лишние потребности, которые дает она; но все опять приходит в равновесие. Каждое мгновение она употребляет на достижение далекой цели, и каждую минуту она у цели. Она — само тщеславие, но не для нас — для нас она святыня.

Она позволяет всякому ребенку мудрить над собой; каждый глупец может судить о ней; тысячи проходят мимо нее и не видят; всеми она любуется и со всеми ведет свой расчет. Ее законам повинуются даже и тогда, когда им противоречат; даже и тогда действуют *согласно* с ней, когда хотят действовать *против* нее. Всякое ее деяние благо, ибо всякое необходимо; она медлит, чтобы к ней стремились; она спешит, чтобы ею не насытились.

У нее нет речей и языка, но она создает тысячи языков и сердец, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее — любовь. Любовью только приближаются к ней. Бездны положила она между созданиями, и все создания жаждут

слиться в общем объятии. Она разобщила их, чтобы опять соединить. Одним прикосновением уст к чаше любви искупает она целую жизнь страданий.

Она все. Она сама себя и награждает, и наказывает, и радуется, и мучит. Она сурова и кротка, любит и ужасает, немощна и всемогуща. Все в ней непрестанно. Она не ведаёт прошедшего и будущего; настоящее её — вечность. Она добра. Я славословлю её со всеми её делами. Она премудра и тиха. Не вырвешь у неё признания в любви, не выманишь у неё подарка, разве добровольно подарит она. Она хитра, но только для доброй цели, и всего лучше не замечать её хитрости. Она целостна и вечно недокончена. Как она творит, так можно творить вечно.

Каждому является она в особенном виде. Она скрывается под тысячью имен и названий, и все одна и та же.

Она ввела меня в жизнь, она и уведет. Я доверяю ей. Пусть она делает со мной, что хочет. Она не возненавидит своего творения. Я ничего не сказал о ней. Она уже сказала, что истинно и что ложно. Все её вина и её заслуга.

Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957. С. 361—363

П. ГОЛЬБАХ

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порожденных воображением систем¹. Человек — произведение природы, он существует в природе, подчинен ее законам, не может освободиться от нее, не может — даже в мысли — выйти из природы²¹. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. Предполагаемые существа, будто бы отличные от природы и стоящие над ней, всегда останутся призраками, и мы никогда не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действий. Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе все сущее.

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

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

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

нец, лишившись своих украшений, она вынуждена исчезнуть, исполнив задачу, возложенную на нее природой, и совершив цикл тех превращений, которые природа начертала для существ ее вида.

Аналогичные превращения и изменения мы наблюдаем и у всех растений. Так, в результате сочетания ткани и первичной энергии, вложенной природой в алоэ, это растение, незаметно выросши и изменившись, по истечении длинного ряда лет производит цветы, возвещающие о его близкой смерти.

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

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

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

* Цицерон говорит: «Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura». («De legibus», cap. I.)

[«Добродетель не что иное, как совершенная в себе и доведенная до своей вершины природа». («О законах», гл. I.)]

все их системы, гипотезы, рассуждения, лишенные основы опыта, представляют собой лишь сплошную сеть заблуждений и нелепостей.

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

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

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

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

Одним словом, так как люди из страха или из лени отказались от свидетельства своих чувств, то во всех своих поступках и начинаниях они стали руководствоваться лишь иллюзиями восторженного воображения, привычкой, предрассудками и особенно авторитетом, который сумел воспользоваться их невежеством, чтобы обмануть их. Фантастические системы заменили опыт, размышление, разум: души, потрясенные страхом, опьяненные верой в чудесное или же усыпленные ленью и руководимые легковерием, этим плодом отсутствия опыта, создали себе смехотворные взгляды или же приняли без критического рассмотрения любые вымыслы, которые вздумали им преподнести.

Так человеческий род, не познав природы и ее путей, пренебрегши опытом и разумом, пожелав чудесного и сверхъестественного и, наконец, исполнившись страха, долго оставался в младенческом возрасте, из которого ему приходится теперь выбирать с таким трудом. У людей были лишь ребяческие гипотезы, основания и доказательства которых они никогда не осмеливались обсуждать. Они привыкли считать эти гипотезы священными, общепризнанными истинами, в которых им не дозволено усомниться ни на мгновение. Невежество сделало их легковерными, а любознательность заставила с жадностью хвататься за все чудесное. Время утвердило их во всех этих верованиях, передавая от поколения к поколению догадки в качестве реальностей. Тираническая сила удерживала людей в этих воззрениях, ставших необходимыми для порабощения общества. В конце концов познания людей во всех областях стали одной сплошной грудой лжи, неясностей, противоречий, кое-где перемежающихся слабыми проб-

лесками истины, доставленными природой, от которой люди никогда не могли окончательно удалиться, ибо нужда всегда приводила их к ней.

Поднимемся же над облаками предрассудков. Выйдем из окружающего нас густого тумана, чтобы рассмотреть взгляды людей, их различные учения. Будем остерегаться разгула воображения, возьмем в руководители опыт, обратимся к природе, постараемся почерпнуть в ней самой правильные понятия о заключающихся в ней предметах. Прибегнем к содействию наших чувств, которые пытались сделать подозрительными в наших глазах; станем вопрошать разум, который бесстыдно оклеветали и унизили; будем внимательно созерцать видимый мир и посмотрим, не достаточно ли его, чтобы дать нам возможность судить о неведомых землях духовного мира. Может быть, мы найдем, что не было никаких оснований отличать друг от друга и разделять два царства, одинаково входящие в область природы²².

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

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

Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной. Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении, — это целое, вытекающее из сущности, т. е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других. Так, человек есть некое вытекающее из комбинаций известных веществ, одаренных специфическими свойствами, целое, устройство, которое называется *организацией* и сущность которого в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать — одним словом, двигаться способом, отличающим человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особого порядка, системы, класса, отличающимся от класса животных, в которых он не замечает тех же самых свойств, что у себя. Раз-

личные системы существ, или, если угодно, их *специфические сущности*, зависят от общей системы, от великого целого, от всеобъемлющей природы, часть которой они составляют и с которой необходимо связано все существующее.

Гольбах П. Система природы²³ // Избранные произведения. В 2 т. М., 1963.
Т. 1. С. 59—67

Р. ДЕКАРТ

...Я нисколько не сомневаюсь в том, что мир изначально был создан во всем своем совершенстве, так что уже тогда существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а естественный разум убеждает нас в ее истинности, ибо, принимая во внимание всемогущество Бога, мы должны полагать, что все им созданное было с самого начала во всех отношениях совершенным. И подобно тому как природу Адама и райских деревьев можно много лучше постичь, если рассмотреть, как дитя мало-помалу формируется во чреве матери и как растения происходят из семян, нежели просто видеть их, какими их создал Бог,— подобно этому мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен. А поскольку я думаю, что отыскал подобного рода начала, я и постараюсь их здесь изложить.

46. Каковы эти предположения

Мы уже отметили выше (см. ч. II, § 4, 20, 22, 23, 33, 36 и 40), что все тела, составляющие универсум, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и действительно разделенной на множество частей, которые движутся различно, причем движение они имеют некоторым образом кругообразное, и в мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения. Но сколь велики частицы, на которые материя разделена, сколь быстро они движутся и какие дуги описывают, мы не смогли подобным же образом установить. Ибо так как Бог может управлять ими бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы можем постичь только на опыте, но никак не посредством рассуждения. Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовалось с опытом. Итак,

если угодно, предположим, что вся материя, из которой Бог создал видимый мир, была сначала разделена им на части, сколь возможно равные между собой и притом умеренной величины, т. е. средней между различными величинами тех, что ныне составляют небо и звезды. Предположим, наконец, что все они стали двигаться с равной силой двумя различными способами, а именно каждая вокруг своего собственного центра, образовав этим путем жидкое тело, каковым я полагаю небо; кроме того, некоторые двигались совместно вокруг нескольких центров, расположенных в универсуме так, как в настоящее время расположены центры неподвижных звезд; число их тогда было больше, оно равнялось числу звезд вместе с числом планет и комет; скорость, с которой они были движимы, была умеренная, иначе говоря, Бог вложил в них все движение, имеющееся в мире и ныне.

*47. Ложность их не препятствует
истинности из них выводимого*

Этих немногих предположений, мне кажется, достаточно, чтобы пользоваться ими как причинами или началами, из коих я выведу все следствия, видимые в нашем мире, на основании одних изложенных выше законов (см. ч. II, § 37, 39 и 40). Я не думаю, чтобы можно было измыслить иные, более простые, более доступные разуму, а также и более правдоподобные начала, нежели эти. И хотя указанные законы природы таковы, что, даже предположив описанный поэтами хаос, иначе говоря, полное смешение всех частей универсума, все же возможно посредством этих законов доказать, что смешение должно было мало-помалу привести к существующему ныне порядку мира — что я уже и пытался показать²⁴, — но так как соответственно высшему совершенству, присущему Богу, подобает считать его не столько создателем смешения, сколько создателем порядка, а также и потому, что понятие наше о нем менее отчетливо, то я и счел нужным предпочесть здесь соразмерность и порядок хаотическому смешению. И так как нет соразмерности и порядка проще и доступнее для познания, чем тот, который состоит в полном равенстве, я и предположил, что все части материи сначала были равны как по величине, так и по движению, и не пожелал допустить в универсуме никакого неравенства, кроме того, которое состоит в различии положения неподвижных звезд, что для всякого, кто созерцает ночное небо, обнаруживается с ясностью, не допускающей сомнений. Впрочем, маловажно, каким я предполагаю изначальное расположение материи, раз впоследствии, согласно законам природы, в этом расположении должно было произойти изменение. Едва ли можно вообразить расположение материи, исходя из которого нельзя было бы доказать, что, согласно этим законам, данное расположение должно постоянно изменяться, пока не составится мир, совершенно подобный нашему (хотя, быть может, из одного

предположения это выводится дольше, чем из другого). Ибо в силу этих законов материя последовательно принимает все формы, к каким она способна, так что, если по порядку рассмотреть эти формы, возможно наконец дойти до той, которая свойственна нашему миру. Я особенно это подчеркиваю для того, чтобы стало ясно, что, говоря о предположениях, я не делаю, однако, ни одного такого, ложность которого — хотя бы и явная — могла бы дать повод усомниться в истинности выводимых из него заключений.

Декарт Д. Первоначала философии ²⁵//
Сочинения. В 2 т. М., 1989. Т. 1.
С. 390—394

Л. ФЕЙЕРБАХ

Когда мыслящий, свободный, универсальный дух снова пробудился и достиг объективного бытия, то древний языческий мир, и прежде всего *природа*, необходимо опять вошел в почет, потерял жалкое положение простой креатуры и в своем величии и возвышенности, в своей бесконечности и существенности стал предметом созерцания. Природа, которая в средние века, с одной стороны, впала во мрак совершенного невежества и забвения, а с другой — изучалась лишь опосредованно, через мутную среду традиционной и к тому же дурно понятой физики, стала теперь снова *непосредственным* предметом созерцания, а ее исследование — *существенным объектом* философии. При этом поскольку философия, или познание природы как отличной от духа сущности, не есть непосредственное тождественное с духом познание, но познание, обусловленное экспериментами, чувственными восприятием и наблюдением, т. е. *опытом*, то опыт является делом самой философии, всеобщей существенной задачей мыслящего человечества.

Л. Фейербах. История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // История философии. В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 81

Взгляд, будто сама природа, мир вообще, вселенная имеет действительное начало, что, следовательно, некогда не было ни природы, ни мира, ни вселенной, есть убогий взгляд, который только тогда убеждает человека, когда его представление мира убого, ограничено; это представление есть фантазия, *бессмысленная* и *беспочвенная* фантазия, будто некогда не было ничего действительного, ибо совокупность всей реальности, действительности и есть мир или природа. Все свойства или определения бога, превращающие его в предметное, действительное существо, представляют собой лишь *отвлеченные от природы, природу предполагающие, природу выражающие* свойства — такие свойства, которые исчезают, как только кончается природа. Правда, у тебя остается

сущность, совокупность таких свойств, как бесконечность, сила, единство, необходимость, вечность, даже тогда, когда ты отвлекаешься от природы, когда ты отвергаешь ее существование в мыслях или воображении, то есть когда ты закрываешь свои глаза, изгоняешь из себя все определенные чувственные образы естественных предметов, следовательно, представляешь себе природу не чувственной (не конкретной, по выражению философов). Но эта сущность, остающаяся за вычетом всех чувственных свойств и явлений, есть не что иное, как *отвлеченная сущность природы*, или природа в абстракции, природа в мыслях. И в этом отношении твое выведение природы или мира из бога — не что иное, как выведение чувственной реальной сущности природы из ее *абстрактной, мыслимой* сущности, существующей только в представлении, только в мыслях; это выведение кажется тебе разумным потому, что ты всегда *предполагаешь* абстрактное, всеобщее как *ближайшее для мышления*, следовательно, более для мысли *высокое и раннее* единичному, реальному, конкретному; между тем в действительности наоборот: природа предшествует богу, другими словами, конкретное предшествует абстрактному, чувственное — мыслимому. В действительности, где все течет только естественным порядком, копия следует за оригиналом, образ — за вещью, мысль — за предметом, но в сверхъестественной, причудливой сфере теологии оригинал следует за копией, вещь следует за образом. Блаженный Августин говорит: «Это удивительно, но это верно, что мы не могли бы знать этот мир, если бы он не существовал, но он не мог бы существовать, если бы бог его не знал». Это как раз значит: сначала мы познаем, мыслим мир, а потом он начинает существовать реально, да он *существует* лишь потому, что его помыслили, бытие есть следствие знания или мышления, оригинал есть следствие копии, сущность есть следствие образа...

Природа есть изначальный и основной объект религии, но даже там, где она оказывается непосредственным объектом религиозного почитания, как в естественных религиях, она не является объектом в *качестве природы* — другими словами, в таком виде, в таком смысле, в каком мы ее рассматриваем с точки зрения теизма или философии и естествознания. Скорее природа первоначально представляется человеку объектом, *как то, чем он сам является*, как личное, живое осязающее существо; таков взгляд на природу, когда она созерцается глазами религии. Человек первоначально не отличает себя от природы, следовательно, не отличает и природы от себя; поэтому ощущения, которые в нем возбуждает объект природы, он непосредственно превращает в свойства самого объекта. Благоприятные, положительные ощущения и эффекты вызываются благим, благодетельным существом природы; отрицательные, вызывающие страдания ощущения — жар, холод, голод, боль, болезнь — причиняются злым существом или, во всяком случае, природой в недобром состоянии, в состоянии зложелательства, гнева. Таким образом, человек произвольно и бессознательно превращает природное существо в существо

душевное, субъективное, то есть человеческое. Превращение это происходит необходимо, хотя эта необходимость только относительная, только историческая. Нет ничего удивительного, что человек затем уже вполне определенно, сознательно и намеренно превращает природу в религиозный объект, в объект молитвы, другими словами, в объект, который определяется человеческим чувством, его просьбами и служением. Человек уже тем сделал природу податливой, себе подчиненной, что он ее ассимилировал своим настроениям, что он ее подчинил своим страстям. Впрочем, необразованный, первобытный человек не только приписывает природе человеческие мотивы, влечения, страсти, он в естественных телах усматривает настоящих людей. Так, индейцы Ориноко принимают солнце, луну и звезды за людей, они говорят: «Те, наверху находящиеся,— это люди, как мы»; патагонцы считают звезды за «некогда существовавших индейцев»; гренландцы видят в луне и звездах «своих предков, которые при особых обстоятельствах были взяты на небо». Таковы же были мнения прежних мексиканцев, что солнце и луна, почитаемые в качестве богов, некогда были людьми. Обратите внимание! Так подтверждает высказанное в «Сущности христианства» положение, что человек в религии обращается лишь к самому себе, что его бог есть только его собственная сущность, подтверждается даже самыми грубыми, низшими видами религии, в которых человек почитает наиболее отдаленные, не схожие с ним предметы — звезды, камни, деревья, даже клешни раков и раковины улиток,— ведь он почитает их только потому, что он переносит в них самого себя, мыслит их в виде таких существ, каков он сам, или же считает, что они наполнены подобными существами. В связи с этим религия обнаруживает удивительное, но весьма понятное и даже неизбежное противоречие: в то время как с теистической или антропологической точки зрения она потому человеческое существо почитает за божественное, что оно ей представляется существом, отличным от человека, существом нечеловеческим, наоборот, с натуралистической точки зрения она нечеловеческое существо потому почитает за божественное, что оно ей представляется существом человеческим.

Изменчивость природы, именно в явлениях, в наибольшей степени заставляющих человека чувствовать свою зависимость от нее есть главное основание, почему природа представляется человеку в виде человеческого, наделенного волей существа и составляет для него предмет религиозного почитания. Если бы солнце непрерывно стояло на небе, оно никогда бы не зажигало в человеке огня религиозного аффекта. Человек только тогда преклонил свои колени перед ним, охваченный радостью при неожиданном возвращении солнца, когда оно исчезло из его глаз, обрекши человека на ночные страхи, а затем вновь появилось на небе. Так, древние апалачи во Флориде приветствовали хвалебными гимнами солнце при его восходе и закате и вместе с тем умоляли его вновь вернуться в надлежащее время и обрадовать их своим светом.

Если бы земля неизменно приносила плоды, отпало бы основание для празднеств, связанных с посевом и жатвой. Только благодаря тому, что природа то открывает свое лоно, то скрывает его, плоды ее представляются *добровольными*, обязывающими к благодарности дарами. Только непостоянство природы делает человека мнительным, смиренным, религиозным. Неизвестно, будет ли завтра погода благоприятствовать моему предприятию, неизвестно, пожну ли я то, что посеял; итак, я не могу рассчитывать и надеяться на дары природы, как на уплату дани или неизбежное следствие. Но там, где кончается математическая достоверность, там начинается теология — так это происходит даже в наши дни со слабыми головами. Религия есть созерцание необходимого, как чего-то произвольного, добровольного, в отдельных случайных явлениях. Противоположное настроение, настроение иррелигиозности и безбожия, обнаруживает циклоп у Эврипида, говоря: «*Земля обязана, хочет она того или нет, выращивать траву для пропитания моего стада*»...

Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: *природа и человек*. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не *бог* — мистическое, неопределенное, многозначашее слово, а *природа* — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек. Бессознательное существо природы есть, с моей точки зрения, существо вечное, не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, *физически*, но не *морально первое* существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо. Это мое учение, поскольку оно имеет своим последним пунктом природу, апеллирует к ее истинности и, поскольку выдвигает ее против теологии и философии, представлено только что упомянутой работой, но в связи с положительным, историческим предметом: естественной религией, ибо я развиваю все свои учения и мысли не в голубом тумане абстракции, а на твердой почве исторических, действительных, от моего мышления не зависящих предметов и явлений...

Мне могут, во-первых, возразить: как ты, неверующий, хочешь оправдать естественную религию? Не становишься ли ты тем самым на раскритикованную тобой так резко точку зрения *тех* философов, которые оправдывают символ веры христианства, с тою лишь разницей, что ты хочешь оправдать догмат естественной религии, веру в природу? Я на это отвечаю: природа для меня совсем *не потому* первична, что естественная религия на нее так смотрит и ее так почитает, а скорее, наоборот, из того, что она есть первичное, непосредственное, я заключаю, что она и *должна* была представиться такому первичному, непосредственному, а следовательно, и родственному природе сознанию народов. Или

иначе говоря: тот факт, что люди почитают природу как бога, отнюдь не служит мне в то же время и доказательством истинности лежащего в основании этого факта сознания; но я нахожу в этом факте подтверждение впечатления, производимого природой на меня, как на чувственное существо; я нахожу в нем подтверждение тех оснований, которые побуждают меня как существо интеллектуальное, обладающее философской культурой, придавать природе если не то же значение, которое ей приписывает естественная религия, — ибо я ничего не обожествляю, а следовательно, не обожествляю и природы, — то во всяком случае аналогичное, подобное, видоизмененное лишь при посредстве естественных наук и философии. Конечно, я симпатизирую религиозным почитателям природы; я — ее страстный поклонник и почитатель; я понимаю не из книг, не на основании ученых доказательств, а из моих непосредственных представлений и впечатлений от природы, что древние народы и даже еще и современные народы могут почитать ее как бога. Я еще и сейчас нахожу в своем чувстве, ощущаю в своем сердце, как оно охватывается природой, нахожу и сейчас в своем уме аргументы в пользу ее божественности или ее обожествления. Я отсюда заключаю, ибо ведь и солнце-, огне- и звездопоклонники — такие же люди, как и я, что и их побуждают к обожествлению природы сходные с моими мотивы (хотя и видоизмененные соответственно их точке зрения). Я не делаю заключений, подобно историкам, от прошлого к настоящему, а заключаю от настоящего к прошлому. Я считаю настоящее ключом к прошлому, а не наоборот, на том простом основании, что ведь я хотя и бессознательно и произвольно, но постоянно измеряю, оцениваю, познаю прошлое исключительно со своей нынешней точки зрения, поэтому каждое время имеет другую историю прошлого, хотя это прошлое само по себе мертво и неизменно. Я признаю поэтому естественную религию не в силу того, что она для меня внешний авторитет, а исключительно потому, что я и посейчас нахожу *в самом себе* ее мотивы, те основания, которые и в настоящее время сделали бы меня человеком, обожествляющим природу, если бы власть естественной религии не спасовала перед властью культуры, естественных наук, философии. Это кажется дерзким; но то, чего человек не познает из самого себя, того он совсем не познает. Кто изнутри себя и на себе не чувствует, почему люди могли обожествлять солнце, луну, растения и животных, тот не поймет и исторического факта обожествления природы, хотя бы он и прочел и написал груды книг об естественной религии.

Второе возражение таково: ты говоришь о природе, не давая нам определения того, что такое природа, не говоря нам, что ты под природой понимаешь. Спиноза придает однозначный смысл словам «природа», или «бог». Употребляешь ли ты и это слово в том неопределенном смысле, в котором ты нам можешь легко доказать, что природа есть первичное существо, причем ты под природой ничего другого не понимаешь, как бога? Я на это от-

вечаю немногими словами: я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое; я разумею вообще под природой, как я это уже высказал на одной из своих первых лекций, подобно Спинозе, не существо, живущее и действующее, будучи наделенным волей и разумом, как сверхъестественный бог, но только существо, действующее сообразно необходимости своей природы; однако оно для меня не бог, как для Спинозы, то есть не одновременно сверхъестественное, сверхчувственное, отвлеченное, тайное и простое существо, но существо многообразное, человеку доступное, действительное, всеми чувствами воспринимаемое. Или, беря слово практически, природа есть все то, что для человека — независимо от сверхъестественных внушений теистической веры — представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни. Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим. Под словом «природа» я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического. Я апеллирую этим словом к чувствам. Юпитер есть все, что ты видишь, говорил один древний; природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей. Или, если вникнуть в анатомию природы, природа есть существо или совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия, в которых проявляется и существует их бытие, имеют свое основание не в мыслях или намерениях и решениях воли, но в астрономических или космических, механических, химических, физических, физиологических или органических силах или причинах.

Фейербах Л. Сущность религии // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 441—442, 444—446, 515, 589—591

Н. Ф. ФЕДОРОВ

**Кто наш общий враг,
единый, везде и всегда присущий,
в нас и вне нас живущий,
но тем не менее враг лишь временный?**

Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. *Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом.*

Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. *Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти...*

Теперь, когда люди смотрят друг на друга как на врагов, необходимо им узнать действительный, хотя и временный источник вражды, узнать общего врага, которого они не замечают, увлеченные взаимной неприязнью. Хотя этого врага мы встречаем и в себе и вне себя, горе и долу, над собою и под собою, везде и всюду, врага общего, единого, тем не менее мы почти не замечаем его враждебности и даже преклоняемся перед этой силой, смешивая ее даже с Богом. Не везде и не всегда одинаково обнаруживает она свою вражду; однако и благосклонность ее для нас столь же вредна, как и вражда. Притом же в настоящее время область благосклонности по мере истощения земли и увеличения народонаселения все сокращается, так что христианское и арийское человечество вступает в область открытой вражды к природе.

И тем не менее природа нам — враг лишь временный, другом же нашим она будет вечным. Разум человеческий раскрывается вместе с сознанием своей зависимости от силы, без обладания которой человек существовать не может, без овладения которой он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты. По мере истощения человеком средств для ограниченного существования и соответственно увеличения населения земли этот враг, тайный и явный, все более обнаруживается, и человеку приходится бороться усиленно и даже непрерывно с этой враждоносною и смертоносною силою. Но борьба с нею не под силу отдельным лицам; она должна расширяться и организоваться в борьбу общественную, государственную и международную, то есть всенародную. Здесь единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность. И здесь же, на этом поприще всем необходимой, единственной спасительной самозащиты и взаимозащиты, здесь и возможность замены братоубийственной вражды братским и сыновним единением; и здесь же, наконец, возможность и твердая надежда на исполнение общего дела и долга сынов человеческих перед их отцами и перед Богом отцов, победа жизни над смертью во всеобщем воскрешении...

Федоров Н. Ф. *Философия общего дела* // *Сочинения*. М., 1982. Т. 2. С. 521—522

В. ГЕЙЗЕНБЕРГ

Здесь, в этом уголке мира, на побережье Эгейского моря, философы Левкипп и Демокрит размышляли о структуре материи; там, внизу, на рыночной площади, сейчас уже погружающейся в сумерки, Сократ обсуждал коренные трудности выбора средств выражения мысли; а Платон учил, что по ту сторону феноменов существует подлинная фундаментальная структура, образ, идея. Вопросы, которые две с половиной тысячи лет назад впервые были поставлены на этой земле, с тех пор почти непрерывно занимали человеческую мысль и в ходе истории вновь и вновь становились предметом обсуждения, по мере того как новые открытия являли в новом свете эти древние пути мысли.

Пытаясь сегодня снова затронуть некоторые поставленные древними проблемы, а именно вопрос о структуре материи и о понятии закона природы, я делаю это потому, что в наше время развитие атомной физики радикально изменило наши представления о природе и структуре материи. Не будет, вероятно, большим преувеличением сказать, что некоторые древние проблемы в недавнее время нашли ясное и окончательное решение. Вот почему сегодня уместно поговорить об этом новом и, по всей видимости, окончательном ответе на вопросы, поставленные здесь несколько тысячелетий назад.

Но есть еще и другая причина вернуться к рассмотрению этих проблем. Начиная с XVII века по мере становления естественных наук Нового времени философия материализма, развитая в древности Левкиппом и Демокритом, оказалась центральным пунктом множества дискуссий, а в форме диалектического материализма она стала одной из движущих сил политических изменений в XIX и XX веках. Если философские представления о структуре материи могут играть такую роль в человеческой жизни, если в социальной истории Европы они действовали подобно взрывчатому веществу, а в других частях мира, быть может, еще проявят свою взрывную силу — тем более важно знать, что же можно сказать об этой философии на основании современного естественнонаучного знания. Или — говоря в несколько более общей и корректной форме — философский анализ последних событий в истории естественных наук сможет, надо надеяться, содействовать тому, что столкновение догматических мнений по поднятым здесь принципиальным вопросам уступит место трезвому освоению той новой ситуации, которая уже и сама по себе может считаться революцией в человеческой жизни на Земле. Впрочем, отвлекаясь от влияния, оказываемого естественной наукой на нашу эпоху, было бы интересно сопоставить философские дискуссии в Древней Греции с результатами экспериментального естествознания и современной атомной физики. Следует, пожалуй, забежав вперед, сразу сказать здесь и о результатах подобного сопоставления. Несмотря на колоссальный успех, который понятие атома имело в современном естествознании,

в вопросе о структуре материи Платон был, по-видимому, гораздо ближе к истине, чем Левкипп или Демокрит. Но прежде чем анализировать результаты современной науки, нужно, наверное, сначала вспомнить некоторые наиболее важные аргументы, приводившиеся в античных дискуссиях о материи и жизни, о бытии и становлении.

1. Понятие материи в античной философии

В начале греческой философии стоит дилемма «единого» и «многого». Мы знаем: нашим чувствам открывается многообразный, постоянно изменяющийся мир явлений. Тем не менее мы уверены, что должна существовать по меньшей мере возможность каким-то образом свести его к единому принципу. Пытаясь понять явления, мы замечаем, что всякое понимание начинается с восприятия их сходных черт и закономерных связей. Отдельные закономерности познаются затем как особые случаи того, что является общим для различных явлений и что может быть поэтому названо основополагающим принципом. Таким образом, всякое стремление понять изменчивое многообразие явлений с необходимостью приводит к поискам основополагающего принципа. Характерной особенностью древнегреческого мышления было то, что первые философы искали «материальную причину» всех вещей. На первый взгляд это представляется совершенно естественной отправной точкой для объяснения нашего материального мира. Но, идя по этому пути, мы сразу же сталкиваемся с дилеммой, а именно с необходимостью ответить на вопрос, следует ли отождествить материальную причину всего происходящего с одной из существующих форм материи, например с «водой» в философии Фалеса или «огнем» в учении Гераклита, или же надо принять такую «первосубстанцию», по отношению к которой всякая реальная материя представляет собой только преходящую форму. В античной философии были разработаны оба направления, но здесь мы не станем их подробно обсуждать.

Двигаясь далее, мы связываем основополагающий принцип, т. е. нашу надежду на простоту, лежащую в основе явлений, с некой «первосубстанцией». Тогда возникает вопрос, в чем заключается простота первосубстанции или что в ее свойствах позволяет охарактеризовать ее как простую. Ведь ее простоту нельзя усмотреть непосредственно в явлениях. Вода может превратиться в лед или помочь прорасти цветам из земли. Но мельчайшие частицы воды одинаковые, по-видимому, во льду, в паре или цветах — вот что, наверное, и есть простое. Их поведение, может быть, подчиняется простым законам, поддающимся определенной формулировке.

Таким образом, если внимание направлено в первую очередь на материю, на материальную причину вещей, естественным следствием стремления к простоте оказывается понятие мельчайших частиц материи.

С другой стороны, понятие мельчайших частиц материи, подчиняющихся простым для понимания законам, сразу же приводит к известным трудностям, связанным с понятием бесконечности. Кусок вещества можно разделить на части, эти части можно разделить на еще более мелкие кусочки, которые в свою очередь расщепляются на еще более мелкие, и т. д. Однако нам уже довольно трудно представить себе процесс деления, идущий до бесконечности. Нам более естественно предположить, что существуют самые малые, далее уже неделимые частицы. Хотя, с другой стороны, мы не можем представить себе и того, чтобы дальнейшее деление этих мельчайших частиц было принципиально невозможно. Мы можем — по крайней мере мысленно — вообразить еще более мелкие частицы, представив, что при сильном уменьшении масштабов отношения остаются теми же. Наша способность воображения, видимо, сбивает нас с толку, когда мы стремимся представить процесс бесконечно продолжающегося деления. Греческая философия тоже осознала эту трудность и атомистическую гипотезу; представление о мельчайших, далее неделимых частицах можно считать первым и естественным выходом из подобных затруднений.

Основатели атомистического учения Левкипп и Демокрит попытались избежать этой трудности, допустив, что атом вечен и неразрушим, т. е. что он есть подлинно сущее. Все другие вещи существуют лишь постольку, поскольку они состоят из атомов. Принятая в философии Парменида антитеза «бытия» и «небытия» огрубляется здесь до антитезы «полного» и «пустого». Бытие не просто едино, оно может воспроизводиться до бесконечности. Бытие неразруσιμο, поэтому и атом неразрушим. Пустота, пустое пространство между атомами обуславливает расположение и движение атомов, обуславливает и индивидуальные свойства атомов, тогда как чистое бытие, так сказать, по определению не может иметь иных свойств, кроме самого существования.

Данная часть учения Левкиппа и Демокрита составляет одновременно его силу и его слабость. С одной стороны, здесь дается прямое объяснение различных агрегатных состояний материи, таких, как лед, вода, пар, ибо атомы могут быть плотно упакованы и располагаться в определенном порядке, или находиться в состоянии неупорядоченного движения, или, наконец, рассеиваться в пространстве на достаточно далеких друг от друга расстояниях. Именно эта часть атомистической гипотезы оказалась впоследствии весьма продуктивной. С другой стороны, атом оказывается в конце концов всего лишь составной частью материи. Его свойства, положение и движение в пространстве делают его чем-то совершенно иным по сравнению с тем, что первоначально обозначалось понятием «бытие». Атомы могут даже иметь конечную протяженность, в результате чего теряет силу единственно убедительный аргумент в пользу их неделимости. Если атом обладает пространственными характеристиками, то почему, собственно, его нельзя разделить? Свойство неделимости оказы-

вается тогда всего лишь физическим, а не фундаментальным свойством. В таком случае можно вновь поставить вопрос о структуре атома, рискуя при этом утратить ту самую простоту, которую мы надеялись обрести с помощью понятия мельчайших частиц материи. Создается впечатление, что атомистическая гипотеза — в ее первоначальной форме — еще недостаточно тонка, чтобы объяснить то, что в действительности стремились понять философы: простое начало в явлениях и материальных структурах.

Все же атомистическая гипотеза делает большой шаг в нужном направлении. Все многообразие различных явлений, множество наблюдаемых свойств материального мира можно свести к положению и движению атомов. Атомы не обладают такими свойствами, как запах или вкус. Эти свойства возникают как косвенные следствия положения и движения атомов. Положение и движение — понятия, как кажется, гораздо более простые, чем эмпирические качества вроде вкуса, запаха или цвета. Но остается неясным вопрос о том, чем же определяется положение и движение атомов. Греческие философы не пытались найти и сформулировать единый закон природы, и современное понятие такого закона не соответствует их образу мысли. Тем не менее они говорили о необходимости, причине и действии, некоторым образом, видимо, задумываясь все же над причинным описанием и детерминизмом.

Атомистическая гипотеза имела целью указать путь от «многого» к «единому», сформулировать основополагающий принцип, материальную причину, исходя из которой можно было бы понять все явления. В атомах можно было видеть материальную причину, но роль основополагающего принципа мог бы играть только общий закон, определяющий их положение и скорость. Вместе с тем, когда греческие философы говорили о закономерностях природы, они мысленно ориентировались на статичные формы, на геометрическую симметрию, а не на процессы, протекающие в пространстве и времени. Круговые орбиты планет, правильные геометрические тела казались им неизменными структурами мира. Новоевропейская идея о том, что положение и скорость атомов в данный момент времени могут быть однозначно, с помощью математически формулируемого закона определены, исходя из их положения и скорости в какой-то предшествующий момент времени, не соответствовала способу мышления античности, поскольку нуждалась в понятии времени, сложившемся лишь в гораздо более позднюю эпоху.

Когда Платон занялся проблемами, выдвинутыми Левкиппом и Демокритом, он заимствовал их представление о мельчайших частицах материи. Но он со всей определенностью противостоял тенденции атомистической философии считать атомы первоосновой сущего, единственным реально существующим материальным объектом. Платоновские атомы, по существу, не были материальными, они мыслились им как геометрические формы, как правильные тела в математическом смысле. В полном согласии с исход-

ным принципом его идеалистической философии тела эти были для него своего рода идеями, лежащими в основе материальных структур и характеризующими физические свойства тех элементов, которым они соответствуют. Куб, например, согласно Платону,— мельчайшая частица земли как элементарной стихии и символизирует стабильность земли. Тетраэдр, с его острыми вершинами, изображает мельчайшие частицы огненной стихии. Икосаэдр, из правильных тел наиболее близкий к шару, представляет собой подвижную водную стихию. Таким образом, правильные тела могли служить символами определенных особенностей физических характеристик материи.

Но по сути дела, это были уже не атомы, не неделимые первичные единицы в смысле материалистической философии. Платон считал их составленными из треугольников, образующих поверхности соответствующих элементарных тел. Путем перестройки треугольников эти мельчайшие частицы могли поэтому превращаться друг в друга. Например, два атома воздуха и один атом огня могли составить один атом воды. Так Платону удалось обойти проблему бесконечной делимости материи; ведь треугольники, двумерные поверхности — уже не тела, не материя, и можно было поэтому считать, что материя не делится до бесконечности. Это значило, что понятие материи на нижнем пределе, т. е. в сфере наименьших измерений пространства, трансформируется в понятие математической формы. Эта форма имеет решающее значение для характеристики прежде всего мельчайших частиц материи, а затем и материи как таковой. В известном смысле она заменяет закон природы позднейшей физики, потому что, хотя явно и не указывает на временное течение событий, но характеризует тенденции материальных процессов. Можно, пожалуй, сказать, что основные тенденции поведения представлены тут геометрическими формами мельчайших единиц, а более тонкие детали этих тенденций нашли свое выражение в понятиях взаиморасположения и скорости этих единиц.

Все это довольно точно соответствует главным представлениям идеалистической философии Платона. Лежащая в основе явлений структура дана не в материальных объектах, каковыми были атомы Демокрита, а в форме, определяющей материальные объекты. Идеи фундаментальнее объектов. А поскольку мельчайшие части материи должны быть объектами, позволяющими понять простоту мира, приближающими нас к «единому», «единству» мира, идеи могут быть описаны математически, они попросту суть математические формы. Выражение «Бог — математик» связано именно с этим моментом платоновской философии, хотя в такой форме оно относится к более позднему периоду в истории философии.

Значение этого шага в философском мышлении вряд ли можно переоценить. Его можно считать бесспорным началом математического естествознания, и тем самым на него можно возложить также и ответственность за позднейшие технические применения,

изменившие облик всего мира. Вместе с этим шагом впервые устанавливается и значение слова «понимание». Среди всех возможных форм понимания одна, а именно принятая в математике, избирается в качестве «подлинной» формы понимания. Хотя любой язык, любое искусство, любая поэзия несут с собой то или иное понимание, к истинному пониманию, говорит платоновская философия, можно прийти, только применяя точный, логически замкнутый язык, поддающийся настолько строгой формализации, что возникает возможность строгого доказательства как единственного пути к истинному пониманию. Легко вообразить, какое сильное впечатление произвела на греческую философию убедительность логических и математических аргументов. Она была просто подавлена силой этой убедительности, но капитулировала она, пожалуй, слишком рано.

2. Ответ современной науки на древние вопросы

Важнейшее различие между современным естествознанием и античной натурфилософией заключается в характере применяемых ими методов. Если в античной философии достаточно было обыденного знания природных явлений, чтобы делать заключения из основополагающего принципа, характерная особенность современной науки состоит в постановке экспериментов, т. е. конкретных вопросов природе, ответы на которые должны дать информацию о закономерностях. Следствием этого различия в методах является также и различие в самом воззрении на природу. Внимание сосредоточивается не столько на основополагающих законах, сколько на частных закономерностях. Естествознание развивается, так сказать, с другого конца, начиная не с общих законов, а с отдельных групп явлений, в которых природа уже ответила на экспериментально поставленные вопросы. С того времени, как Галилей, чтобы изучить законы падения, бросал, как рассказывает легенда, камни с «падающей» башни в Пизе, наука занималась конкретным анализом самых различных явлений — падением камней, движением Луны вокруг Земли, волнами на воде, преломлением световых лучей в призме и т. д. Даже после того как Исаак Ньютон в своем главном произведении «Principia mathematica» объяснил на основании единого закона разнообразнейшие механические процессы, внимание было направлено на те частные следствия, которые подлежали выведению из основополагающего математического принципа. Правильность выведенного таким путем частного результата, т. е. его согласование с опытом, считалась решающим критерием в пользу правильности теории.

Такое изменение самого способа подхода к природе имело и другие важные следствия. Точное знание деталей может быть полезным для практики. Человек получает возможность в известных пределах управлять явлениями по собственному желанию.

Техническое применение современной естественной науки начинается со знания конкретных деталей. В результате и понятие «закон природы» постепенно меняет свое значение. Центр тяжести находится теперь не во всеобщности, а в возможности делать частные заключения. Закон превращается в программу технического применения. Важнейшей чертой закона природы считается теперь возможность делать на его основании предсказания о том, что получится в результате того или иного эксперимента.

Легко заметить, что понятие времени должно играть в таком естествознании совершенно другую роль, чем в античной философии. В законе природы выражается не вечная и неизменная структура — речь идет теперь о закономерности изменений во времени. Когда подобного рода закономерность формулируется на математическом языке, физик сразу же представляет себе бесчисленное множество экспериментов, которые он мог бы поставить, чтобы проверить правильность выдвигаемого закона²⁶. Одноединственное несовпадение теории с экспериментом могло бы опровергнуть теорию. В такой ситуации математической формулировке закона природы придается колоссальное значение. Если все известные экспериментальные факты согласуются с теми утверждениями, которые могут быть математически выведены из данного закона, сомневаться в общезначимости закона будет чрезвычайно трудно. Понятно поэтому, почему «Principia» Ньютона господствовала в физике более двух столетий.

Прослеживая историю физики от Ньютона до настоящего времени, мы заметим, что несколько раз — несмотря на интерес к конкретным деталям — формулировались весьма общие законы природы. В XIX веке была детально разработана статистическая теория теплоты. К группе законов природы весьма общего плана можно было бы присоединить теорию электромагнитного поля и специальную теорию относительности, включающие высказывания не только об электрических явлениях, но и о структуре пространства и времени. Математическая формулировка квантовой теории привела в нашем столетии к пониманию строения внешних электронных оболочек химических атомов, а тем самым и к познанию химических свойств материи. Отношения и связи между этими различными законами, в особенности между теорией относительности и квантовой механикой, еще не вполне ясны, но последние события в развитии физики элементарных частиц внушают надежду на то, что уже в относительно близком будущем эти отношения удастся проанализировать на удовлетворительном уровне. Вот почему уже сейчас можно подумать о том, какой ответ на вопросы древних философов позволяет дать новейшее развитие науки.

Развитие химии и учения о теплоте в течение XIX века в точности следовало представлениям, впервые высказанным Левкиппом и Демокритом. Возрождение материалистической философии в форме диалектического материализма вполне естественно сопровождало впечатляющий прогресс, который переживали в ту

эпоху химия и физика. Понятие атома оказалось крайне продуктивным для объяснения химических соединений или физических свойств газов. Вскоре, правда, выяснилось, что те частицы, которые химики называли атомами, состоят из еще более мелких единиц. Но и эти более мелкие единицы — электроны, а затем атомное ядро, наконец, элементарные частицы, протоны и нейтроны, — на первый взгляд кажутся атомарными в том же самом материалистическом смысле. Тот факт, что отдельные элементарные частицы можно было реально увидеть хотя бы косвенно (в камере Вильсона, или в пузырьковой камере), подтверждал представление о мельчайших единицах материи как о реальных физических объектах, существующих в том же самом смысле, что и камни или цветы.

Но трудности, внутренне присущие материалистическому учению об атомах, обнаружившиеся уже в античных дискуссиях о мельчайших частицах материи, проявились со всей определенностью и в развитии физики нашего столетия. Прежде всего они связаны с проблемой бесконечной делимости материи. Так называемые атомы химиков оказались составленными из ядра и электронов. Атомное ядро было расщеплено на протоны и нейтроны. Нельзя ли — неизбежно встает вопрос — подвергнуть дальнейшему делению и элементарные частицы? Если ответ на этот вопрос утвердительный, то элементарные частицы — не атомы в греческом смысле слова, не неделимые единицы. Если же отрицательный, то следует объяснить, почему элементарные частицы не поддаются дальнейшему делению. Ведь до сих пор всегда в конце концов удавалось расщепить даже те частицы, которые на протяжении долгого времени считались мельчайшими единицами; для этого требовалось только применить достаточно большие силы. Поэтому напрашивалось предположение, что, увеличивая силы, т. е. просто увеличивая энергию столкновения частиц, можно в конце концов расщепить также и протоны и нейтроны. А это, по всей видимости, означало бы, что до предела деления дойти вообще нельзя и что мельчайших единиц материи вовсе не существует. Но прежде чем приступить к обсуждению современного решения этой проблемы, я должен напомнить еще об одной трудности.

Эта трудность связана с вопросом: представляют ли собою мельчайшие единицы обыкновенные физические объекты, существуют ли они в том же смысле, что и камни или цветы? Возникновение квантовой механики примерно 40 лет назад создало здесь совершенно новую ситуацию. Математически сформулированные законы квантовой механики ясно показывают, что наши обычные наглядные понятия оказываются двусмысленными при описании мельчайших частиц. Все слова или понятия, с помощью которых мы описываем обыкновенные физические объекты, как, например, положение, скорость, цвет, величина и т. д., становятся неопределенными и проблематичными, как только мы пытаемся отнести их к мельчайшим частицам. Я не могу здесь вдаваться

в детали этой проблемы, столь часто обсуждавшейся в последние десятилетия. Важно только подчеркнуть, что обычный язык не позволяет однозначно описать поведение мельчайших единиц материи, тогда как математический язык способен недвусмысленно выполнить это.

Новейшие открытия в области физики элементарных частиц позволили решить также и первую из названных проблем — загадку бесконечной делимости материи. С целью дальнейшего расщепления элементарных частиц, насколько таковое возможно, в послевоенное время в разных частях Земли были построены большие ускорители. Для тех, кто еще не осознал непригодности наших обычных понятий для описания мельчайших частиц материи, результаты этих экспериментов казались поразительными. Когда сталкиваются две элементарные частицы с чрезвычайно высокой энергией, они, как правило, действительно распадаются на кусочки, иногда даже на много кусочков, однако эти кусочки оказываются не меньше распавшихся на них частиц. Независимо от имеющейся в наличии энергии (лишь бы она была достаточно высока) в результате подобного столкновения всегда возникают частицы давно уже известного вида. Даже в космическом излучении, в котором при некоторых обстоятельствах частицы могут обладать энергией, в тысячи раз превосходящей возможности самых больших из существующих ныне ускорителей, не было обнаружено иных или более мелких частиц. Например, можно легко измерить их заряд, и он всегда либо равен заряду электрона, либо представляет кратную ему величину.

Поэтому при описании процесса столкновения лучше говорить не о расщеплении сталкивающихся частиц, а о возникновении новых частиц из энергии столкновения, что находится в согласии с законами теории относительности. Можно сказать, что все частицы сделаны из одной первосубстанции, которую можно назвать энергией или материей. Можно сказать и так: первосубстанция «энергия», когда ей случается быть в форме элементарных частиц, становится «материей». Таким образом, новые эксперименты научили нас тому, что два, по видимости противоречащих друг другу утверждения: «материя бесконечно делима» и «существуют мельчайшие единицы материи» — можно совместить, не впадая в логическое противоречие. Этот поразительный результат еще раз подчеркивает тот факт, что нашими обычными понятиями не удастся однозначно описать мельчайшие единицы.

В ближайшие годы ускорители высоких энергий раскроют множество интересных деталей в поведении элементарных частиц, но мне представляется, что тот ответ на вопросы древней философии, который мы только что обсудили, окажется окончательным. А если так, то чьи взгляды подтверждает этот ответ — Демокрита или Платона?

Мне думается, современная физика со всей определенностью решает вопрос в пользу Платона. Мельчайшие единицы материи в самом деле не физические объекты в обычном смысле слова,

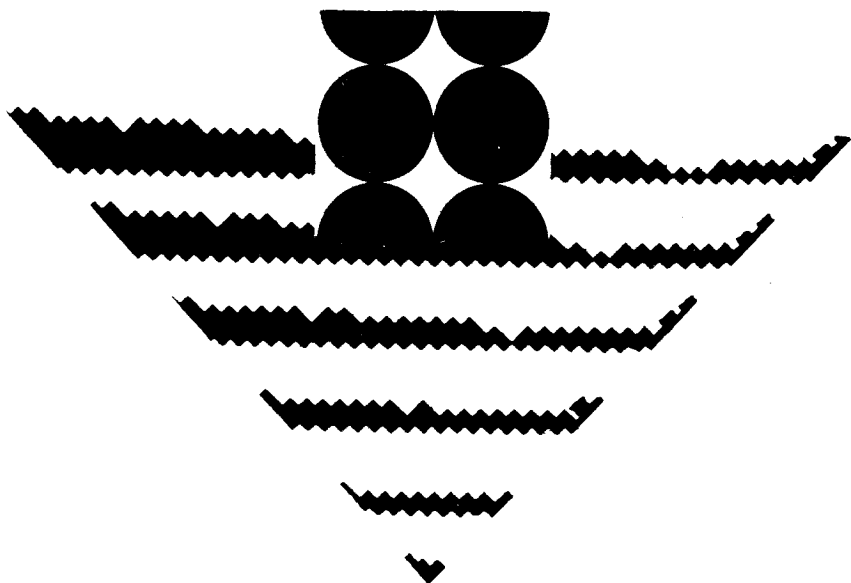
они суть формы, структуры или идеи в смысле Платона, о которых можно говорить однозначно только на языке математики. И Демокрит, и Платон надеялись с помощью мельчайших единиц материи приблизиться к «единому», к объединяющему принципу, которому подчиняется течение мировых событий. Платон был убежден, что такой принцип можно выразить и понять только в математической форме. Центральная проблема современной теоретической физики состоит в математической формулировке закона природы, определяющего поведение элементарных частиц. Экспериментальная ситуация заставляет сделать вывод, что удовлетворительная теория элементарных частиц должна быть одновременно и общей теорией физики, а стало быть, и всего относящегося к физике.

Таким путем можно было бы выполнить программу, выдвинутую в новейшее время впервые Эйнштейном: можно было бы сформулировать единую теорию материи, — что значит квантовую теорию материи, — которая служила бы общим основанием всей физики. Пока же мы еще не знаем, достаточно ли для выражения этого объединяющего принципа тех математических форм, которые уже были предложены, или же их потребуется заменить еще более абстрактными формами. Но того знания об элементарных частицах, которым мы располагаем уже сегодня, безусловно, достаточно, чтобы сказать, каким должно быть главное содержание этого закона. Суть его должна состоять в описании небольшого числа фундаментальных свойств симметрии природы, эмпирически найденных несколько десятилетий назад, и, помимо свойств симметрии, закон этот должен заключать в себе принцип причинности, интерпретированный в смысле теории относительности. Важнейшими свойствами симметрии являются так называемая Лоренцова группа специальной теории относительности, содержащая важнейшие утверждения относительно пространства и времени, и так называемая изоспинавая группа, которая связана с электрическим зарядом элементарных частиц. Существуют и другие симметрии, но я не стану здесь говорить о них. Релятивистская причинность связана с Лоренцовой группой, но ее следует считать независимым принципом.

Эта ситуация сразу же напоминает нам симметричные тела, введенные Платоном для изображения основополагающих структур материи. Платоновские симметрии еще не были правильными, но Платон был прав, когда верил, что в средоточии природы, где речь идет о мельчайших единицах материи, мы находим в конечном счете математические симметрии. Невероятным достижением было уже то, что античные философы поставили верные вопросы. Нельзя было ожидать, что при полном отсутствии эмпирических знаний они смогут найти также и ответы, верные вплоть до деталей.

Раздел третий

**ВСЕОБЩИЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ
И ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД**



1. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

АРИСТОТЕЛЬ

Элементом называется первооснова вещи, из которой она слгаается и которая по виду не делима на другие виды, например элементы речи, из которых речь слгаается и на которые она делима как на предельные части, в то время как эти элементы уже не делимы на другие звуки речи, отличные от них по виду. Но если они и делятся, то получаются одного с ними вида части (например, часть воды — вода, между тем как части слога не слог). Точно так же те, кто говорит об элементах тел, разумеют под ними предельные части, на которые делимы тела, в то время как сами эти части уже не делимы на другие, отличающиеся от них по виду; и, будет ли одна такая часть или больше, их называют элементами. Подобным же образом говорят и об элементах геометрических доказательств, и об элементах доказательств вообще: доказательства первичные и входящие в состав большого числа доказательств называют элементами доказательства; а таковы первичные силлогизмы, образуемые каждый из трех [членов] посредством одного среднего [термина].

Элементами в переносном смысле именуют то, что, будучи одним и малым, применимо ко многому; поэтому элементом называется и малое, и простое, и неделимое. Отсюда и возникло мнение, что элементы — это наиболее общее, так как каждое такое наиболее общее, будучи единым и простым, присуще многому — или всему, или как можно большему числу, а потому некоторые считают началами также единое и точку¹. А поскольку так называемые роды общи и неделимы (ибо для них нет уже определения), некоторые называют роды элементами и скорее их, нежели видовое отличие, потому что род есть нечто более общее; в самом деле, чему присуще видовое отличие, тому сопутствует и род, но не всему тому, чему присущ род, сопутствует видовое отличие. Однако для всех значений элемента обще то, что элемент вещи есть ее первооснова...

Частью называется [1] [а] то, на что можно так или иначе разделить некоторое количество (ибо то, что отнимается от количества как такового, всегда называется частью его, например:

два в некотором смысле есть часть трех); [б] в другом смысле частями называются только те, что служат мерой; поэтому два в одном смысле есть часть трех, а в другом нет; [2] то, на что можно разделить вид, не принимая во внимание количество, также называется частями его; поэтому о видах говорят, что они части рода; [3] то, на что делится или из чего состоит целое — или форма, или то, что имеет форму; например, у медного шара или у медной игральной кости и медь (т. е. материя, которой придана форма) и угол суть части; [4] то, что входит в определение, разъясняющее каждую вещь, также есть части целого; поэтому род называется и частью вида, хотя в другом смысле вид — часть рода...

Целым называется [1] то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых, оно именуется целым от природы, а также [2] то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно; а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно. А именно: [а] общее и тем самым то, что вообще сказывается как нечто целое, есть общее в том смысле, что оно объемлет многие вещи, поскольку оно сказывается о каждой из них, причем каждая из них в отдельности есть одно; например, человек, лошадь, бог — одно, потому что все они живые существа. А [б] непрерывное и ограниченное есть целое, когда оно нечто одно, состоящее из нескольких частей, особенно если они даны в возможности; если же нет, то и в действительности. При этом из самих таких вещей природные суть в большей мере целое, нежели искусственные, как мы говорили это и в отношении единого, ибо целостность есть некоторого рода единство.

Далее, [3] из относящегося к количеству, имеющего начало, середину и конец, целокупностью (*to pan*) называется то, положение частей чего не создает для него различия, а целым — то, у чего оно создает различие. То, что допускает и то и другое, есть и целое и целокупность; таково то, природа чего при перемене положения остается той же, а внешняя форма нет; например, воск и платье: их называют и целыми и целокупностью, потому что у них есть и то и другое. Вода, всякая влага, равно как и число, называются целокупностями, а «целое число» и «целая вода» не говорится, разве только в переносном смысле. О чем как об одном говорят «всё», о том же говорят «все» применительно к его обособленным частям, например: «всё это число», «все эти единицы».

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 148—149, 174—
175*

П. ГОЛЬБАХ

Богочтитатели и теологи постоянно упрекают своих противников в пристрастиях к парадоксам или к системам, в то время как сами основывают все свои теории на фантастических гипотезах, принципиально отказываются от опыта, пренебрегают указаниями природы и не считают со свидетельствами собственных чувств, подчиняя свой ум игу авторитета. Ученики природы вправе возразить им: «Мы утверждаем лишь то, что видим; мы признаем лишь очевидность; если мы имеем какую-нибудь систему, то она основывается только на фактах. Мы замечаем в самих себе и повсюду одну лишь материю и заключаем на основании этого, что материя способна чувствовать и мыслить. Мы видим, что во вселенной все происходит по механическим законам согласно свойствам, сочетаниям, модификациям материи, и не ищем других объяснений естественных явлений, кроме тех, которые наблюдаем в природе. Мы представляем себе лишь одну-единую вселенную, где все связано между собой и всякое действие происходит от известной или неизвестной естественной причины, производящей его согласно необходимым законам. Мы не утверждаем ничего, чего нельзя было бы доказать и чего вы не должны были бы признать вместе с нами; принципы, из которых мы исходим, ясны, очевидны, выведены из фактов; если что-нибудь неясно или непонятно для нас, то мы откровенно признаемся в этой неясности, т. е. в ограниченности нашего знания*; но мы не придумываем никаких гипотез для объяснения неясного нам явления; мы соглашаемся с тем, что никогда не познаем его, либо ждем, что время, опыт, успехи знания принесут с собой необходимое разъяснение. Разве наш способ философствовать не самый правильный? Действительно, во всех наших рассуждениях о природе мы поступаем так, как поступают наши противники во всех прочих науках вроде естественной истории, физики, математики, химии, морали, политики. Мы строго ограничиваемся тем, что нам известно через посредство наших чувств — этих единственных орудий, данных нам природой, чтобы открыть истину. А как поступают наши противники? Для объяснения неизвестных им явлений они придумывают существа, еще более неизвестные, чем явления, требующие объяснения, существа, о которых, по их собственному признанию, они не имеют никакого представления! Иначе говоря, они отказываются от бесспорных принципов логики, согласно которым следует переходить от более известного к менее известному. Но на чем же покоится бытие этих существ, с помощью которых они рассчитывают разрешить все трудности? На всеобщем невежестве людей, на отсутствии у них опыта, на их испуге, на их расстроенном воображении, на мнимом *внутреннем чувстве*, являющемся в действительности плодом неве-

* «Nescire quaedam magna pars est sapientiae» [«Известное незнание есть значительная доля мудрости»].

жества, страха, неумения мыслить самостоятельно и привычки подчиняться какому-нибудь авторитету. На таком-то шатком фундаменте, о теологи, вы воздвигаете здание вашего учения! После этого вы, конечно, не в состоянии составить себе какое-нибудь ясное представление об этих богах, являющихся основой ваших теорий, об их атрибутах, бытии, способе действия, связи с пространством. Таким образом, по вашему собственному признанию, вы не имеете даже начатков знания вещи, являющейся, как вы полагаете, причиной всего существующего. Таким образом, с какой бы стороны ни подходить к вашим теориям, именно вы строите в воздухе свои системы, являясь нелепейшими из всех системосозидателей, так как сочиненная вашим воображением причина должна была бы по крайней мере объяснить все явления, искупая тем свой основной недостаток — непостижимость. Но пригодна ли эта причина для объяснения чего бы то ни было? Объясняет ли она происхождение мира, природу человека, способности души, источник добра и зла? Конечно, нет; эта мнимая причина либо ничего не объясняет, либо до бесконечности умножает затруднения, либо же вносит только мрак повсюду, где обращаются к ее содействию. Какого бы вопроса мы ни коснулись, при применении к нему представления о боге он становится только сложнее; даже в наиболее точные науки это представление способно внести только путаницу и туман, делая загадочными самые очевидные истины. Чему же может научить нас в вопросах нравственности ваше божество, на намерениях и поведении которого вы основываете все добродетели? Разве в самих ваших откровениях божество не выступает в виде издевающегося над человеческим родом, творящего зло из одного только удовольствия делать его, управляющего миром, исходя из своих неправедных прихотей, тирана, которому вы заставляете нас поклоняться? Разве все ваши остроумные теории, ваши таинства, различные придуманные вами хитроумные измышления способны очистить вашего бога от всех его злодеяний, так возмущающих здравый смысл? Наконец, разве не во имя его вы наполняете смутами мир, преследуете и истребляете всех тех, кто отказывается признавать систематизированный бред, торжественно называемый вами религией? Признайте же, о теологи, что вы не только творцы нелепых систем, но и в конечном счете свирепые и жестокие существа, тщеславно и своекорыстно стремящиеся навязать людям нелепые теории, которые должны похоронить под собой и человеческий разум, и счастье народов».

*Гольбах П. Система природы, или
О законах мира физического и мира
духовного // Избранные произведения.
В 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 670—672*

III. Идея знания, или истины

§ 84

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

§ 85

Путь, или *метод*, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим. Развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение различных определений, которые содержатся в понятии, но, как таковые, не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает здесь из самого понятия, и то, что в обычном познании образует доказательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов понятия к единству. Последнее является благодаря этому *тотальностью*, наполненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием.

Гегель. *Философская пропедевтика*² //
Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Т. 2.
С. 146—147

Л. ФОН БЕРТАЛАНФИ

Если мы хотим верно представить и оценить современный системный подход, саму идею системности имеет смысл рассматривать не как порождение преходящей моды, а как явление, развитие которого вплетено в историю человеческой мысли... Не лишено смысла утверждение, что системные представления с древнейших времен наличествуют в европейской философии. Уже при попытке выявить основную линию зарождения философско-научного мышления у досократиков ионийской школы одним из возможных путей рассуждения будет следующий.

В древних культурах и в примитивных культурах современности человек воспринимал себя «брошенным» во враждебный мир, где хаотически и безгранично правили демонические силы. Наилучшим способом умиловить эти силы или воздействовать на них считалась магия. Философия и ее детище — наука — зародились, когда древние греки научились искать и обнаруживать в эмпирически воспринимаемом мире порядок, или космос, постижимый и тем самым поддающийся контролю со стороны мышления и рационального действия.

Одним из теоретических выражений этого космического порядка явилось мировоззрение Аристотеля, с присущими ему холистическими и телеологическими представлениями³. Аристотелевское положение «целое — больше суммы его частей» до сих пор остается выражением основной системной проблемы. Телеология Аристотеля была преодолена и элиминирована, но последующее развитие западноевропейской науки скорее отбрасывало и обходило, нежели решало содержащиеся в ней проблемы (такие, например, как порядок и целенаправленность в живых системах), и поэтому основная системная проблема не устарела до наших дней.

При более подробном рассмотрении перед нами предстала бы длинная вереница мыслителей, каждый из которых внес свой вклад в развитие теоретических представлений, известных в наши дни под названием общей теории систем. Рассуждая о иерархическом строении, мы пользуемся термином, введенным христианским мистиком Дионисием Ареопагитом, хотя его спекуляции касались ангельских хоров в церковной организации. Николай Кузанский, один из самых глубоких мыслителей XV в., попытался объединить средневековую мистику с зачатками современной науки. Он ввел представление о *coincidentia oppositorum*, оппозиции или даже противоборстве частей внутри целого, предстающего, в свою очередь, как единство более высокого порядка... Иерархия монад у Лейбница выглядит точно так же, как современная иерархия систем, его *mathesis universalis* является предсказанием будущей экстенсивной математики, которая не будет ограничиваться количественными и числовыми выражениями, но окажется в состоянии формализовать виды концептуального мышления.

У Гегеля и Маркса особое значение придается диалектической структуре мышления и порождающего его мира; чрезвычайно глубоким является у них утверждение, что адекватно отразить действительность может не отдельное суждение, но только единство двух сторон противоречия, достигаемое в диалектическом процессе: тезис — антитезис — синтез. Густав Фехнер, известный как автор психофизического закона, разработал в духе натурфилософов XIX в. проблему надындивидуальной организации, т. е. организации высшего, относительно доступных наблюдению объектов, порядка. Примеры подобной организации он видел в живых сообществах и земной гармонии, — так романтично называл он то, что на языке современной науки можно определить как экосистемы. Показательно, что об этом писались докторские диссертации еще в 1929 г.

Подобный обзор, при всей краткости и поверхностности, показывает, что проблемы, с которыми ученые наших дней сталкиваются в связи с понятием «система», появились на свет «не вдруг», не есть исключительный результат современного развития математики, естествознания и техники, а являются лишь современным выражением проблем, столетиями стоявших перед учеными и обсуждавшихся каждый раз на соответствующем языке.

Один из способов охарактеризовать научную революцию XVI — XVII вв. — это заявить, что она привела к замене описательно-метафизической концепции мира, содержащейся в доктрине Аристотеля, математически-позитивистской концепцией Галилея. Иными словами, она заменила взгляд на мир как на телеологический космос описанием событий по законам причинности, выражаемым в математической форме.

Можно добавить: заменила, но не элиминировала. Аристотелевская трактовка целого, которое больше суммы своих частей, сохраняется до сих пор. Следует определенно сказать, что порядок или организация у целого, или системы, выше, чем у изолированных частей. В подобном суждении нет ничего метафизического, никакого антропоморфистского предрассудка или философской спекуляции — речь идет о факте, эмпирически фиксируемом при наблюдении самых различных объектов, будь то живой организм, социальная группа или даже атом.

Наука, однако, не была готова работать с такими проблемами. Вторая максима «Рассуждения о методе» Декарта гласит: расчленить проблему на возможно большее количество составных частей и рассматривать каждую из них в отдельности. Аналогичный подход, сформулированный Галилеем под названием «резольютивного» метода, служил концептуальной «парадигмой» опытной науки от ее основания до современной лабораторной практики: расчленять и сводить сложные феномены к элементарным частям и процессам...

Этот метод работал достаточно хорошо до тех пор, пока наблюдаемые процессы позволяли расчленение на отдельные причинно связанные цепи событий, т. е. сведение этих процессов до уровня отношений между двумя или несколькими переменными. На этом фундаменте строились выдающиеся успехи физики и опирающейся на нее техники. Но он ничего не давал, когда речь шла о задачах со многими переменными. Они встречаются уже в механической задаче трех тел, а тем более, когда речь заходит об изучении живого организма или даже атома, по сложности превышающего простейшую систему атома водорода «протон-электрон».

В разработке проблем порядка или организации можно выделить две принципиальные идеи. Одна из них — сравнение организма с машиной, другая — интерпретация порядка как результата случайных процессов. Первая идея схематизирована Декартом в *bête machine* (животное-машина) и расширена Ламетри до *homme machine* (человек-машина). Вторая идея нашла свое выражение в концепции естественного отбора Дарвина. Обе идеи оказались в высшей степени плодотворными. Интерпретация живого организма как машины в ее многочисленных вариантах, начиная от механических машин или часов в первых объяснениях физиков XVI в. и до тепловой, химико-динамической, клеточной и кибернетической машин позволяла переводить объяснения с макроскопического уровня физиологии организмов на уровень субмикроскопических структур и энзиматических процессов в клет-

ке... Точно так же интерпретация порядка (организации) организма как результата случайных событий сделала возможным концептуальное объединение огромного фактического материала, охватываемого «синтетической теорией эволюции», включающей молекулярную генетику и биологию.

Но это были частные успехи. Коренные вопросы оставались без ответа. Принцип Декарта «животное-машина» давал объяснение процессов, происходящих в живом организме. Но, согласно Декарту, творцом «машины» является бог.

Концепция эволюции «машин» как результата случайных событий содержит внутреннее противоречие. Ручные часы или нейлоновые чулки, как правило, не появляются в природе в результате случайных процессов, а митохондрические «машины» энзиматической организации в самых простых клетках или молекулах нуклеотидов несравнимы по сложности с часами или простыми полимерами синтетического волокна. Принцип «выживания наиболее приспособленных» (или, в современных терминах, дифференциальная репродукция) приводит, по-видимому, к кругу в доказательстве. Гомеостатические ⁴ системы должны существовать до того, как они вступят в конкурентное соревнование, в процессе которого получают преобладание системы с более высоким коэффициентом отбора или дифференциальной репродукции. Но подобное утверждение само требует доказательства, ибо оно не выводится из известных физических законов. Второй закон термодинамики предписывает обратное: организованные системы, в которых происходят необратимые процессы, должны стремиться к наиболее вероятным состояниям и, следовательно, к деструкции имеющегося порядка и к распаду...

Неовиталистские ⁵ взгляды, нашедшие выражение в работах Дриша, Бергсона и других на рубеже нашего столетия, опирались на более совершенную аргументацию. В ее основе лежали представления о пределе возможной регуляции в «машине», о случайной эволюции и целенаправленности действия; однако неовиталисты могли при этом апеллировать только к старинной аристотелевской «энтелехии» ⁶ в ее новых терминологических ипостасях, т. е. к сверхъестественному «фактору» организации.

Таким образом, именно «борьба за концепцию организма в первые десятилетия двадцатого века» (так определил это движение Вуджер...) выявила все возрастающие сомнения в возможности объяснить сложные явления в понятиях составляющих их элементов. Появилась проблема «организации», которую можно обнаружить в любой живой системе, а по сути дела, попытка обсуждения вопроса, «могут ли концепции случайной мутации и естественного отбора ответить на все вопросы, связанные с явлениями эволюции»... т. е. на вопросы об организации живого. Сюда же относится и вопрос о целенаправленности, который можно отрицать и «снимать», но который так или иначе каждый раз, подобно мифической гидре, поднимает свою безобразную голову.

Процесс отнюдь не ограничивался рамками биологии. В психологии гештальтисты одновременно с биологами поставили вопрос о том, что психологические целостности (т. е. воспринимаемые гештальты) не допускают разложения на элементы подобно точечным ощущениям и возбуждениям сетчатки. В тот же период был сделан вывод о неудовлетворительности физикалистских теорий в социологии...

В конце 20-х годов я писал: «Поскольку фундаментальный признак живого — организация, традиционные способы исследования отдельных частей и процессов не могут дать полного описания живых явлений. Такие исследования не содержат информации о координации частей и процессов. Поэтому главной задачей биологии должно стать открытие законов, действующих в биологических системах (на всех уровнях организации). Можно верить, что сами попытки обнаружить основания теоретической биологии указывают на фундаментальные изменения в картине мира. Подобный подход, когда он служит методологической базой исследования, может быть назван «органической биологией», а когда он используется при концептуальном объяснении жизненных явлений — «системной теорией организма»...

Добившись признания подобной точки зрения в качестве новой в биологической литературе... организмическая программа явилась зародышем того, что впоследствии получило известность как общая теория систем. Если термин «организм» в приведенном утверждении заменить на «организованные сущности», понимая под последними социальные группы, личность, технические устройства и т. п., то эту мысль можно рассматривать как программу теории систем.

Постулат Аристотеля о том, что целое больше суммы своих частей, которым, с одной стороны, пренебрегали механицисты и который, с другой стороны, привел к демонологии витализма, получает простой и даже тривиальный ответ (тривиальный, разумеется, в принципе, но требующий в то же время решения бесчисленных проблем при своей разработке и конкретизации):

«Свойства предметов и способы действия на высших уровнях не могут быть выражены при помощи суммации свойств и действий их компонентов, взятых изолированно. Если, однако, известен ансамбль компонентов и существующие между ними отношения, то высшие уровни могут быть выведены из компонентов»...

Многочисленные (в том числе и совсем недавние) дискуссии, посвященные парадоксу Аристотеля и редукционизму, ничего не добавили к этим положениям: для того чтобы понять организованную целостность, нужно знать как компоненты, так и отношения между ними. Но такая постановка проблемы приводила к существенным трудностям, поскольку «нормальная наука», в терминологии Т. Куна (т. е. традиционная наука), была мало приспособлена заниматься «отношениями» в системах.

В этой методологической неподготовленности одна из причин того, что «системные» проблемы — древние и известные на протяжении многих веков — оставались «философскими» и не становились «наукой». Из-за недостаточности имеющихся математических методов проблема требовала новой эпистемологии. В то же время мощь «классической науки» и ее многочисленные успехи на протяжении нескольких веков отнюдь не способствовали пересмотру ее фундаментальной парадигмы — однолинейной причинности и расчленения предмета исследования на элементарные составляющие.

Уже давно предпринимаются попытки создать «гештальтматематику», в основе которой лежало бы не количество, а отношения, т. е. форма и порядок. Однако возможности реализации такого предприятия появились лишь в наше время в связи с развитием общенаучных представлений.

Положения общей теории системы были впервые сформулированы нами устно в 30-х годах, а после войны были изложены в различных публикациях. «Существуют модели, принципы и законы, которые применимы к обобщенным системам или к подклассам систем безотносительно к их конкретному виду, природе составляющих элементов и отношениям или «силам» между ними. Мы предлагаем новую дисциплину, называемую общей теорией систем. Общая теория систем представляет собой логику-математическую область исследований, задачей которой является формулирование и выведение общих принципов, применимых к «системам» вообще. Осуществляемая в рамках этой теории точная формулировка таких понятий, как целостность и сумма, дифференциация, прогрессивная механизация, централизация, иерархическое строение, финальность и эквивинальность и т. п., позволит сделать эти понятия применимыми во всех дисциплинах, имеющих дело с системами, и установить их логическую гомологию»...

Так выглядела схема общей теории систем, у которой, наряду с предтечами, нашлись и независимые союзники, параллельно работающие в том же направлении. Очень близко подошел к генерализации гештальттеории в общую теорию систем В. Кёлер... А. Лотка, хотя он и не использовал термина «общая теория систем», рассмотрением системы одновременных дифференциальных уравнений заложил основы последующей разработки «динамической» теории систем... Уравнения Вольтерра, созданные первоначально для описания межвидовой борьбы, приложимы к общей кинетике и динамике... Ранняя работа У. Росс Эшби... в которой были независимо использованы те же системные уравнения, что и у нас, также позволяет получить следствия общего характера.

Мы разработали каркас «динамической» теории систем и дали математическое описание системных параметров (целостность, сумма, рост, соревнование, аллометрия, механизация, централизация, финальность, эквивинальность и т. п.) на базе систем-

ного описания при помощи одновременных дифференциальных уравнений. Занимаясь биологической проблематикой, мы были заинтересованы прежде всего в разработке теории «открытых систем», т. е. систем, которые обмениваются со средой веществом, как это имеет место в любой «живой» системе. Можно утверждать, что, наряду с теорией управления и моделями обратной связи, теория Fließgleichgewicht (динамического «текущего» равновесия) и открытых систем является частью общей теории систем, широко применяемой в физической химии, биофизическом моделировании биологических процессов, физиологии, фармакодинамике и др... Представляется обоснованным также прогноз о том, что базисные области физиологии, такие, как физиология метаболизма, возбуждения и морфогенеза, «вольются в общую теоретическую область, основанную на концепции открытой системы»... Интуитивный выбор открытой системы в качестве общей модели системы оказался верным. «Открытая система» представляется более общим случаем не только в физическом смысле (поскольку закрытую систему всегда можно вывести из открытой, приравняв к нулю транспортные переменные), она является более общим случаем и в математическом отношении, поскольку система одновременных дифференциальных уравнений (уравнения движения), используемая в динамической теории систем, есть более общий случай, из которого введением дополнительных ограничений получается описание закрытых систем (к примеру, описание сохранения массы в закрытой химической системе...).

При этом оказалось, что «системные законы» проявляются в виде аналогий, или «логических гомологий», законов, представляющих формально идентичными, но относящихся к совершенно различным явлениям или даже дисциплинам. Например, замечательным фактом служит строгая аналогия между такими разными биологическими системами, как центральная нервная система и сеть биохимических клеточных регуляторов. Еще более примечательно то, что подобная частная аналогия между различными системами и уровнями организации — лишь один из членов обширного класса подобных аналогий... К сходным выводам независимо пришли многие исследователи в разных областях науки.

Развитие системных исследований пошло в это время несколькими путями. Все большее влияние приобретало кибернетическое движение, начавшееся с разработки систем самонаведения для снарядов, автоматизации, вычислительной техники и т. д. и обязанное своим теоретическим размахом деятельности Н. Винера. При различии исходных областей (техника, а не фундаментальные науки, в частности, биология) и базисных моделей (контур обратной связи вместо динамической системы взаимодействий) у кибернетики и общей теории систем общим оказался интерес к проблемам организации и телеологического поведения. Кибернетика также выступала против «механистической» доктрины, которая концептуально основывалась на представлении о «слу-

чайном поведении анонимных частиц» и также стремилась к «поиску новых подходов, новых, более универсальных концепций и методов, позволяющих изучать большие совокупности организмов и личностей»...

Следует, однако, указать, что при всей этой общности совершенно лишено оснований утверждение, будто современная теория систем «родилась в результате усилий, предпринятых во время второй мировой войны»... Общая теория систем не является результатом военных или технических разработок. Кибернетика и связанные с ней подходы развивались совершенно независимо, хотя во многом параллельно общей теории систем...

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

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

Мы можем считать «объектами» (которые частично являются «реальными системами») сущности, данные нам в восприятии, поскольку они дискретны в пространстве и времени. Не вызывает сомнения, скажем, что камень, стол, автомобиль, животное и звезда (а в более широком смысле и атом, молекула, планетная система) «реальны» и существуют независимо от наблюдателя. Восприятие, однако, ненадежный ориентир. Следуя ему, мы видим, что Солнце обращается вокруг Земли, и, разумеется,

не видим, что такой солидный кусок материи, как камень, «на самом деле» есть в основном пустое пространство с крохотными энергетическими центрами, рассеянными на гигантских расстояниях друг от друга. Пространственные границы даже у того, что кажется очевидным объектом или «вещью», оказываются очень часто неуловимыми. Из кристалла, состоящего из молекул, валентности как бы высовываются в окружающее пространство; так же расплывчаты границы клетки или организма, которые сохраняют свою сущность только путем приобретения и выделения молекул, и трудно даже сказать, что относится и что не относится к «живой системе». В предельном случае все границы можно определить скорее как динамические, нежели как пространственные.

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

Эта ситуация вызывает потребность в *системной эпистемологии*. Как ясно уже из сказанного, она глубоко отличается от эпистемологии логического позитивизма и эмпиризма, хотя во многом и разделяет их научную позицию. Эпистемология (и метафизика) логического позитивизма была детерминирована идеями физикализма, атомизма и «камерной теорией» знания. С современной точки зрения, они устарели. Ни физикализм, ни редукционизм, которые требуют сведения исследовательского предмета путем простой «редукции» к элементарным составляющим, подчиняющимся законам традиционной физики, не могут считаться адекватными способами анализа проблем и способами мышления современной биологии, бихевиоральных и социальных наук. В отличие от аналитической процедуры классической науки, исходящей из необходимости разложения объекта на составляющие элемен-

ты и представления об однолинейных причинных цепях, исследование организованных целостностей со многими переменными требует новых категорий — взаимодействия, регулирования, организации, телеологии и т. д., что ставит много новых проблем, относящихся к эпистемологии, математическому моделированию и аппарату.

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

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

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

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

Таким образом, в общей теории систем можно обнаружить большое и, быть может, запутанное множество «тенденций». Понятны и неудобства, которые причиняет подобная множественность любителям аккуратных формализмов, составителям хрестоматий и догматикам. Однако такое состояние вполне естественно для истории мысли и науки, в особенности для начальных периодов какого-либо крупного их движения. Различные модели и теории стремятся отразить различные аспекты, дополняя тем самым друг друга. Дальнейшее же развитие, несомненно, приведет к их унификации.

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

Бергаланфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. Ежегодник. 1973. М., 1973. С. 20—36

Б. РАССЕЛ

То логическое понятие, которое я попытаюсь разъяснить, есть понятие «структуры».

Выявить структуру объекта — значит упомянуть его части и способы, с помощью которых они вступают во взаимоотношения. Если бы вы изучали анатомию, вы сначала стали бы изучать названия и формы разных костей, а затем — где каждая кость соединяется со скелетом. Тогда вы узнали бы структуру скелета так, как об этом говорит анатомия. Но вы не узнали бы всего, что может быть сказано о структуре скелета. Кости состоят из клеток, а клетки из молекул, а каждая молекула имеет атомную структуру, изучение которой является делом химии. Атомы в свою очередь имеют структуру, которую изучает физика. На этом ортодоксальная наука прекращает свой анализ, но нет никакого основания предполагать, что дальнейший анализ невозможен. Мы будем иметь случай предложить разложение физических сущностей на структуры событий, и даже события, как я попробую показать, могут успешно рассматриваться как имеющие структуру.

Рассмотрим теперь несколько другой пример структуры, именно предложения. Предложение есть сочетание слов, упорядоченных отношением более раннего к более позднему, если предложение произносится, и отношением левого к правому, если оно написано. Но эти отношения не являются собственно отношениями между словами; они являются отношениями между *случаями употребления* слов. Слово есть класс сходных шумов, имеющих

одно и то же или почти одно и то же значение. (Для простоты я ограничусь устной речью в ее противоположности письменной.) Предложение также есть класс шумов, поскольку многие люди могут произносить одно и то же предложение. В таком случае мы должны сказать, что предложение есть не временное сочетание слов, а что оно есть класс шумов, каждый из которых состоит из сочетания шумов быстрой временной последовательности, причем каждый из этих последних шумов представляет собой пример употребления слова. (Это необходимая, но не достаточная характеристика предложения; она не достаточна потому, что некоторые слова не являются значащими.) Я не буду останавливаться на различиях между разными частями речи и перейду к следующей стадии анализа, которая относится уже не к синтаксису, а к фонетике. Каждый случай употребления слова есть сложный звук, состоящий из отдельных букв (имея в виду фонетический алфавит). Но кроме фонетического анализа, существует также последующая ступень анализа: анализ сложного физиологического процесса произнесения или слышания отдельного звука. Кроме физиологического анализа, существует анализ физики, а с этого момента анализ следует дальше таким же путем, как и в примере с костями.

Выше я не задерживался на двух пунктах, требующих разъяснения, именно, что слова имеют *значение* и что предложения имеют *смысл*. «Дождь» есть слово, а «дождь» — не является словом, хотя оба являются классами сходных шумов. «Идет дождь» есть предложение, а «дождь снег слон» не есть предложение, хотя оба представляют собой сочетания слов. Определить «смысл» и «значение» нелегко, как мы видели при рассмотрении теории языка. Но пытаться дать эти определения не является необходимостью, пока мы строго ограничиваемся вопросами структуры. Слово приобретает значение через отношение к чему-то внешнему, точно так, как человек приобретает признак быть чьим-то дядей. Никакое вскрытие человека после его смерти, каким бы тщательным оно ни было, не обнаружит, был ли он чьим-либо дядей или не был, и никакой анализ последовательности шумов (пока исключено все являющееся для нее внешним) не обнаружит, имеет ли эта последовательность шумов смысл или значение, если даже эта последовательность шумов имеет видимость слов.

Приведенный пример показывает, что анализ структуры, хотя и полный, не скажет вам всего того, что вы можете хотеть узнать об объекте. Он скажет вам только, каковы части объекта и как они относятся друг к другу; но он ничего не скажет вам об отношениях объекта к тем объектам, которые не являются его частями или компонентами.

Анализ структуры осуществляется обычно последовательными стадиями, как в обоих вышеприведенных примерах. Что признается неразложимыми единицами на одной стадии, рассматривается как нечто, имеющее сложную структуру, на следующей стадии. Скелет состоит из костей, кости из клеток, клетки из мо-

лекул, молекулы из атомов, атомы из электронов, позитронов и нейтронов; дальнейший анализ остается пока еще только предположительным. Кости, молекулы, атомы и электроны могут трактоваться для определенных целей, как если бы они были неразложимыми единицами, лишенными структуры, но ни на какой стадии нет никакого положительного основания предполагать, что это действительно так. Самые конечные единицы, каких только наука пока достигла, могут в любой момент оказаться доступными дальнейшему разложению. Могут ли существовать единицы, недоступные разложению по той причине, что у них нет частей, является вопросом, для разрешения которого нет никаких средств. Да это, впрочем, и не так существенно, поскольку нет ничего ошибочного в таком описании структуры, которое начинается с простых единиц, которые сами впоследствии оказываются сложными. Например, точки могут быть определены как классы событий, но это нисколько не вредит традиционной геометрии, которая трактовала точки как простые. Всякое описание структуры совершается с помощью определенных единиц (и является, следовательно, относительным по отношению к этим единицам), которые пока трактуются как лишенные структуры, но никогда не следует думать, что эти единицы не будут в другом контексте иметь важной для познания структуры.

Существует понятие «тождественности структуры», которое имеет большое значение при решении большого числа вопросов. Перед тем как дать точное определение этого понятия, я дам несколько предварительных примеров его.

Начнем с лингвистических примеров. Допустим, что в любом данном предложении вы заменяете слова другими, но так, что предложение остается имеющим значение; в этом случае получившееся новое предложение имеет ту же самую структуру, что и первоначальное. Допустим, например, что первоначальным предложением было «Платон любил Сократа»; вместо «Платона» подставим «Брута», вместо «любил» подставим «убил» и вместо «Сократа» подставим «Цезаря». Получилось таким образом предложение: «Брут убил Цезаря», которое имеет ту же структуру, что и предложение: «Платон любил Сократа». Все предложения, имеющие эту структуру, называются «предложениями, выражающими бинарные отношения». Подобным же образом из предложения «Сократ был грек» вы можете получить предложение «Брут был римлянин» без изменения структуры; предложения, имеющие эту структуру, называются «субъектно-предикатными предложениями». Таким способом предложения могут классифицироваться по их структуре; теоретически в предложениях может быть бесконечное множество различных структур.

Логика имеет дело с предложениями, которые являются истинными в силу их структуры и которые всегда остаются истинными, когда слова в них заменяются другими, пока такая замена не делает их бессмысленными. Возьмем, например, предложения: «Если все люди являются смертными и Сократ есть один из лю-

дей, то Сократ смертен». Здесь мы можем подставить другие слова вместо «Сократа», «человека» и «смертного», не нарушая истинности предложения. Правда, в этом предложении имеются другие слова, именно «если — то» (которые должны рассматриваться как одно слово), «все», «являются», «и», «есть», «один из». Эти слова нельзя изменить. Но они являются «логическими» словами, и их назначение — выявлять структуру; когда они изменяются, изменяется и структура. (Здесь возникают разные проблемы, но в данной связи нам нет надобности вдаваться в обсуждение их.) Предложение относится к логике, если мы можем быть уверены, что оно истинно (или ложно) даже в том случае, если мы не знаем смысла его слов, за исключением тех, которые указывают на структуру. Это и является основанием для использования переменных. Вместо вышеприведенного предложения о Сократе, человеке и смертном, мы говорим: «Если все α , суть β , а x есть α , то x есть β ». Чем или кем бы ни были x , α и β , это предложение истинно; оно истинно в силу своей структуры. Для того чтобы это было ясно, мы и употребляем « x », « α » и « β » вместо обычных слов.

Возьмем теперь отношение какой-либо местности к карте этой местности. Если местность небольшая, так что искривлением поверхности земли можно пренебречь, то принцип составления карты очень прост: восток и запад представлены правым и левым, а север и юг — верхним и нижним, и все расстояния сводятся к этому же отношению. Из этого следует, что из каждого утверждения о карте вы можете вывести утверждение о местности и наоборот. Если даны два города, A и B , а карта имеет масштаб один дюйм в одной миле, то из факта, что метка « A » находится на расстоянии десяти дюймов от метки « B », вы можете вывести что A находится на расстоянии десяти миль от B , и наоборот; и из направления линии от метки « A » к метке « B » вы можете вывести направление линии от A к B . Эти выводы возможны благодаря тождеству структуры карты и местности.

Теперь возьмем несколько более сложный пример: отношение граммофонной пластинки к той музыке, которую она воспроизводит. Ясно, что она не могла бы воспроизводить эту музыку, если бы в ней и в соответствующей музыке не было определенного тождества структуры, которое может быть установлено переводом отношений между звуками в пространственные отношения, или наоборот; например, то, что ближе к центру пластинки, соответствует тому, что в музыке появляется по времени позже. Только благодаря тождеству структуры пластинка способна быть причиной музыки. Подобные же соображения применимы и к телефонам, радио и т. д.

Мы можем обобщить такие примеры и сказать, что в них мы имеем дело с отношениями наших восприятий к внешнему миру. Радио преобразует электромагнитные волны в звуковые волны; человеческий организм преобразует звуковые волны в слуховые ощущения. Электромагнитные волны и звуковые волны имеют

определенное сходство в структуре, и такое же сходство в структуре (как мы можем предположить) имеют звуковые волны и слуховые ощущения. Везде, где одна сложная структура является причиной другой, там должна быть во многом одна и та же структура как в причине, так и в действии, как в случае с граммофонной пластинкой и музыкой. Это вполне правдоподобно, если мы принимаем положение: «Одна и та же причина — одно и то же действие» и его следствие: «Различные действия — различные причины». Если этот принцип считать правильным, то мы можем из сложного ощущения или последовательности ощущений выводить структуру их физической причины, но не больше; не считая того, что должны быть сохранены отношения соседства, то есть, что соседние причины имеют соседствующие действия. Этот аргумент нуждается в серьезной разработке; пока же я только авансом упоминаю о нем, для того чтобы показать одно из важных применений понятия структуры.

Мы можем перейти теперь к формальному определению «структуры». Следует заметить, что структура всегда предполагает отношения: простой класс как таковой не имеет структуры. Из членов какого-либо данного класса может быть построено много структур, как множество различных видов домов может быть построено из какой-либо данной кучи кирпичей. Каждое отношение имеет то, что называется «полем», состоящим из всех членов, которые имеют отношение к чему-либо или к которым что-либо имеет отношение. Таким образом, поле «родителя» есть класс родителей и детей, а поле «мужа» есть класс мужей и жен. Такие отношения имеют два члена и называются бинарными (dyadic). Имеются также отношения, состоящие из трех членов, такие, как ревность и «между»; такие отношения называются тернарными (triadic). Если я говорю: «*A* купил *B* у *C* за *D* фунтов», то я употребляю квартернарное (tetradic) отношение. Если я говорю: «*A* думает больше о любви *B* к *C*, чем о ненависти *D* к *E*», я употребляю квинтарное (pentadic) отношение. Для этих отношений нет теоретической границы.

Займемся прежде всего бинарными отношениями. Мы будем говорить, что класс α , упорядочиваемый отношением R , имеет ту же самую структуру, что и класс β , упорядочиваемый отношением S , если каждому члену в классе α соответствует какой-либо член в классе β , и наоборот, и если два члена в классе α имеют отношение R , а соответствующие члены в классе β имеют отношение S , и наоборот. Мы можем иллюстрировать это подобием между устной и письменной речью. Здесь класс произносимых слов в предложении есть α , класс написанных слов в предложении есть β , и если одно произносимое слово произносится раньше другого, то написанное слово, соответствующее произносимому, помещается налево от другого написанного слова, соответствующего другому произносимому (или направо в еврейском языке). В результате этого тождества структуры устные и письменные предложения могут переводиться одно в другое. Процесс

обучения чтению и письму есть процесс обучения тому, какое произносимое слово соответствует данному написанному (напечатанному) слову, и наоборот.

Структура может быть определена несколькими отношениями. Возьмем, например, музыкальный отрывок. Одна нота может быть раньше или позже другой или быть одновременной с ней. Одна нота может быть сильнее другой, или выше по тону, или отличаться хорошей или плохой гармонией. Все эти отношения, имеющие в музыке значение, должны иметь аналоги в граммофонной пластинке, если она дает хорошее воспроизведение музыки. Говоря, что пластинка должна иметь ту же самую структуру, что и музыка, мы подразумеваем, что мы имеем здесь дело не с одним только отношением R между нотами музыки и одним соответствующим отношением S между соответствующими знаками на пластинке, а с многими отношениями, подобными R , и с многими соответствующими отношениями, подобными S . Некоторые карты используют разные цвета для обозначения различной высоты над уровнем моря; в этом случае различные положения на карте соответствуют разным широтам и долготам, тогда как разные цвета соответствуют различным высотам над уровнем моря. Тождество структуры в таких картах большее, чем в других; благодаря этому они способны давать больше сведений.

Определение тождества структуры совершенно то же самое для отношений более высокого порядка, как и для бинарного отношения. Если даны, например, два тернарных отношения R и S и если даны два класса α и β , из которых α находится в поле R , тогда как β находится в поле S , то мы скажем, что α , упорядоченный отношением R , имеет ту же самую структуру, что и β , упорядоченный отношением S , если имеется способ сопоставления членов класса α с членами класса β , и наоборот, так что, если a_1, a_2, a_3 сопоставлены соответственно с b_1, b_2, b_3 и если R связывает a_1, a_2, a_3 (в этом порядке), то S связывает b_1, b_2, b_3 (в этом порядке), и наоборот. Здесь опять-таки может быть несколько отношений, таких, как R , и несколько таких, как S ; в этом случае получается тождество структуры в различных отношениях.

Когда два сложных образования имеют одну и ту же структуру, для каждого утверждения об одном, поскольку оно зависит только от структуры, имеется соответствующее утверждение о другом, истинное, если первое было истинным, и ложное, если первое было ложным. Отсюда возникает возможность словаря, посредством которого утверждения об одном комплексе могут быть переведены в утверждения о другом. Или вместо словаря мы можем продолжать употреблять одни и те же слова, но придавать им другие значения в соответствии с тем комплексом, к которому они относятся. Это происходит при интерпретации текста священного писания и при интерпретации законов физики. «Дни» в рассказе Библии о сотворении мира интерпретируются как «века» и этим способом книга Бытия приводится в согласие

с геологией. В физике при предположении, что наше знание физического мира касается только структуры и образуется из эмпирически познаваемого отношения «соседства» в топологическом смысле, мы обладаем безграничной широтой интерпретации наших символов. Всякая интерпретация, которая сохраняет уравнения и связь с нашим чувственным опытом, имеет равные права рассматриваться как *возможно* истинная и может с одинаковым правом использоваться физиком как одеяние голого скелета его математических исчислений.

Возьмем, например, вопрос о волнах в их *сравнении* с частицами. До последнего времени считалось, что это основной вопрос: свет должен состоять или из волн, или из пучков маленьких частиц, называемых фотонами. Считалось несомненным, что материя состоит из частиц. Но в конце концов было обнаружено, что уравнения остаются одними и теми же, состоят ли материя и свет из частиц или из волн. И не только уравнения остаются теми же самыми, но и все доступные проверке следствия. Каждая из этих гипотез, следовательно, одинаково законна, и ни одна из них не может рассматриваться как обладающая каким-либо преимуществом в ее притязании на истинность. Основанием для этого служит то, что как по одной, так и по другой гипотезе мир имеет одну и ту же структуру и одно и то же отношение к опыту.

Соображения, вытекающие из важности структуры, показывают, что наше знание, особенно в физике, является гораздо более абстрактным и гораздо более насыщенным логикой, чем это казалось. Имеется, однако, очень определенный предел для процесса превращения физики в логику и математику; он устанавливается тем фактом, что физика есть эмпирическая наука, правдоподобие которой зависит от ее отношения к нашему чувственному опыту. Дальнейшее развитие этой темы должно быть отложено до того времени, когда мы подойдем к теории научного вывода.

2. ДВИЖЕНИЕ, ИЗМЕНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

И вот, все есть движение, материя находится в движении, и еще, все есть материя, и движение находится в материи. Они суть вещи и умопостигаемое, логическое и действительное. Ибо то, что есть движение, является и материей, и то, что есть материя, есть и движение, так как они являются творцами друг друга. Ибо согревание и охлаждение, увлажнение и иссушение материи образуются (исходя) от движения, а возникновение и уничтожение, рост и убыль, возмущение и изменение движения исходят от материи.

Во-первых, подлежащее в движении различается по разреженности пустоты. А подлежащее материи — по густоте (насыщенности) движения, и приобретает видимость (проявление) от пустоты.

Во-вторых, (движение и материя), согласно бесконечности, неподвижны и нематериальны, ибо не перемешаны, ибо движение и материя образуются из неподвижного и нематериального, а покой — и из материи, и из движения, о чем сказано в форме притчей.

Зенон Элейский. О природе // Арешатян С. Трактат философа Зенона «О природе». Ереван, 1956, С. 339

АРИСТОТЕЛЬ

Что касается так называемых пифагорейцев ⁷, то они рассуждают о более необычных началах и элементах, нежели размышляющие о природе, и это потому, что они заимствуют их не из чувственно воспринимаемого, ибо математические предметы лишены движения, за исключением тех, которыми занимается учение о небесных светилах; и все же они постоянно рассуждают о природе и исследуют ее. В самом деле, они говорят о возникновении неба и наблюдают за тем, что происходит с его частями, за его состояниями и действиями, и для объяснения этого прибегают к своим началам и причинам, как бы соглашаясь с другими размышляющими о природе, что сущее — это [лишь] то, что вос-

принимается чувствами и что так называемое небо объемлет. Однако же, как мы сказали, причины и начала, которые они указывают, пригодны к тому, чтобы восходить и к высшим областям сущего, и более подходят для этого, нежели для рассуждений о природе. С другой стороны, они ничего не говорят о том, откуда возникает движение, если (как они считают) в основе лежат только предел и беспредельное, нечетное и четное, и каким образом возникновение и уничтожение или действия несущихся по небу тел возможны без движения и изменения.

Далее, если согласиться с ними, что из этих начал образуется величина, или если бы это было доказано, то все же каким образом получается, что одни тела легкие, а другие тяжелые? В самом деле, исходя из тех начал, которые они кладут в основу и указывают, они рассуждают о математических телах ничуть не больше, чем о чувственно воспринимаемых; поэтому об огне, земле и других таких телах ими ничего не сказано, поскольку, я полагаю, они о чувственно воспринимаемом не сказали ничего свойственного лишь ему.

Далее, как это понять, что свойства числа и само число суть причина того, что существует и совершается на небе изначала и в настоящее время, а вместе с тем нет никакого другого числа, кроме числа, из которого составилось мироздание? Если они в такой-то части [мира] усматривают мнение и удобный случай, а немного выше или ниже — несправедливость и разъединение или смешение, причем в доказательство этого они утверждают, что каждое из них есть число, а в данном месте оказывается уже множество существующих вместе [небесных] тел, вследствие чего указанные свойства чисел сообразуются с каждым отдельным местом, то спрашивается, будет ли число, относительно которого следует принять, что оно есть каждое из этих явлений, будет ли оно то же самое число-небо или же другое число помимо него? Платон говорит, что оно другое число; впрочем, хотя и он считает эти явления и их причины числами, но числа-причины он считает умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми.

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1976. Т. I. С. 85—86*

ЦИЦЕРОН

Но обратимся к проблеме, так занимающей Диодора, — проблеме, которую называют *λερί δυνάτωρ*; в ней исследуется, какое значение имеет то, что может произойти. По мнению Диодора, только то может произойти, что либо истинно в настоящем, либо будет истинным в будущем. Утверждать так значит утверждать, что не происходит ничего такого, что не было необходимо, и что все, что может произойти, то или уже произошло, или произойдет в будущем. А это значит, что не более воз-

можно изменить истинное в ложное из того, что произойдет в будущем, чем из того, что уже произошло. Но в отношении уже происшедшего эта невозможность очевидна, а в отношении будущего, поскольку оно скрыто от нас, это неясно. Так, применительно к человеку, которого постигла смертельная болезнь, истинным будет: «Этот человек умрет от этой болезни». Но то же самое, если это истинно сказано о человеке, на котором сила болезни не так отразилась, все же должно произойти. И выходит, что и в будущем также ничего невозможно изменить из истинного в ложное. Ведь [выражение] «Сципион умрет» имеет такую силу, что хотя оно высказано о будущем, однако оно не может быть обращено в ложное: ведь оно высказано о человеке, а человек необходимо должен умереть. (18) А если бы было сказано: «Сципион умрет ночью, в своей постели, насильственной смертью», то это тоже было бы истинное высказывание, ибо было бы сказано, что произойдет то, что должно было произойти. А то, что это должно было произойти, доказывается тем, что это действительно произошло. Так что «умрет Сципион» было не более истинным, чем «умрет таким вот образом»; умереть Сципиону было неизбежно, и не менее неизбежно было ему умереть именно таким образом. «Сципион был убит» не может быть изменено из истинного в ложное, и точно так же не может быть изменено «Сципион будет убит». Но хотя это так, все же напрасно Эпикур, испугавшись судьбы, стал искать защиты у атомов, сбил их с прямого пути и вместе с тем допустил сразу две непостижимые вещи: во-первых, что что-то может произойти без причины, из чего следует ведь, что из ничего может произойти нечто, а этого ни сам Эпикур, ни другой какой физик не может допустить; во-вторых, что когда два атома (*individua*) несутся через пустоту, то один из них движется по прямой, а другой отклоняется. (19) Ведь Эпикуру, если бы он согласился с тем, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно, можно было бы не опасаться, что все необходимо происходит в силу судьбы. Не в силу вечных причин, проистекающих из естественной необходимости, является истинным то, что высказано в словах «Карнеад поступил в Академию», но и не вовсе без причин. Есть ведь разница между причинами, случайно предшествующими, и причинами, заключающими в себе природное воздействие. Так, всегда было истинным высказывание «Эпикур умрет, прожив семьдесят два года, при архонте Пифарете», но вовсе не фатальны были причины, почему это произошло; но так как это событие произошло именно так, то верно, что оно произошло так, как должно было произойти. (20) Те, которые утверждают, что будущее невозможно изменить и что невозможно истинное будущее превратить в ложное, вовсе не утверждают этим необходимость судьбы. Они только разъясняют значение слов. Но те, которые вводят [для объяснения] извечный ряд причин, те отнимают у человека свободную волю и превращают его в раба судьбы.

Х. Об этом достаточно, рассмотрим другие вопросы. Заключает Хрисипп еще следующим образом: «Если есть движение без причины, то не всякое высказывание... будет либо истинным, либо ложным. Ибо то, что не имеет действующих причин, то не будет ни истинным, ни ложным. Но всякое высказывание или истинно, или ложно. Следовательно, нет движения без причины. (21) А если это так, то все, что происходит, происходит по предшествующим причинам. А если это так, то все производится судьбой. И, стало быть, доказано, что все, что происходит, происходит в силу судьбы».

На это я отвечаю, во-первых, что если бы у меня была охота в чем-то согласиться с Эпикуром и, в частности, с его утверждением, что могут быть высказывания ни истинные, ни ложные, то я бы скорее пошел на такую крайность, чем согласился с тем, что все происходит в силу судьбы. Потому что мнение Эпикура еще заслуживает обсуждения, но Хрисиппа — [решительно] неприемлемо. Хрисипп изо всех сил старается доказать, что всякая «аксиома» или истинна, или ложна. Эпикур опасается, что если согласиться с этим, то придется согласиться и с тем, что все, что происходит, происходит в силу судьбы, потому что если одно из двух извечно истинно, то оно также достоверно, а если достоверно, то также необходимо. Таким образом, считает он, утверждает и необходимость и судьба. А Хрисипп точно так же боится, что если он не будет поддерживать мнение, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно, то ему не удержать и утверждения, что все происходит в силу судьбы и от вечных причин будущих вещей. (22) Но Эпикур считает, что отклонением атома можно избежать необходимость судьбы. И вот у него родился некий третий вид движения, помимо тяжести и толчка. Атом у него на чуточное расстояние отклоняется⁸... Что это отклонение происходит без причины — это он вынужден признать если не на словах, то на деле. Ведь атом от атома отклоняется не от толчка (*plaga*). Да и как один из них может толкнуть другого, если отдельные атомы, по Эпикуру, несутся под влиянием своей тяжести отвесно, по прямым линиям. Следовательно, если один атом от другого никогда не отталкивается, то один другого также и не касается. И получается, что даже если есть атомы и их отклонение, то они отклоняются без всякой причины. (23) Эту идею Эпикур придумал вследствие того, что опасался, как бы, допустив вечное, естественное и необходимое движение атомов от тяжести, не лишиться нам всякой свободы действий, поскольку и движения нашей души также определяются воздействием на нее движения атомов. Но сам изобретатель атомов, Демокрит, предпочел признать, что все происходит по необходимости, чем отклонять у неделимых телец их естественное движение.

XI. Остроумнее оказался Карнеад, который показал, что эпикурейцы могли бы защитить свое дело без этого выдуманного отклонения. Ибо если бы они учили, что душе могут быть

присущи некие самопроизвольные движения, то это была бы для них, конечно, лучшая защита, чем вводить отклонение, тем более что причины его они отыскать не могут. Защищаясь таким образом, эпикурейцы могли бы легко отразить Хрисиппа. Потому что, согласившись с ним, что никакое движение невозможно без причины, они могли бы отвергнуть его утверждение, что все происходящее происходит по предшествующим причинам, ибо наша воля не нуждается во внешних и предшествующих причинах. (24) Когда, используя ходовые выражения, мы говорим: «Такой что-то желает, или не желает, беспричинно», то мы хотим этим сказать — «без внешней и предшествующей причины», а не без всякой. Это так же, как когда мы говорим: «Сосуд пустой», то мы вкладываем в эти слова иной смысл, чем те физики, для которых пустоты не существует. Мы подразумеваем, что в сосуде нет, скажем, или воды, или вина, или масла. Вот и когда мы говорим о беспричинном движении души, то имеем в виду отсутствие предшествующих внешних причин, но не вовсе без причины. О самом ведь атоме, который движется через пустоту его же собственным весом и тяжестью, можно сказать, что он движется без причины, поскольку на него извне не действует никакая причина. (25) Но чтобы физики всех нас не высмеяли за слова, что нечто происходит без причины, нам следует поправиться и сказать так: «Природа самого атома такова, что он движется своим весом и тяжестью, и это и есть та самая причина, по которой он так движется». Подобно этому не следует искать внешних причин самопроизвольных (*voluntarii*) движений души. Ибо этим движениям свойственна такая природа, что они в нашей власти и нам повинуются. Но они не беспричинны. Причиною их является сама их природа. (26) А если так, то мы вполне можем признать, что всякое высказывание либо истинно, либо ложно. Но почему это обязывает нас признать также власть судьбы над всем, что происходит в мире? На это Хрисипп отвечает: потому что никакое будущее событие не может быть истинным, если оно не имеет причин, в силу которых оно должно произойти. Следовательно, то, что истинно, необходимо должно иметь причины и, таким образом, то, что происходит, происходит в силу судьбы (*fato evenerint*)...

XVI. (36) Они говорят, что есть большая разница между тем, без чего что-то не может произойти, и тем, отчего что-то необходимо должно произойти. Нельзя называть причиной то, что не производит собственной своей силой того, чего оно считается причиной. И нельзя называть также причиной то, без чего что-нибудь не происходит; причина — это то, что своим наличием необходимо производит то, чему оно является причиной. До того как Филоктет был укушен змеей, разве была какая-нибудь причина в природе вещей, по которой он должен был быть оставленным на острове Лемносе? Но после укуса появилась эта ближайшая и непосредственно связанная с тем, что его оставили, причина. Суть (*ratio*) события открыла его причину. (37)

Но извечно истинным было это высказывание: «Останется на острове Филоктет», и оно не могло из истинного превратиться в ложное. Необходимо, чтобы из двух противоположностей (я здесь называю «противоположностями» два таких [высказывания], из которых одно утверждает то, что другое отрицает), необходимо, повторяю, чтобы из двух высказываний подобного рода, вопреки Эпикуру, одно было истинным, другое — ложным; как, например, «Филоктет будет укушен» было извечно истинным, а «не будет укушен» — ложным; если только мы не захотим следовать за мнением эпикурейцев, которые говорят, что подобные высказывания ни истинны, ни ложны. Они же, если этого постыдятся, то могут сказать такое, что еще постыднее, а именно, что дизъюнкции из противоположных высказываний истинны, но по содержанию высказанного в них ни одно не истинно. (38) Какое поразительное бесстыдство и жалкое невежество в логике! Ведь если что-то в сказанном не истинно и не ложно, то оно определено не истинно. А так как оно не истинно, то как оно может быть не ложно? Или то, что не ложно, как может быть не истинно? Итак, будем придерживаться того мнения, которое защищает Хрисипп, а именно, что всякое высказывание или истинно, или ложно. А отсюда мы вынуждены сделать вывод, что кое-что может быть извечно истинным и в то же время не связанным с извечными причинами и свободным от необходимости судьбы...

XX. (46) Стало быть, вот как надо решать это дело, а не искать помощи от блуждающих и уклоняющихся от своих путей атомов. «Атом, — говорит Эпикур, — отклоняется». Во-первых, почему? По Демокриту, атомы получают некую силу движения от толчка, который он называет *рлага*, по-твоему, Эпикур, — от тяжести и веса. А что же это за новая причина в природе, которая отклоняет атом? Или атомы бросают между собой жребий, которому отклониться, которому нет? И почему они отклоняются на ничтожнейшее расстояние, а не на большее? И почему именно на одно такое расстояние, а не на двойное? Не на тройное? Так проблема не решается. Потому что ты, Эпикур, не объясняешь отклонение и движение атома ни толчком извне, ни какой-нибудь иной причиной, влияющей на него из той пустоты, сквозь которую атом несется, ни какой-то переменной, которая происходит в самом атоме и которая побуждает его изменить свое естественное движение под влиянием тяжести. И вот, не приведя никакой причины, которая могла бы вызвать это отклонение, он, Эпикур, считает, что сказал новое слово, высказав такое, что все умные люди с презрением отвергают. А по-моему, больше всех укрепляет веру не только в судьбу, но и в необходимость, и силу всего происходящего, и больше всех отвергает произвольные движения души тот, кто, сознавая свою неспособность по-другому возразить против судьбы, прибегает к выдуманным отклонениям атомов. Между тем пусть даже атомы существуют, что, впрочем, мне никто никоим образом не сможет доказать, эти отклонения

никогда не удастся объяснить. Ибо если атомам присуще естественно-необходимое [движение] от тяжести, потому что всякое тело, имеющее вес, если этому ничто не препятствует, необходимо движется и несется [по прямой, сверху вниз], то необходимо, чтобы и движение отклонения было также естественно присуще некоторым или, если [эпикурейцы] того хотят, всем атомам...⁹

Цицерон. *О судьбе* // *Философские трактаты*. М., 1985. С. 305—308, 312—313, 316

Т. ГОББС

10. *Движение есть непрерывная перемена мест, т. е. оставление одного места и достижение другого; то место, которое оставляется, называется обычно terminus a qui; то же, которое достигается, — terminus ad quem.* Я называю этот процесс непрерывным, ибо ни одно тело, как бы мало оно ни было, не может сразу целиком удалиться со своего прежнего места так, чтобы ни одна часть его не находилась в части пространства, общей обоим местам — покинутому и достигнутому...

Нельзя себе представить, будто что-либо движется вне времени, ибо время есть, согласно определению, призрак, т. е. образ движения. Представлять себе, будто что-нибудь движется вне времени, значило бы поэтому представлять себе движение без образа движения, что невозможно.

11. *Покоящимся называется то, что в течение известного промежутка времени остается в одном и том же месте; движущимся же или двигавшимся — то, что раньше находилось в ином месте, чем теперь, независимо от того, пребывает ли оно в данный момент в состоянии покоя или в состоянии движения.* Из этого определения следует, во-первых, что все тела, которые в настоящее время находятся в процессе движения, двигались и до этого. Ведь пока они находятся в том же самом месте, что и ранее, они пребывают в состоянии покоя, т. е. не движутся, согласно определению покоя; если же они находятся в другом месте, то они двигались ранее, согласно определению движения. Из этого же определения следует, во-вторых, что *тела, которые движутся, будут двигаться и дальше*, ибо то, что движется, оставляет место, в котором оно находится, и достигает другого места, а следовательно, движется дальше. Из того же определения следует, в-третьих, что *тела, которые движутся, не остаются ни на один момент в одном и том же месте.* Ибо то, что находится в течение известного времени в одном и том же месте, находится, согласно определению покоя, в состоянии покоя.

Существует известное ложное заключение относительно движения, вытекающее из незнания этих положений. Это заключение формулируют обычно так: если какое-нибудь тело движется, то оно движется или там, где находится, или там, где не находится; но и то и другое неверно; следовательно, тело вообще не

движется. Однако бóльшая посылка здесь неверна. Ибо то, что движется, не движется ни там, где оно находится, ни там, где оно не находится, а движется с того места, где оно находится, к тому месту, где оно не находится. Нельзя отрицать, что всякое движущееся тело движется где-нибудь, т. е. в пределах известного пространства. Местом же такого тела является не все пространство, а часть его, как уже изложено выше в седьмом пункте.

Из доказанного нами положения, согласно которому все, что движется, не только двигалось, но и будет двигаться, следует, что движение нельзя представить себе, не представляя прошлого и будущего...

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 141—142

В. С. СОЛОВЬЕВ

Понятие развития с начала настоящего столетия вошло не только в науку, но и в обиходное мышление. Это не значит, однако, чтобы логическое содержание этой идеи стало вполне ясным для общего сознания; напротив, это содержание является весьма смутным и неопределенным не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитии, но даже иногда и для ученых и quasi философов, употребляющих это понятие в своих теоретических построениях. Поэтому нам следует рассмотреть, что, собственно, содержится в понятии развития, что им предполагается.

Прежде всего развитие предполагает один определенный субъект (подлежащее), о котором говорится, что он развивается: развитие предполагает развивающегося. Это совершенно просто, но тем не менее иногда забывается. Далее, субъектом развития не может быть безусловно простая и единичная субстанция, ибо безусловная простота исключает возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития. Вообще должно заметить, что понятие безусловно простой субстанции, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философской критикой. Но подлежать развитию, с другой стороны, не может и механический агрегат элементов или частей: изменения, происходящие с гранитною скалой или с кучей песка, не называются развитием. Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть *живой организм*. Действительно, развиваться в собственном смысле этого слова могут только организмы, что и составляет их существенное отличие от остальной природы. Но не всякие изменения в организме образуют его развитие. Такие изменения, в которых определяющее значение принадлежит внешним, чуждым самому организ-

му деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или и совсем прекращать, разрушая его субъект, но они не могут войти в содержание самого развития: в него входят только такие изменения, которые имеют свой корень или источник в самом развивающемся существе, из него самого вытекают и только для своего окончательного проявления, для своей полной реализации нуждаются во внешнем воздействии. Материал развития и побуждающее начало его реализации даются извне, но это побуждающее начало может действовать, очевидно, лишь сообразно с собственной природой организма, то есть оно определяется в своем действии воздействием этого организма, и точно так же материал развития, чтобы стать таковым, должен уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основные формы, должен быть обработан деятельностью самого организма для органических целей, так что способ и содержание развития определяются изнутри самим развивающимся существом. Говоря языком схоластики, внешние элементы и деятели дают только *causam materialem* и *causam efficientem* * развития, *causa* же *formalis* и *causa finalis* ** заключаются в самом субъекте развития.

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

* — материальная причина (лат.) и — действующая причина (лат.).

** — формальная причина (лат.) и — целевая причина (лат.).

Если развитие есть процесс имманентный, пользующийся внешними данными только как возбуждением и как материалом, то все определяющие начала и составные элементы развития должны находиться уже в первоначальном состоянии организма — в его зародыше. Это фактически доказывается тем, что из семени известного растения или из эмбриона известного животного никакими средствами невозможно произвести ничего иного, кроме этого определенного вида растения или животного. Итак, первоначальное состояние организма, или его зародыш, по своим образующим элементам есть уже *целый организм*, и если, таким образом, различие между зародышем и вполне развитым организмом не может заключаться в разности самих образующих начал и элементов, то оно, очевидно, должно находиться в разности их *состояния* или *расположения*. И если в развитом организме составные его элементы и формы расположены таким образом, что каждый из них имеет свое определенное место и назначение, то первоначальное, или зародышевое, состояние представляет противоположный характер: в нем составные формы и элементы организма еще не имеют своего строго определенного места и назначения — другими словами, они смешаны, индифферентны; их различие представляется невыразившимся, скрытым, существующим только потенциально, они не выделились, не проявили своей особенности, не обособились. Таким образом, развитие должно состоять собственно в выделении или обособлении образующих форм и элементов организма ввиду их нового, уже вполне органического соединения. Если, в самом деле, в развитие не должны приводить извне *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно, может состоять только в изменении состояния или расположения *уже существующих* элементов. Первое состояние есть смешение или внешнее единство; здесь члены организма связаны между собою чисто внешним образом. В третьем, совершенном состоянии они связаны между собою внутренне и свободно по особенности своего собственного назначения, поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности; но это предполагает их предшествовавшее выделение или обособление, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство как самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность через обособление при выделении, что и составляет второй главный момент развития. Не трудно показать необходимость перехода от второго к третьему состоянию. Обособление каждого образующего элемента неразрывно связано со стремлением исключить все остальные, уничтожить их как самостоятельное или сделать их своим материалом, а так как это стремление одинаково присуще каждому из элементов, то они и уравниваются друг друга. Но простое равновесие было бы возможно только в том случае, если бы все образующие элементы были совершенно одинаковы, а этого в организме быть не может. В самом деле, при совершенной одинаковости

элементов каждый мог бы получить от всех других только то, что сам уже имеет, причем не было бы решительно никакого основания к их тесному внутреннему соединению, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая агрегат, а не организм (так, соединение одинаковых песчинок образует кучу песка, случайное единство которой распадается от всякого внешнего действия); таким образом, в организме каждый член его имеет необходимое свое различие или особенность, а вследствие этого простое равновесие необходимо приводит здесь к такому состоянию, в котором каждый элемент уравнивает все остальные не как одна единица против других единиц, ей равных, а сообразно своему внутреннему характеру и значению. Так, в организме человеческом мозг или сердце имеют значение не как равные всем другим члены, а, сообразно своему особенному назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целостности всего организма, а следовательно, и самих себя. Таким образом, необходимо получается не механическое равновесие, а внутреннее органическое единство, которое и образует в своем полном осуществлении третий главный момент развития.

Должно заметить, что безразличие первого момента есть только относительное: абсолютного безразличия не может быть в организме ни в каком его состоянии. Особенности образующих частей существуют и в первом моменте развития, но связанные, подавленные элементом единства, которому здесь принадлежит исключительная актуальность. Во втором моменте, напротив, эта актуальность переходит на сторону отдельных членов и сам прежний элемент единства является лишь как один из многих членов (так, например, католическая церковь, которая в начале средних веков была исключительно актуальным элементом единства, стала в новейшее время лишь одним из членов в общем организме цивилизации); связующее же единство всех частей во втором моменте является лишь как отвлеченная сила или общий закон, который получает живую действительность и становится конкретной целостью в третьем моменте...

*Соловьев В. С. Философские начала
цельного знания¹⁰ // Сочинения. В 2 т.
М., 1988. Т. 2. С. 141—144*

Г. БАШЛЯР

► Современная наука стремится познать явления, а не вещи. Она совершенно «не вещественная». Вещь есть не что иное, как остановленное явление. Мы сталкиваемся здесь как бы с инверсией понятия сложности; нужно, по существу, воспринимать объекты в движении и искать, при каких условиях их можно рассматривать как находящиеся в состоянии покоя, как

застывшие в пространстве обычного представления. То есть уже нельзя, как это было раньше, считать естественным восприятие объектов в качестве покоящихся — как будто они были вещами — и искать затем, при каких условиях они способны двигаться.

Естественно, что эта инверсия вызывает изменения и в метафизических установках, постулировавшихся в качестве исходных. Она приводит нас к метафизическому заключению, прямо противоположному той поправке, которую внес в кантианство Шопенгауэр. Шопенгауэр хотел перевести все кантовские категории из сферы рассудка в сферу чувственности, истолковать их на основе причинности. Чтобы удовлетворить новым требованиям рассудка, перестраивающегося перед лицом новых явлений, мы считаем, напротив, что следует поднять обе формы чувственного представления (пространство и время.— *Ред.*) до уровня рассудочных, сохранив за чувственностью ее чисто аффективную роль, роль помощника в обиходной деятельности. В результате мы приходим к определению явлений в *мыслимом* пространстве, в *мыслимом* времени, короче, в формах, строго приспособленных к условиям, в которых явления *воспроизводятся*.

Таким образом, мы приходим к заключению, возникшему у нас уже в ходе размышлений о несубстанциализме: план *воспроизведения*, должным образом интеллектуализированный, и есть тот план, где работает современная научная мысль; мир научных явлений и есть наше интеллектуализированное воспроизведение. Мы живем в мире шопенгауэровских воспроизведений, но мыслим в мире интеллектуализированных воспроизведений. Мир, в котором мы мыслим, не есть мир, в котором мы живем. *Философское отрицание* стало бы общей теорией, если бы оно могло скоординировать все примеры того, когда мысль порывает с требованиями жизни.

И что бы ни следовало из этого общего метафизического вывода, на наш взгляд, одно заключение по меньшей мере совершенно справедливо: это то, что динамические характеристики, отвечающие требованиям изучения микрообъектов, должны быть неразрывно связаны с функциями определения пространственного положения. Обобщенная логика не может более выступать как статическое описание любого объекта. Логика не может больше быть «вещной», она должна вновь включить вещи в динамику явлений. Но, становясь динамической физикой произвольного объекта, логика должна годиться для всех новых теорий, изучающих новые динамические объекты. Она должна кристаллизовать их в такие системы, которые представляли бы собою типы объектов, сделанных подвижными.

Устойчивый объект, неподвижный объект, вещь в состоянии покоя задавали область подтверждений аристотелевской логики. Теперь перед человеческой мыслью возникают другие объекты, которые невозможно остановить, которые в состоянии покоя не имеют никаких признаков и, следовательно, никакого концептуального определения. Значит, нужно каким-то образом изменить

действие логических ценностей; короче — необходимо разработать столько логик, сколько существует типов объектов любой природы.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 251—252

Г. РЕЙХЕНБАХ

Парменид утверждал, что если бы имелось становление, то вещь должна была бы возникать из ничего, что он считал логически невозможным. Его преемник в школе элеатов, Зенон, сформулировал знаменитые апории, которые, как он полагал, доказывают невозможность движения и справедливость концепции Парменида о вневременном бытии.

Апории Зенона обсуждались неоднократно. Он доказывал, что если движение есть переход из одной точки в другую, то летящая стрела не может двигаться, раз она находится именно в одной точке. Как она может передвинуться в другую точку? Прыгает через безвременный интервал? Очевидно, нет. Следовательно, движение невозможно.

Рассмотрим другую апорию. Ахиллес должен догнать черепаху. Сперва он должен достичь точки, от которой черепаха начала свое движение, но за это время черепаха уже передвинется дальше, в другую точку. В таком случае Ахиллесу нужно достичь уже этой точки, однако за это время черепаха продвинется еще дальше, и так без конца. Чтобы догнать черепаху, Ахиллесу нужно пройти бесконечное число отрезков, не равных нулю, однако он не в силах проделать это. Следовательно, он не сможет догнать черепаху.

Относительно апории «стрела» мы теперь отвечаем, что можно провести различие между покоем и движением в одной точке. «Движение» определяется, говоря более точно, как «переход от одной точки к другой в конечный и исчезающий промежуток времени». Точно так же «покой» определяется как «отсутствие перехода от одной точки к другой в конечный и исчезающий промежуток времени». Утверждение «покоиться в данной точке в данный момент времени» не определяется предшествующими дефинициями. Для того чтобы определить его, мы определяем понятие «скорость» с помощью предельных процессов, подобных тем, которые используются в дифференциальном исчислении. В таком случае «покой в данной точке» определяется как нулевое значение скорости. Этот логический анализ приводит к выводу, что летящая стрела в каждой точке обладает скоростью, отличной от нуля, и, следовательно, не покоится. К тому же вопрос, каким образом стрела может достичь следующей точки, является неправильно поставленным, потому что в континууме следующей точки вообще не существует. Непрерывность ряда целых чисел, где за каждым целым числом следует другое целое число, нужно отличать от непрерывности ряда точек, поскольку между любыми

двумя точками всегда имеется какая-то другая точка. Что касается второй апории, то мы утверждаем, что Ахиллес может догнать черепаху, потому что бесконечное число исчезающих отрезков, стремящихся к нулю, может иметь конечную сумму и покрываться за конечный промежуток времени.

Получение точных ответов на эти вопросы потребовало разработки теории бесконечности и предельных процессов, что было выполнено только в XIX столетии. Поэтому в истории логики и математики апории Зенона занимают важное место...

Если бы Зенон при формулировке своих апорий не находился под влиянием «метафизической» цели, то он, возможно, пришел бы к другому решению. Он рассуждал бы иначе: поскольку в действительности стрела летит, а бегун догоняет черепаху, то, значит, имеется какая-то ошибка в логике его рассуждений, а не в физической реальности. Однако он не пожелал сделать такой вывод. Он хотел доказать, что изменение и становление иллюзорны, что бытие существует вне времени и не зависит от преходящего, контролируемого временем человеческого опыта, не подвержено исчезновению и смерти.

Теория времени Парменида стала историческим символом отрицательного эмоционального отношения к потоку времени...

Историческим символом положительного эмоционального отношения к течению времени является философия Гераклита, современника и противника Парменида.

«Все течет» — в этой форме можно суммировать философию Гераклита. Становление является для него сущностью жизни. Утверждение «Солнце новое каждый день» означает следующее: хорошо, что каждый день порождает нечто новое.

*Рейхенбах Г. Направление времени.
М., 1962. С. 16—18*

3. ДЕТЕРМИНИЗМ И ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ЯВЛЕНИЙ

АРИСТОТЕЛЬ

...О причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи¹¹ (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 (υποκειμενον *); третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противоположащую последней, а именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)...

Причиной называется [1] то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь — причина изваяния и серебро — причина чаши, а также их роды суть причины; [2] форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза (например, для октавы — отношение двух к одному и число вообще), и составные части определения; [3] то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состоянии покоя; например, советчик есть причина, и отец — причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее — причина изменяющегося; [4] цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья — здоровье. В самом деле, почему человек гуляет? Чтобы быть здоровым, говорим мы. И, сказав так, мы считаем, что указали причину. Причина — это также то, что находится между толчком к движению и целью, например: причина выздоровления — исхудание, или очищение, или лекарства, или врачебные орудия; все это служит цели, а отличается одно от другого тем, что в одном случае это орудие, в другом — действие.

О причинах, таким образом, говорится, пожалуй, в стольких смыслах, а так как о причинах говорится в различных значениях, то следует, что у одного и того же бывает несколько причин, притом не как привходящее (например, причины изваяния — и ваятельное искусство и медь, причем не в отношении чего-то иного, а поскольку оно изваяние; но они причины не в одном и том же смысле, а одна из них в смысле материи, другая — как то, отку-

* — буквально «лежащее в основе», «под — лежащее».

да движение). И кроме того, есть причины по отношению друг к другу (так, занятие трудом — причина хорошего самочувствия, а оно причина занятия трудом, но не в одном и том же смысле, а одно — как цель, другое — как начало движения). Далее, одно и то же бывает иногда причиной противоположного, а именно то, что, будучи в наличии, есть причина вот этого, мы иногда признаем причиной противоположного, если оно отсутствует, например: причиной крушения судна — отсутствие кормчего, присутствие которого было причиной его сохранности, причем то и другое — и присутствие и отсутствие — суть причины в смысле движущего.

Все только что указанные причины подпадают под четыре совершенно очевидных вида. Звуки речи у слогов, материал изделий, огонь, земля и все такого рода элементы тел, части целого, предпосылки для вывода — все они причины этих вещей в значении того, из чего эти вещи состоят; причем одни из них суть причины как субстрат (например, части), другие — как суть бытия вещи (таковы целое, связь и форма). С другой стороны, семя, врачеватель, советчик и вообще то, что действует, — все это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя. А остальные суть причины в смысле цели и блага для другого, ибо «то, ради чего» должно быть наилучшим и целью для другого, причем нет никакой разницы, идет ли речь о подлинном благе или о кажущемся благе.

Итак, причины, отличные между собой по виду, таковы и их столько; что касается разновидностей причин, то по числу их, правда, много, но если представлять их в главных чертах, то и их будет меньше. В самом деле, о причинах говорят в различных значениях, и среди самих причин одного и того же вида одна по сравнению с другой бывает первичной или вторичной, например: причина здоровья — врачеватель и сведущий, причина октавы — отношение двух к одному и число, и так всякий раз [общее], объемлющее какое-либо единичное. Далее, причиной может быть и приводящее, и род его, например: причина изваяния в одном отношении — Поликлет, а в другом — ваятель, ибо быть Поликлетом есть для ваятеля нечто приводящее; причина также то, что объемлет приводящее, например: причина изваяния — человек или также вообще живое существо, потому что Поликлет — человек, а человек — живое существо. И среди этого приводящего точно так же одно бывает более отдаленной и более близкой причиной, чем другое, например: если обозначают как причину изваяния бледного и образованного, а не только Поликлета или человека. — А помимо всех этих причин и в собственном смысле, и причин приводящих говорят об одних причинах как сущих в возможности, а о других — как сущих в действительности, например: причина строительства дома — строитель дома [вообще] или строитель, строящий этот дом. И сходно с упомянутыми смыслами можно будет говорить и о причинах причин, например: причина вот этого изваяния, или изваяния [вообще], или изображения вообще, и равным образом вот этого куска меди, или меди

[вообще], или материала вообще; и точно так же о приводящих причинах. Далее, и приводящие причины, и причины в собственном смысле могут указываться в сочетании (например, не Поликлет и не ваятель, а ваятель Поликлет).

Однако всех таких разновидностей причин по числу шесть, причем о каждой можно говорить двояким образом; в самом деле, во-первых, они причины либо как единичное или его род, либо как приводящее или его род, либо как их сочетание, либо как взятые отдельно (*haplós*); во-вторых, все они причины как сущие или в действительности, или в возможности. А различие здесь в том, что сами причины как сущие в действительности и единичные существуют или не существуют одновременно с тем, причины чего они есть, например: вот этот врачеватель вместе с вот этим выздоравливающим; и вот этот строитель вместе с вот этой постройкой; а с причинами, сущими в возможности, не всегда так бывает: ведь не в одно и то же время погибают дом и домостроитель...

Необходимым называется [1] [а] то, без содействия чего невозможно жить (например, дыхание и пища необходимы для животного: ведь существовать без них оно не может); [б] то, без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться (например, выпить лекарство необходимо, чтобы выздороветь, и поплыть в Эгину¹², чтобы получить деньги). [2] Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению. В самом деле, насилие называется необходимостью; поэтому оно и тягостно, как и Эвен говорит: «Коль вещь необходима, в тягость нам она». И принуждение также есть некоторого рода необходимость, как и сказано у Софокла: «Принуждение заставляет это свершить»¹³. И верно полагают, что необходимость неумолима, ибо она идет наперекор движению, происходящему по собственному решению и по здравому размышлению. [3] Про то, что не может быть иначе, мы говорим, что ему необходимо быть именно так. И в соответствии с этим значением необходимости некоторым образом и все остальное обозначается как необходимое. В самом деле, необходимостью в смысле насилия называют действие или претерпевание, когда из-за принуждающего невозможно поступать по собственному желанию, полагая, что необходимость и есть то, из-за чего нельзя поступать иначе. И таким же образом — в отношении причин, содействующих жизни и благу: когда без того или другого невозможно в одном случае благо, в другом — жизнь и существование, тогда это признается необходимым, и такая причина есть некоторого рода необходимость. — Далее, к числу необходимого принадлежит доказательство, так как если что-то безусловно доказано, то иначе уже не может быть; и причина этому — исходные посылки, а именно: если с тем, из чего образуется умозаключение, дело не может обстоять иначе.

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 70, 146—148, 151*

Т. ГОББС

**Приверженность
обычаям из-за
незнания природы
права и не-права**

Незнание причин и основной природы права, справедливости, закона и правосудия располагает людей сделать правилом своих действий обычай и пример. Неправым делом в этом случае считается то, что согласно обычаю наказывалось, а правым — то, безнаказанности и одобрения чего можно привести пример, или (как это варварски называют юристы, которые одни лишь применяют эту фальшивую мерку справедливости) прецедент. Люди в этих случаях похожи на маленьких детей, для которых единственным масштабом хорошего и дурного поведения является наказание, полученное от родителей и учителей, с той, однако, разницей, что дети придерживаются своего масштаба постоянно, люди же нет. Напротив, становясь сильными и упрямыми, люди апеллируют то от обычая к разуму, то от разума к обычаю в зависимости от того, как служит это их склонности. Они отступают от обычая, когда этого требуют их интересы, и действуют вопреки разуму, когда он против них. Вот чем объясняется, что учения о праве и несправедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не затрагивает интересов людей, не сталкиваясь ни с их честолюбием, ни с их выгодой или вожделениями. Я не сомневаюсь, что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии.

**Приверженность
к мнениям
частных лиц
из-за незнания
причин обществен-
ного порядка**

Незнание отдельных причин располагает людей приписывать все события непосредственным и промежуточным причинам, ибо только эти причины они замечают. Отсюда происходит, что во всех тех местах, где люди отягощены сильными государственными поборами, они изливают свой гнев на представителей податного ведомства, т. е. на откупщиков, сборщиков податей и других чиновников ведомства государственных сборов, и присоединяются к тем, кто критикует правительство, причем, когда они зашли так далеко, что на оправдание нет надежды, они из страха наказания или унижительного для них прощения нападают на верховную власть.

**Легковерие
из-за незнания
естественных
причин**

Незнание естественных причин располагает людей к легковерию, так что они часто склонны верить в невозможное, ибо, будучи неспособными обнаружить эту невозможность, такие люди могут лишь считать это правдоподобным. А так как люди любят, чтобы их слушали в обществе, то легковерие делает их склонными к вранью. Таким

образом, одно это незнание делает людей склонными без всякого злого умысла с их стороны как верить лжи, так и распространять ее, а иногда даже и сочинять ее.

Любознательность Беспокойство за будущее располагает людей **из-за заботы о будущем** к исследованию причин явлений, ибо знание этих причин делает людей более способными устроить свое настоящее к своему вшаему благополучию.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 132—133

1. Говорят, что тело *производит действие*, т. е. причиняет что-то другому телу, если оно вызывает или уничтожает в последнем какую-нибудь акциденцию¹⁴. О теле же, в котором вызывается или уничтожается какая-нибудь акциденция, говорят, что оно претерпевает нечто, т. е. подвергается какому-то воздействию со стороны другого тела. Когда какое-нибудь тело, толкая вперед другое тело, вызывает в нем движение, то первое называется *действующим* (agens), а второе — *подвергающимся воздействию телом* (patients). Так, огонь, согревающий руку, есть действующее тело, а рука, которая согревается, — тело, подвергающееся воздействию. Акциденция же, возникающая в последнем, называется *действием*.

2. Если действующее тело и тело, подвергающееся воздействию, соприкасаются, то *действие и страдание* (passio) называются *непосредственными*; в противном случае их называют *опосредствованными*. Если же тело находится между действующим телом и телом, подвергающимся воздействию, то оно одновременно и активно, и пассивно, а именно оно активно в отношении тела, которое следует за ним и на которое оно оказывает действие, но оно пассивно в отношении тела, которое ему предшествует и воздействию которого оно подвергается. Если несколько тел следуют одно за другим так, что каждые два соседних тела граничат друг с другом, то все тела, лежащие между первым и последним, и активны, и пассивны; само же первое тело только действует, а последнее только подвергается воздействию.

3. Действующее тело вызывает в теле, подвергающемся воздействию, известное действие соответственно одной или многим акциденциям, присущим обоим телам, т. е. действие производится не потому, что действующее тело есть тело, а потому, что оно есть тело определенного рода и имеет определенное движение; иначе все действующие тела вызывали бы во всех телах, подвергающихся воздействию, одинаковые действия, ибо все тела, как таковые, равны друг другу. В силу этого огонь греет не потому, что он тело, а потому, что он теплое тело, и одно тело приводит в движение другое не потому, что оно есть тело, а потому, что оно стремится занять место другого тела. Поэтому причина всех действий коренится в определенных акциденциях действующих и подвергающихся воздействию тел: если эти акциденции имеются в наличии, то действие имеет место, если же не хватает одной из них, то

действие не имеет места. Акциденция как действующего, так и подвергающегося воздействию тела, при отсутствии которой действие не может состояться, называется *causa sine qua* поп, т. е. *причиной, необходимой в качестве предпосылки, или причиной, необходимой для того, чтобы действие могло наступить*. Просто причиной или *полной причиной* называется *сумма всех акциденций обоих тел — действующего и подвергающегося воздействию, наличие которых делает немислимым отсутствие действия, отсутствие же одной из которых делает немислимым его наступление*.

4. Сумма необходимых для произведения действий акциденций одного или нескольких действующих тел называется, если действие уже наступило, *действующей причиной* (*causa efficiens*). Сумма же акциденций тела, подвергающегося воздействию, обычно называется, если только действие состоялось, *материальной причиной*. Я говорю: если только действие состоялось, ибо там, где нет никакого действия, нет и никакой причины, потому что ничего нельзя назвать причиной там, где нет ничего, что можно было бы назвать действием. Действующая и материальная причины являются частичными причинами, т. е. составляют части той причины, которую мы только что назвали *полной*. Отсюда следует, что ожидаемое нами действие не может состояться, если в теле, подвергающемся воздействию, не хватает чего-либо, хотя бы в действующем теле и имелись все необходимые акциденции или наоборот.

5. Полная причина всегда достаточна, для того чтобы произвести соответствующее действие, поскольку это действие вообще возможно. Ибо каково бы ни было следствие, но раз оно состоялось, то очевидно, что вызвавшая его причина была достаточна. Если же действие не состоялось, хотя оно и было возможно, то ясно, что в действующем или в подвергающемся воздействию теле не хватало чего-то такого, без чего действие не могло состояться, т. е. не доставало какой-нибудь акциденции, которая была необходима для возникновения действия; значит, полная причина не имела места, что противоречит предположению. Отсюда следует также, что, как только оказывается налицо причина во всей ее совокупности, должно состояться и действие. Если же оно не наступает, то не хватает еще чего-то необходимого для его возникновения. Следовательно, причины во всей ее совокупности не было налицо, как предполагалось.

Далее, если мы условимся, что под *необходимой причиной* следует понимать такую причину, наличие которой делает безусловно необходимым наступление действия, то отсюда будет следовать, что всякое когда-либо состоявшееся действие происходит от *необходимой причины*. Ибо любое состоявшееся действие имело, поскольку оно состоялось, достаточную причину, а именно все то, чем это действие с необходимостью вызывается, т. е. оно имело *необходимую причину*. Таким же образом можно показать, что все действия, которые наступят в будущем или наступили в прошлом, с необходимостью обусловлены предшествовавшими им вещами.

6. Но из того обстоятельства, что с появлением полной причины немедленно должно наступить и действие, с очевидностью следует, что причинение и произведение действий образуют определенный непрерывный процесс, так что в соответствии с непрерывным изменением одного или нескольких действующих тел под влиянием других тел тела, подвергающиеся их воздействию, также непрерывно изменяются. Если, например, огонь, непрерывно увеличиваясь, становится все горячее, то одновременно все больше увеличивается и его действие, а именно теплота ближайшего к нему и следующего за ближайшим тела. Это обстоятельство, кстати, является важным аргументом в пользу того, что всякое изменение есть только движение. Данное положение будет вскоре доказано нами в ходе нашего изложения. Здесь же для нас важно только то, что при всяком мысленном разложении действия на составные моменты начальный член ряда может представляться нам только как воздействие, или как причина. Ибо если бы мы и этот первый член мыслили как действие или страдание, то нам пришлось бы представить себе существующим до него нечто другое в виде воздействия, или причины. Но это невозможно, ибо до начала нет ничего. Подобным же образом мы можем мыслить последний член только как действие, ибо причиной этот последний член мог бы быть назван только по отношению к чему-либо, что следует за ним, но за последним членом ничего не следует. Вот почему во всяком процессе развертывания действия начало и причина отождествляются. Каждое же из отдельных промежуточных звеньев ряда является деятельностью и страданием, причиной и действием в зависимости от того, мыслим ли мы его по отношению к предыдущему или последующему члену.

7. Причина движения какого-либо тела может заключаться только в непосредственно соприкасающемся с ним и движущемся теле. Предположим, например, что налицо имеются два любых не соприкасающихся между собой тел, пространство между которыми пусто или если и занято, то занято находящимся в покое телом; предположим дальше, что одно из указанных тел находится в покое, — и вот я утверждаю, что это тело всегда останется в покое. Ибо если это тело движется, то причина его движения заключается, согласно пункту 19 главы VIII, в каком-либо внешнем теле. Если же между данным телом и телом, находящимся вне его, есть пустое пространство, то, каково бы ни было положение обоих тел, тело, пребывающее по предположению в покое, будет, очевидно, пребывать в покое до тех пор, пока не получит толчка от другого тела. Так как, однако, согласно определению, причина есть сумма всех акциденций, которые представляются необходимыми, для того чтобы действие наступило, то акциденции, находящиеся во внешних телах или в самом теле, подвергающемся воздействию, не являются причиной будущего движения. Так как столь же ясно, что тело, которое уже находится в покое, будет и впредь находиться в покое, даже если бы оно соприкасалось с другим телом, если только последнее не движется, то отсюда следует, что

причина движения не может заключаться в соприкасающемся, но находящемся в покое теле. Тело становится причиной движения лишь тогда, когда оно движется и ударяется о другое тело.

Точно таким же образом можно доказать, что все движущееся всегда будет двигаться в том же направлении и с той же скоростью, если только не встретит препятствий к этому из-за толчка, испытанного от другого движущегося тела. Далее отсюда следует, что как находящиеся в покое, так и движущиеся каким-нибудь образом тела не могут ни производить, ни уничтожать, ни уменьшать движения в другом теле, поскольку между ними находится пустое пространство. Кем-то была высказана мысль, что находящиеся в покое вещи оказывают движущимся вещам большее противодействие, чем это делают два тела, движущиеся навстречу друг другу, так как противоположностью движения является не движение, а покой. Недоразумение здесь обусловливается тем обстоятельством, что имена *покой* и *движение* логически исключают друг друга, между тем как в действительности движению оказывает противодействие не покой, а встречное движение...

Если в теле, подвергающемся воздействию, имеются все акциденции, необходимые для того, чтобы в нем могло быть вызвано действие каким-нибудь действующим телом, то мы говорим, что в нем заложена возможность, или потенция, того действия, которое станет действительностью, если это тело придет в столкновение с некоторым действующим телом. Но эти акциденции, согласно определению, данному в предыдущей главе, образуют *материальную причину*. Следовательно, возможность, или потенция, в теле, подвергающемся воздействию, обычно именуемая также *пассивной потенцией*, и *материальная причина* суть одно и то же. Таким образом, слово *причина* подразумевает *прошрое*, а слово *потенция* — *будущее*. Поэтому возможность действующего и подвергающегося воздействию тел в их совокупности, которую можно было бы назвать целостной, или полной, потенцией, есть то же самое, что целостная причина, ибо и то и другое есть сумма всех акциденций, наличность которых необходима в обоих телах для того, чтобы действие наступило. Акциденцию, которая производится чем-либо, называют, имея в виду ее отношение к причине, *действием*, а имея в виду отношение к потенции, — *действительностью*, или актом.

2. Подобно тому как в тот самый момент, когда причина становится целостной, наступает и действие, в тот самый момент, когда потенция *становится целостной*, наступает актуализация. И подобно тому как не может возникнуть действие, если оно не вызвано достаточной и необходимой причиной, не может возникнуть действительность, если она не имеет источником необходимую потенцию, т. е. потенцию, которая, безусловно, должна породить эту действительность.

3. Подобно тому как действующая и материальная причины, согласно нашему разъяснению, являются только частями целостной причины и, только будучи связаны между собой, производят

какое-нибудь действие, *активная* и *пассивная* возможности являются лишь частями целостной и полной возможности и лишь их соединение порождает актуализацию. Поэтому возможности, как это указано в первом пункте, всегда только условны: действующее тело обладает потенцией, поскольку оно сталкивается с телом, подвергающимся действию; в таком же условном смысле обладает потенцией и последнее. Само же по себе ни то ни другое тело не обладает потенцией, поэтому акциденции, находящиеся в них, не могут в собственном смысле слова называться потенциями и никакое действие не может наступить благодаря потенции лишь в действующем теле или лишь в теле, подвергающемся воздействию.

4. Никакая актуализация невозможна, если нет налицо целостной возможности; так как в целостной потенции соединяется все то, что необходимо для наступления действия, или акта, то при отсутствии ее всегда будет нехватать чего-то, без чего актуализация не может наступить. Действие, таким образом, не наступает, оно *невозможно*. Всякое же действие, которое не невозможно, *возможно*. Всякое же действие, которое не невозможно, *возможно*; поэтому всякое возможное событие рано или поздно наступит. Ибо если мы предположим, что оно никогда не наступит, то это будет означать, что никогда не могут соединиться все те условия, наличие которых необходимо для того, чтобы событие могло наступить, т. е. событие невозможно, согласно данному нами определению. Но это противоречит предположению.

5. *Необходимым* мы называем такое действие, наступлению которого нельзя помешать; поэтому всякое событие, которое вообще наступает, наступает в силу необходимости. Ибо всякое возможное событие, как только что было доказано, должно когда-нибудь наступить. Положение *все, что должно наступить, наступит* так же необходимо, как утверждение *человек есть человек*.

Но тут перед нами встает вопрос: можно ли считать необходимым также и то будущее, которое обычно называют случайным? Я отвечаю: все, что просходит, не исключая и случайного, происходит по необходимым причинам, как это доказано в предыдущей главе. Случайным что-либо называется только по отношению к событиям, от которых оно не зависит. Дождь, который завтра пойдет, необходим, т. е. обусловлен необходимыми причинами; но мы рассматриваем его как нечто случайное и называем его так, ибо еще не знаем его причин, которые уже существуют. Вообще *случайным* называется то, необходимую причину чего мы не можем усмотреть. Так же мы обычно говорим и о прошлом, а именно, не зная, произошло или нет что-либо, мы говорим, что это, может статься, и не произошло.

Все утверждения относительно будущих событий (например *завтра будет дождь* или *завтра взойдет солнце*) с необходимостью истинны или ложны; но, не зная еще, истинны они или ложны, мы называем эти события случайными. Их истинность, однако, зависит не от нашего знания, а от того, имеются ли налицо соответст-

вующие причины. Есть, однако, люди, которые, признавая, что такому предложению, как *завтра будет дождь* или *не будет дождя*, в целом присуща логическая необходимость, тем не менее отрицают, что его отдельным частям (*завтра будет дождь* или *завтра не будет дождя*) присуща истинность, поскольку, согласно их утверждению, ни одно из этих предложений не является определенно истинным. Что означает, однако, это определенно истинное, если не истинное в познании, т. е. то, что является очевидной истиной. Поэтому их утверждение имеет лишь следующий смысл: мы еще не знаем, истинно ли утверждение или нет. Однако они выражаются несколько темнее и формулировкой, при помощи которой пытаются скрыть свое незнание, одновременно затемняют очевидность истины.

6. В пункте 9 предыдущей главы мы показали, что действующая причина всякого движения и изменения есть движение одного или нескольких действующих тел, в пункте же 1 этой главы было доказано, что потенция активного тела — то же самое, что действующая причина. Отсюда следует, что всякая активная потенция есть также движение. Возможность, или потенция, не есть отличная от всякой действительности акциденция. Сама она есть действительность, а именно движение, которое только потому называется потенцией, что посредством его должна быть произведена другая действительность. Если, например, из трех тел первое толкает вперед второе, а второе — третье, то движение второго тела является его актом, или действительностью, по отношению к движению первого тела, так как последнее — причина движения второго тела; по отношению же к движению третьего тела движение второго тела является его активной потенцией.

7. Кроме действующей и материальной причины метафизики признают еще две причины, а именно *сущность вещи* (которую некоторые называют *формальной причиной*) и *цель*, или *конечную причину*. На деле же обе они являются действующими причинами, ибо непонятно даже, какой смысл можно вложить в утверждение *сущность вещи является ее причиной*. Положение *одаренность разумом есть причина человека* означает то же, что и положение *существование в качестве человека есть причина человека*, а это не очень вразумительно. Познание сущности какой-нибудь вещи может, конечно, быть причиной познания той же вещи. Если я знаю, что что-нибудь одарено разумом, то я в силу этого знаю также, что это человек. Однако в данном случае речь идет о действующей причине. О *целевой причине* речь может идти только тогда, когда имеют в виду те вещи, которые обладают чувствами и волей. Однако и у них, как мы покажем позже, конечная причина есть не что иное, как действующая причина.

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1.
С. 150—154, 157—160

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

Что по этой причине все происходит в соответствии с упрочившейся предопределенностью (*verhängniß*¹⁵), так же достоверно, как и то, что трижды три — девять. Ибо предопределенность заключается в том, что все связано с чем-то другим, как в цепи, и потому [все] будет происходить так же неотвратно, как это было испокон веков, и как безошибочно происходит и теперь, если происходит.

Древние поэты, Гомер и другие, назвали это золотой цепью, подвешенной под небесами велением Юпитера, которую невозможно разорвать, сколько бы на нее ни навешивали. Эта цепь состоит из последовательного ряда причин и действий. Каждая причина имеет свое определенное действие, которое она вызвала бы, если бы была единственной; однако если причина не одна-единственная, то из взаимодействия многих причин неизбежно следует некоторое действие или результат (*auswurf*), соразмерные силе каждой из причин, и это верно и в том случае, когда взаимодействуют не только две, но и 10, и 1000, и даже бесконечное число вещей, что в действительности и происходит в мире.

Математика, или искусство измерения, могла бы очень хорошо объяснить такие вещи, ибо в природе все как бы отмерено числом, мерой, весом или силой. Когда, например, какой-нибудь шар в свободном пространстве ударяется о другой и если заранее известна величина их, а также направление их движения, то можно предварительно вычислить и сказать, как они оттолкнутся друг от друга и какое направление (своего движения) примут после столкновения. Все, что имеет свои правила, также и совершается по ним, все равно, возьмем ли мы то или иное количество шаров или каких-либо других фигур.

Отсюда, таким образом, можно заключить, что в обширном нашем мире все происходит математически, т. е. безошибочно, так что если бы кто-нибудь сумел в достаточной мере проникнуть в более глубокие составные части вещей (*in die inneren theile der dinge*) и к тому же обладал достаточной памятью и разумением (*verstand*) для того, чтобы учесть все обстоятельства и не оставлять ничего без внимания, то он бы был пророком и видел бы будущее в настоящем, как в зеркале.

Ведь точно так же, как мы можем утверждать, что цветы, да, собственно, и животные, сформированы уже в семени, хотя они, правда, могут претерпеть и некоторые изменения благодаря различным обстоятельствам, точно так же мы можем сказать, что весь будущий мир уже задан в мире современном и полностью преформирован (*vollkommentlich vorgebildet sey*), так что никакое обстоятельство извне не может ничему помешать, ибо вне мира не существует ничего.

Заметим, однако, что ограниченный рассудок (*verstand*) не в состоянии предвидеть будущие события исходя из [существующих] обстоятельств, потому что мир состоит из бесчисленных ве-

щей, которые взаимодействуют, и нет такой вещи, сколь бы малой, отдаленной она ни была, чтобы, согласно своей мере, она не вносила никакого вклада во всеобщее взаимодействие. Ибо такие малые вещи часто вызывают огромные и сильные изменения. Например, я считаю себя вправе утверждать, что мушка могла бы вызвать изменения в целом государстве, если бы она летала перед самым носом короля, принимающего в этот момент важные решения; ибо может случиться так, что рассудок его в этот момент уподобляется весам в поисках одинаковых оснований как для одного, так и для другого решения. И может быть, он уже близок к принятию решения, к которому склоняется с большим основанием; мушка же может помешать и воспрепятствовать ему именно в тот момент, когда он собирается [окончательно] выяснить возможность другого решения и из-за мушки не может придумать ничего путного.

Те, которые знакомы с действием артиллерии, знают, к чему может привести маленькая неточность, из-за которой снаряд летит по совершенно другой траектории. Можно сказать (например), что из-за такой именно мелочи и был убит Тюренн. И если бы этого не случилось, то тогдашняя война протекала бы совсем по-другому, а потому и современные обстоятельства сложились бы совсем иначе. Хорошо известно также, что достаточно искорке попасть в пороховой погреб, чтобы погиб целый город.

Действие таких мелочей и есть причина того, что некоторые представляют себе вещи неверно, воображая, что все происходит как попало (*es geschehe etwas ohne Gefahr*), а не определенно; ведь различие заключается не в вещах, но только в нашем понимании, не улавливающем всей совокупности мелочей, каждая из которых производит определенное действие, и не берущем в расчет причину, которую оно не видит, и потому считающем, что все происходит как попало.

Эта безошибочность предопределенности может служить нам средством успокоения души; ведь если кто-то получил дважды деньги и каждый раз не более чем тысячу талеров, то мы сочли бы его просто неразумным, если бы он после этого гневался на то, что у него в кошельке только две тысячи талеров, а не три тысячи. Итак, все в природе отмерено верно и точно.

Конечно, можно возразить, что я зол именно оттого, что я получил по тысяче талеров только два раза, но не большее количество раз и что если бы это произошло трижды, то я бы располагал нужной мне суммой. Однако тот, кто верно понимает, что вся природа имеет правильную меру, правильно заключит, что поскольку он этих денег не получил, то их и не может быть в природе и что поэтому просто нелепо требовать их у нее, точно так же как нелепо требовать от кошелька денег, которые в него не вложили.

Можно было бы задать вопрос, каким образом получилось так, что вся природа во все времена воспринимается нами такой, какой мы ее застаем, в то время как было бы, быть может, лучше, если бы она была такой, какой мы бы хотели ее видеть, согласно нашим

представлениям. Ответ на этот вопрос таков: несомненно, то, что вся природа имеет такую направленность своего движения, а не другую, также имеет определенную причину. И поскольку мы всегда удовлетворены, когда узнаем причину, по которой вещи должны существовать, точно так же мы всегда должны стремиться уговорить нашу душу в ее любознательности сознанием наличия безошибочно действующих причин, если даже мы в данный момент не в состоянии распознать их во всех подробностях.

Лейбниц Г. В. О предопределенности // Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 237—239

Д. ЮМ

Чтобы начать по порядку, нам надо исследовать идею *причинности* и посмотреть, из какого источника она происходит. Невозможно правильно рассуждать, не поняв в совершенстве ту идею, о которой мы рассуждаем, и невозможно понять в совершенстве какую-нибудь идею, не следуя за ней к ее источнику и не рассматривая первичного впечатления, от которого она происходит. Рассмотрение впечатления придает ясность идее, а рассмотрение идеи придает такую же ясность всему нашему рассуждению.

Итак, возьмем любые два объекта, которые мы называем причиной и действием, и всесторонне рассмотрим их, чтобы открыть то впечатление, которое производит столь исключительную по значению идею. С первого же взгляда я замечаю, что мне незачем искать это впечатление в каком-нибудь из особенных *качеств* объектов, ибо какое бы из этих качеств я ни выбрал, я всегда нахожу некоторый объект, не обладающий им и тем не менее подпадающий под наименование причины или действия. И действительно, все существующее как вне, так и внутри [нас] не может не рассматриваться или как причина, или как действие, хотя ясно, что нет ни одного качества, которое принадлежало бы всем существам вообще и давало бы им право на подобное наименование.

Таким образом, идея причинности должна происходить от какого-нибудь *отношения* между объектами, и отношение это мы должны теперь постараться открыть. Прежде всего я замечаю, что все объекты, рассматриваемые как причины или действия, *смежны* и что ни один объект не может произвести действие в такое время и в таком месте, которые хоть несколько отдалены от времени или места его существования. Хотя иногда и может казаться, что отдаленные объекты производят друг друга, но по рассмотрении обычно выясняется, что они связаны цепью причин, смежных как друг с другом, так и с отдаленными друг от друга объектами; и если мы даже не можем открыть этой связи в каком-нибудь частном случае, то все же предполагаем, что она существует. Таким образом, мы можем считать отношение *смежности* существенным для отношения причинности...

Второе отношение, которое я отмечу как существенное для

причин и действий, не столь общепризнано и может дать повод к некоторому спору. Это отношение *предшествования* во времени причины действию. Некоторые утверждают, что предшествование причины ее действию не абсолютно необходимо и что любой объект или действие в самый первый момент своего существования может проявить свое порождающее качество (*productive quality*) и дать начало другому объекту или действию, вполне одновременному с ним. Но помимо того, что опыт в большинстве случаев, по-видимому, противоречит этому мнению, мы можем установить отношение предшествования с помощью своего рода умозаключения или рассуждения. Как в естественной, так и в моральной философии общепризнано положение, что объект, который существует некоторое время как полностью проявляющий все свои свойства (*in its full perfection*) и не производит другого объекта, не является единственной причиной последнего, но что ему помогает какой-нибудь другой принцип, пробуждающий его из состояния бездеятельности и заставляющий проявлять ту энергию, которая таилась в нем. Но если какая-нибудь причина может быть вполне одновременной со своим действием, то, согласно вышеуказанному положению, и все причины должны быть таковыми, так как любая из них, опоздав хоть на мгновение со своим действием, не проявляет его в тот самый момент, когда она уже могла бы действовать, и в силу этого не является настоящей причиной. Следствием этого было бы не более не менее, как уничтожение последовательности причин, наблюдаемой нами в мире, и даже полное уничтожение времени, ибо если бы одна причина была одновременна со своим действием, а это действие — со своим действием и т. д., то ясно, что вообще не существовало бы последовательности и все объекты должны были бы быть сосуществующими.

Если этот аргумент покажется читателю удовлетворительным, тем лучше; если же нет, я попрошу его дать мне то же право, которым я воспользовался в предшествующем случае, т. е. право считать свой аргумент удовлетворительным; читатель увидит, что особого значения вопрос этот не имеет.

Открыв или же предположив, таким образом, что оба отношения *смежности* и *последовательности* существенны для причин и действий, я вижу, что вынужден остановиться и не могу двигаться дальше, рассматривая какой-либо единичный пример причины и действия. Движение одного тела при столкновении считается причиной движения другого тела. Рассматривая же эти объекты с величайшим вниманием, мы видим только, что одно тело приближается к другому и что движение первого предшествует движению второго, причем, однако, перерыва [в движении] не замечается. Напрасно стали бы мы и *далее* отягощать себя размышлениями по этому поводу; мы не сможем двинуться *далее*, если будем рассматривать только указанный единичный пример.

Если бы кто-нибудь оставил данный пример в стороне и попытался определить причину, сказав, что она есть нечто порождаю-

щее нечто другое, то очевидно, что он не сказал бы тем самым ничего. Ибо что он подразумевает под *порождением*? Может ли он дать этому слову такое определение, которое не будет тождественным определению причинности? Если да, пусть он выскажет это определение; если нет, значит, он вращается в кругу и приводит вместо определения равнозначный термин.

В таком случае не удовлетворимся ли мы двумя отношениями смежности и последовательности, признав, что они дают полную идею причинности? Ни в коем случае. Объект может быть смежным другому объекту и предшествовать ему, не будучи рассматриваем как его причина. Надо еще принять во внимание *необходимую связь*, и это отношение гораздо важнее, чем два вышеупомянутых.

Теперь я снова рассматриваю вопрос всесторонне, чтобы открыть природу этой *необходимой связи* и найти то впечатление или те впечатления, от которых может происходить эта идея. Стоит мне бросить взгляд на *известные качества* объектов, чтобы непосредственно обнаружить, что отношение причины и действия *от них* совершенно не зависит. Рассматривая их *отношения*, я нахожу лишь отношения смежности и последовательности, которые уже признал недостаточными и неудовлетворительными. Неужели же, отчаявшись в успехе, я стану утверждать, что обладаю идеей, которой не предшествует никакое сходное с ней впечатление? Это было бы слишком явным доказательством шаткости и непостоянства, коль скоро противоположный принцип уже так твердо установлен мной, что не допускает никаких дальнейших сомнений по крайней мере до тех пор, пока мы еще не рассмотрели более совершенным образом встреченное нами затруднение.

Мы должны поэтому поступать подобно тем людям, которые ищут какую-нибудь скрытую от них вещь и, не находя ее там, где ожидали ее встретить, обыскивают ближайшие окрестности без определенного намерения и плана, надеясь лишь на то, что счастливый случай наконец натолкнет их на предмет их поисков. Нам необходимо оставить непосредственное рассмотрение вопроса о природе *необходимой связи*, входящей в [состав] нашей идеи причины и действия, и постараться найти какие-нибудь другие вопросы, исследование которых даст нам, быть может, указание, пригодное для того, чтобы разъяснить встреченное затруднение. Мне приходят в голову два таких вопроса, к рассмотрению которых я и приступлю.

Во-первых, почему мы считаем *необходимым*, чтобы всякая вещь, существование которой имеет начало, имела бы также и причину? Во-вторых, почему мы заключаем, что такие-то особенные причины необходимо должны иметь такие-то особенные действия? И далее, какова природа *заключения*, которое мы делаем, переходя от одних к другим, а также той *веры*, с которой мы относимся к этому заключению?

Прежде чем идти дальше, замечу следующее: хотя идеи причины и действия происходят не только от впечатлений ощущения, но и от впечатлений рефлексии, однако ради краткости я упоми-

наю лишь первые в качестве источника этих идей; но пусть все, что я говорю об этих первых, применяется и к последним. Подобно тому как внешние тела соединены между собой, так и страсти соединены со своими объектами и друг с другом. Следовательно, то отношение причины и действия, которое присуще одним, должно быть общим и всем им.

...Мы должны теперь рассмотреть вопрос о том, *в чем состоит наша идея необходимости, когда мы говорим, что два объекта необходимо связаны друг с другом.* И в данном случае я повторю то, что мне уже часто приходилось высказывать, а именно, ввиду того что у нас нет такой идеи, которая не происходила бы от впечатления, мы должны найти какое-либо впечатление, дающее начало идее необходимости, если мы утверждаем, что такая идея действительно есть у нас...

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

Но далее, предположим, что мы наблюдаем несколько примеров того, что одни и те же объекты всегда соединены вместе: мы тотчас же представляем себе, что между ними существует связь, и начинаем заключать от одного из них к другому. Таким образом, эта множественность сходных примеров оказывается самой сутью силы, или связи, и является тем источником, откуда истекает эта идея. Следовательно, чтобы понять идею силы, мы должны рассмотреть эту множественность — больше ничего и не требуется, чтобы преодолеть затруднение, так долго смущавшее нас. Ибо я рассуждаю следующим образом: повторение совершенно сходных примеров *само по себе* никогда не может породить первичной идеи, отличной от того, что может быть обнаружено в любом единичном примере, как это уже было замечено нами и как это с очевидностью вытекает из нашего основного принципа *все идеи скопированы с впечатлений.* Итак, поскольку сила является новой первичной идеей, которая не может быть обнаружена ни в одном примере и которая тем не менее возникает при повторении нескольких примеров, то отсюда следует, что повторение *само по себе* не производит данного действия, но что оно должно *открыть* нам или *породить* нечто новое, что являлось бы источником указанной идеи. Если бы повторение не открывало нам и не порождало чего-либо нового, оно могло бы только умножить наши идеи, но не могло бы ничего прибавить к их содержанию, полученному из наблюдения над единичным примером. Таким образом, всякое

прибавление (такое, как идея силы, или связи), порождаемое множественностью сходных примеров, скопировано с каких-нибудь действий этой множественности и станет вполне понятным нам, когда мы поймем эти действия. Как только мы обнаружим, что повторение открывает нам или производит что-нибудь новое, в этом-то новом мы и должны будем поместить силу и нам незачем будет искать ее в каком-нибудь другом объекте.

Но прежде всего очевидно, что повторение сходных объектов в сходных отношениях последовательности и смежности *не открывает* нам ничего нового ни в одном из этих объектов, поскольку мы не можем вывести из этого повторения никакого заключения и не можем сделать его предметом ни демонстративного, ни вероятного заключения... Предположим даже, что мы могли бы вывести отсюда некоторое заключение, в данном случае оно было бы бесполезно: ведь никакое заключение не может дать начала новой идее, каковой является идея силы, но, делая любое заключение, мы должны предварительно обладать ясными идеями, которые могут быть объектами нашего заключения. Представление всегда предшествует процессу познания (*understanding*), а когда первое неясно — и второй недостоверен, когда одно отсутствует — и другой не должен иметь места.

Во-вторых, очевидно, что повторение сходных объектов в сходных положениях *не порождает* ничего нового ни в этих объектах, ни в каком бы то ни было внешнем теле, ибо все легко согласится с тем, что те различные примеры соединения сходных причин и действий, которыми мы обладаем, сами по себе совершенно независимы и что то сообщение движения, которое я наблюдаю теперь как результат столкновения двух бильярдных шаров, совершенно отлично от того, которое я наблюдал как результат подобного толчка год тому назад. Эти толчки не оказывают влияния друг на друга, они вполне разделены по времени и месту, и один из них мог бы существовать и сообщать движение, хотя бы другого никогда не существовало.

Итак, постоянное соединение объектов и непрерывное сходство в их отношениях последовательности и смежности не открывает нам и не производит ничего нового в этих объектах, но сходство это дает начало идеям необходимости, силы и дееспособности. Таким образом, эти идеи не воспроизводят чего-либо такого, что принадлежит или может принадлежать постоянно соединенным друг с другом объектам. С какой бы точки зрения мы ни рассматривали этот аргумент, мы найдем его вполне неопровержимым. Сходные примеры, несомненно, являются первоначальным источником нашей идеи силы, или необходимости, хотя в то же время с помощью этого сходства они не оказывают влияния ни друг на друга, ни на какой-либо внешний объект. Итак, нам придется искать происхождение этой идеи в какой-либо другой области.

Хотя различные сходные примеры, дающие начало идее силы, не оказывают влияния друг на друга и никогда не могут породить в объекте нового качества, которое могло бы служить моделью

этой идеи, однако *наблюдение* указанного сходства порождает новое впечатление в *уме*, впечатление, являющееся реальной моделью данной идеи; ибо, после того как мы наблюдали сходство на достаточном количестве примеров, мы непосредственно чувствуем, что наш ум вынужден переходить от одного из объектов к его обычному спутнику и представлять его благодаря этому отношению более живо. Это принуждение является единственным действием сходства, а следовательно, оно должно быть тождественным силе, или дееспособности, идея которой возникает из этого сходства. Различные примеры сходных соединений приводят нас к понятию силы и необходимости. Примеры эти сами по себе существуют совершенно отдельно друг от друга и получают связь только в уме, который наблюдает их и собирает их идеи. Таким образом, необходимость есть действие указанного наблюдения; она не что иное, как внутреннее впечатление ума, или принуждение к тому, чтобы перенести нашу мысль с одного объекта на другой. Если мы не будем рассматривать необходимость с этой точки зрения, мы никогда не придем даже к самому отдаленному понятию о ней и не будем в состоянии приписать ее ни внешним, ни внутренним объектам, ни духу, ни телу, ни причинам, ни действиям.

Необходимая связь между причинами и действиями является основанием нашего вывода от одних к другим. Основанием вывода является переход от впечатления к идее, порождаемый привычным соединением. Следовательно, необходимая связь и переход — одно и то же.

Идея необходимости происходит от какого-либо впечатления. Но ни одно из впечатлений, доставляемых нашими чувствами, не может дать нам этой идеи; следовательно, она должна происходить от какого-либо внутреннего впечатления, или от впечатления рефлексии. Нет другого внутреннего впечатления, которое имело бы отношение к данному вопросу, кроме порождаемой привычкой склонности переходить от какого-нибудь объекта к идее его обычного спутника. Следовательно, в этом и заключается сущность необходимости. В общем необходимость есть нечто существующее в уме, а не в объектах, и мы никогда не составим о ней даже самой отдаленной идеи, если будем рассматривать ее как качество тел. Или у нас нет идеи необходимости, или же необходимость не что иное, как принуждение нашей мысли к переходу от причин к действиям и от действий к причинам сообразно их связи, известной нам из опыта.

Итак, подобно тому как необходимость, заставляющая дважды два равняться четырем или же три угла треугольника быть равными двум прямым углам, заключается исключительно в акте познания, в акте, с помощью которого мы рассматриваем и сравниваем данные идеи, так и необходимость, или сила, соединяющая причины и действия, заключается в принуждении ума к переходу от одних к другим. Дееспособность, или энергия, причин не находится ни в самих объектах, ни в божестве, ни в соединении этих двух принципов — она всецело принадлежит душе, рассматриваю-

щей связь двух или большего числа объектов во всех прошлых примерах. Вот где лежит реальная сила причин, равно как их связь и необходимость.

Я сознаю, что из всех парадоксов, которые я уже имел и буду иметь случай высказать в своем трактате, настоящий самый яркий; только прибегнув к основательным доказательствам и рассуждениям, я могу надеяться на то, что он будет принят и победит застарелые предубеждения человеческого рода. Прежде чем примириться с этой доктриной, сколько раз придется нам повторять себе, *что простое восприятие двух объектов или актов, как бы они ни были связаны друг с другом, никогда не может дать нам идеи силы, или связи между ними; что эта идея происходит от повторения их соединения; что это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум; что этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах...*

Теперь настало время собрать все отдельные части нашего рассуждения и, соединив их воедино, дать точное определение отношения причины и действия.

Можно дать этому отношению два определения, которые отличаются друг от друга только тем, что представляют различный взгляд на один и тот же предмет, заставляя нас рассматривать указанное отношение или как *философское*, или как *естественное*, или как сопоставление двух идей, или как ассоциацию между ними. Мы можем определить *причину* как *объект, предшествующий другому объекту и смежный ему, причем все объекты, сходные с первым, находятся в одинаковых отношениях предшествования и смежности к тем объектам, которые сходны со вторым*. Если это определение признают неправильным, так как в него входят объекты, чуждые причине, то мы можем заменить его другим определением, а именно *причина есть объект, предшествующий другому объекту, смежный ему и так с ним соединенный, что идея одного из них определяет ум к образованию идеи другого, а впечатление одного — к образованию более живой идеи другого...*

Так как все объекты могут стать причинами или действиями друг друга, то не мешает установить некоторые общие правила, при помощи которых мы могли бы распознавать, когда они действительно оказываются таковыми.

1. Причина и действие должны быть смежными друг другу в пространстве и времени.

2. Причина должна предшествовать действию.

3. Между причиной и действием должна быть постоянная связь (*union*). Это качество и образует главным образом отношение.

4. Одна и та же причина всегда производит одно и то же действие, а одно и то же действие всегда вызывается одной и той же причиной. Принцип этот мы получаем из опыта, и он является

источником большинства наших философских суждений. Ибо, открыв при помощи ясного опыта причины или действия какого-нибудь явления, мы непосредственно распространяем свое наблюдение на все явления подобного рода, не дожидаясь того постоянного повторения, которое дало начало первичной идее этого отношения.

5. В зависимости от только что изложенного принципа находится еще один принцип, а именно когда различные объекты производят одно и то же действие; это происходит при посредстве какого-либо качества, общего им всем. Ведь если сходные действия предполагают сходные причины, то мы должны всегда приписывать причинность тому обстоятельству, в котором мы замечаем сходство.

6. Следующий принцип зиждется на том же основании. Различие в действиях двух сходных объектов должно зависеть от той особенности, в силу которой они различаются. Ведь если сходные причины всегда производят сходные действия, то каждый раз, как мы видим свое ожидание обманутым, мы должны заключать, что эта неправильность происходит от какого-нибудь различия в причинах.

7. Когда какой-либо объект увеличивается или уменьшается в зависимости от увеличения или уменьшения его причины, то его надо рассматривать как сложное действие, которое происходит от соединения нескольких различных действий, производимых несколькими различными частями причины. Мы предполагаем в таком случае, что отсутствие или присутствие одной части причины всегда сопровождается отсутствием или присутствием соответствующей части действия. Такое постоянное соединение в достаточной степени доказывает, что одна часть является причиной другой. Мы должны, однако, остерегаться выводить такое заключение из небольшого числа опытов. Некоторая степень тепла доставляет нам удовольствие; если вы уменьшите эту степень, то и удовольствие уменьшится, но отсюда не следует, что если вы увеличите ее за пределы известной степени, то и удовольствие также увеличится, ибо мы убеждаемся, что последнее переходит [тогда] в страдание.

8. Восьмое, и последнее, правило, которое я отмечу, состоит в том, что объект, существующий в течение некоторого времени как вполне проявляющий все свои качества и не производящий определенного действия, не является единственной причиной этого действия, но нуждается в помощи какого-нибудь иного принципа, способного высвободить его силу и деятельность. Ведь если сходные действия необходимо следуют за сходными причинами, смежными им во времени и пространстве, то разделение их, хотя бы на мгновение, доказывает неполноту причин...

Таким образом... я только стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы, в силу которой *все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке...*

Очевидно, что все рассуждения относительно фактов основаны

на отношении причины и действия и что мы никогда не можем вывести существование одного объекта из другого, если они не взаимосвязаны, опосредованно или непосредственно. Следовательно, чтобы понять указанные рассуждения, мы должны быть отлично знакомы с идеей причины; а для этого мы должны осмотреться вокруг, дабы найти нечто такое, что есть причина другого.

На столе лежит бильярдный шар, а другой шар движется к нему с известной скоростью. Они ударяются друг о друга, и шар, который прежде был в покое, теперь приобретает движение. Это наиболее совершенный пример отношения причины и действия, какой мы только знаем из чувств или из размышления. Давайте поэтому исследуем его. Очевидно, что перед тем как было передано движение, два шара соприкоснулись друг с другом и что между ударом и движением не было никакого промежутка времени. Пространственно-временная *смежность* является, следовательно, необходимым условием действия всех причин. Подобным же образом очевидно, что движение, которое было причиной, первично по отношению к движению, которое было следствием. *Первичность* во времени есть, следовательно, второе необходимое условие действия каждой причины. Но это не все. Возьмем какие-либо другие шары, находящиеся в подобной же ситуации, и мы всегда найдем, что толчок одного вызывает движение в другом. Здесь, следовательно, имеет место *третье* условие, а именно *постоянное соединение* причины и действия. Каждый объект, подобный причине, всегда производит некоторый объект, подобный действию. Помимо этих трех условий смежности, первичности и постоянного соединения, я не могу открыть в этой причине ничего. Первый шар находится в движении; он касается второго; непосредственно приходит в движение второй шар; повторяя опыт с теми же самыми или сходными шарами при тех же самых или сходных обстоятельствах, я нахожу, что за движением и касанием одного шара всегда следует движение другого. Какую бы форму я ни придавал этому вопросу и как бы ни исследовал его, я не могу обнаружить ничего большего.

Так обстоит дело, когда и причина, и следствие даны ощущениям. Посмотрим теперь, на чем основывается наш вывод, когда мы умозаключаем из наличия одного, что существует или будет существовать другое. Предположим, я вижу шар,двигающийся по прямой линии по направлению к другому; я немедленно заключаю, что они столкнутся и что второй шар придет в движение. Это вывод от причины к действию. И такова природа всех наших рассуждений в житейской практике. На этом основана вся наша осведомленность в истории. Из этого выводится и вся философия, за исключением геометрии и арифметики. Если мы сможем объяснить, как получается вывод из столкновения двух шаров, мы будем в состоянии объяснить эту операцию ума во всех случаях.

Пусть некоторый человек, такой, как Адам, созданный обладающим полной силой разума, не обладает опытом. Тогда он никогда не будет в состоянии вывести движение второго шара из

движения и толчка первого. *Выводить* следствие заставляет нас не какая-либо вещь, которую разум усматривает в причине. Такой вывод, будь он возможен, был бы равносителен дедуктивному доказательству, ибо он всецело основан на сравнении идей. Но вывод от причины к действию не равносителен доказательству, что явствует из следующего очевидного рассуждения. Ум всегда может *представить*, что какое-либо действие вытекает из какой-либо причины и даже что какое-либо произвольное событие следует после какого-то другого. Все, что бы мы ни *вообразили*, возможно по крайней мере в метафизическом смысле; но всякий раз, когда имеет место дедуктивное доказательство, противоположное невозможно и влечет за собой противоречие. Следовательно, не существует дедуктивного доказательства какого-либо соединения причины и действия. И это принцип, который философы признают всюду.

Следовательно, для Адама (если ему этого не внушили извне) необходимо было бы иметь *опыт*, свидетельствующий, что действие следует за столкновением этих двух шаров. Он должен на нескольких примерах наблюдать, что, когда один шар сталкивается с другим, второй всегда приобретает движение. Если бы он наблюдал достаточное число примеров этого рода, то всякий раз, когда бы он видел один шар,двигающийся по направлению к другому, он бы заключал без колебаний, что второй приобретет движение. Его разум предвосхищал бы его взор и осуществлял умозаключение, соответствующее его прошлому опыту.

Отсюда следует, что все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и что все рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок. Мы заключаем, что сходные причины при сходных обстоятельствах всегда будут производить подобные действия. Теперь, может быть, стоит рассмотреть, что побуждает нас образовывать умозаключения с таким бесконечным количеством следствий.

Очевидно, что Адам со всем своим знанием никогда не был бы в состоянии *доказать*, что в природе постоянно должен сохраняться один и тот же порядок и что будущее должно соответствовать прошлому. Никогда нельзя доказать, что возможное ложно. А возможно, что порядок природы может измениться, ибо мы в состоянии вообразить такое изменение.

Более того, я пойду дальше и буду утверждать, что Адам не смог бы доказать даже и при помощи каких-либо *вероятных* умозаключений, что будущее должно соответствовать прошлому. Все вероятные умозаключения основаны на предположении, что существует соответствие между будущим и прошлым, а потому никто никогда не сможет доказать, что такое соответствие существует. Это соответствие есть *вопрос факта*; и, если его следовало бы доказать, оно не допускало бы никаких доказательств, кроме почерпнутых из опыта. Но наш прошлый опыт не может ничего доказать относительно будущего, разве лишь мы предположим,

что между прошлым и будущим существует сходство. Это, следовательно, пункт, который вообще не может допускать доказательства и который мы принимаем как нечто само собой разумеющееся без всякого доказательства.

Предполагать, что будущее соответствует прошлому, побуждает нас лишь *привычка*. Когда я вижу бильярдный шар,двигающийся по направлению к другому, привычка немедленно влечет мой ум к обычно имеющему место действию и предвосхищает то, что я затем увижу, [заставляя меня] воображать второй шар в движении. В этих объектах, абстрактно рассматриваемых и независимых от опыта, нет ничего, что заставляло бы меня делать такое умозаключение. И даже после того как я в [процессе] опыта воспринимал множество повторяющихся действий такого рода, нет аргумента, понуждающего меня предположить, что действие будет соответствовать прошлому опыту. Силы, которые действуют на тела, совершенно неизвестны. Мы воспринимаем только свойства тех сил, которые доступны ощущениям. И на каком же *основании* должны мы думать, что одни и те же силы всегда будут сочетаться с одними и теми же ощущаемыми качествами?

Следовательно, руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Каким бы легким ни казался этот шаг, разум никогда в течение целой вечности не был в состоянии его совершить.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // Сочинения. В 2 т. М., 1965.
Т. 1. С. 170—174, 186, 270—275,
281—283, 293, 796—800

Г. БАШЛЯР

Не останавливаясь преждевременно на преимущественно логических вопросах, обратимся к характеристике индетерминизма. В основе его лежит идея непредсказуемости поведения. Например, нам ничего не известно об атоме, если он не рассматривается как то, что сталкивается, в модели, используемой кинетической теорией газа. В частности, мы ничего не знаем о времени атомных соударений; как это элементарное явление может быть предвидимо, если оно «невидимо», т. е. не поддается точному описанию? Кинетическая теория газа исходит, следовательно, из элементарного неопределимого или неопределяемого явления. Разумеется, неопределяемость здесь не синоним недетерминированности. Но когда ученый приводит доводы в пользу тезиса, что некий феномен неопределим, он этим обязан методу, заставляющему считать этот феномен недетерминированным. Он приходит к индетерминизму, исходя из факта неопределенности.

Применить некоторый метод детерминации в отношении какого-то феномена — значит предположить, что феномен этот испытывает воздействие других феноменов, которые его определяют. В свою очередь, если предположить, что некий феномен не детер-

минирован, это значит тем самым предположить, что он независим от других феноменов. То огромное множество, которое представляют собой явления межмолекулярных столкновений газа, обнаруживается как некое целостное распыленное явление, в котором элементарные явления совершенно независимы одно от другого. Именно с этим связано появление на сцене теории вероятностей.

В ее простейшей форме эта теория исходит из абсолютной независимости элементов. Существование даже малейшей зависимости внесло бы путаницу в мир вероятностной информации и потребовало бы больших усилий для выявления взаимодействия между связями реальной зависимости и чисто вероятностными законами.

Такова, на наш взгляд, концептуальная основа появления в научном мышлении теории вероятностей. Как уже сказано, психология вероятности еще не окрепла, ей противостоит вся психология действия. Homo faber * не считается с Homo aleator **; реализм не признает спекуляций. Сознание некоторых (даже известных) физиков противится восприятию вероятностных идей. Анри Пуанкаре вспоминает в этой связи такой любопытный факт из биографии лорда Кельвина: «Странное дело,— говорит Пуанкаре,— лорд Кельвин одновременно склонялся к этим идеям и сопротивлялся им. Он никогда так и не понял общий смысл уравнения Максвелла — Больцмана. Он полагал, что у этого уравнения должны быть исключения, и, когда ему показывали, что якобы найденное им исключение не является таковым, он начинал искать другое»¹⁶. Лорд Кельвин, который «понимал» естественные явления с помощью гироскопических моделей, считал, видимо, что законы вероятности иррациональны. Современная же научная мысль занимается освоением этих законов случая, вероятностных связей между явлениями, которые существуют без всякого отношения к реальным связям. Причем она плюралистична уже в своих базовых предположениях. Мы находимся в этом смысле как бы в царстве рабочих гипотез и различных статистических методов, естественно, по-своему ограниченных, но в равной мере принимаемых нами. Принципы статистики Бозе — Эйнштейна, с одной стороны, и принципы статистики Ферми — с другой, противореча друг другу, используются в различных разделах физики.

Несмотря на свои неопределенные основы, вероятностная феноменология уже достигла значительных успехов в преодолении существующего качественного разделения знания. Так, понятие температуры интерпретируется сегодня с позиций кинетики и, прямо скажем, носит при этом более вербальный, чем реальный, характер. Как верно заметил Эжен Блок: «Принцип эквивалентности тепла и работы материализован с самого начала тем, что мы создали тепло»¹⁷. Но не менее верно то, что одно качество выражается через другое и что даже в предположении меха-

* — человек работающий (лат.).

** — человек играющий (лат.).

ники в качестве основы кинетической теории газа настоящая объяснительная сила принадлежит *сочетанию вероятностей*. Следовательно, нужно всегда учитывать вероятностный опыт. Вероятное имеет место в виде позитивного момента. Правда, его трудно разместить между пространством опыта и пространством разума.

Конечно, не следует при этом думать, что вероятность совпадает с незнанием, что она основывается на незнании причин. Маргенау по этому поводу тонко заметил: «Есть большая разница между выражениями: «Электрон находится где-то в пространстве, но я не знаю, где, и не могу знать» и «Каждая точка — равновероятное место нахождения электрона». Действительно, в последнем утверждении содержится явная уверенность в том, что если я выполню большое число наблюдений, то результаты их будут равномерно распределены по всему пространству»¹⁸. Так зарождается совершенно позитивный характер вероятностного знания.

Далее, не следует отождествлять вероятностное с ирреальным. Опыт вероятности имеет основание в коэффициентах нашего психологического ожидания более или менее точно рассчитываемых вероятностей. Хотя проблема эта поставлена нечетко, соединяя две неясные, туманные вещи, но она отнюдь не ирреальна. Может быть, следует даже говорить о причинной связи в сфере вероятного. Стоит задуматься над вероятностным принципом, предложенным Бергманом: «Событие, обладающее большей математической вероятностью, появляется и в природе соответственно с большей частотой»¹⁹. *Время нацелено на то, чтобы реализовать вероятное, сделать вероятность эффективной*. Имеется переход от закона, в каком-то смысле статичного, рассчитываемого исходя из сложившейся на данный момент возможности, к развитию во времени. И это происходит не потому, что вероятность выражается обычно как мера случая, когда феномен, который она предсказывает, должен появиться. Между вероятностью а priori и вероятностью а posteriori существует та же пропасть, что и между логической геометрией а priori и геометрическим описанием а posteriori реального. Совпадение между предполагаемой вероятностью и измеренной вероятностью является, по-видимому, наиболее тонким и убедительным доводом в пользу того, что природа проницаема для разума. Путь к рационализации опыта вероятности действительно лежит через соответствие вероятности и частоты. Не случайно Кэмпбелл приписывает атому что-то вроде реального вероятного: «Атом а priori более расположен к тому, чтобы находиться в одном из более преимущественных состояний, нежели в одном из менее преимущественных»²⁰. Поэтому длящаяся реальность всегда кончает тем, что воплощает вероятное в бытие.

Короче, как бы там ни было, с метафизической точки зрения ясно по крайней мере следующее: современная наука приучает нас оперировать настоящими вероятностными формами, статистикой, объектами, обладающими иерархическими качествами,

т. е. всем тем, постоянство чего не абсолютно. Мы уже говорили о педагогическом эффекте процесса «совмещения» знаний о твердых и жидких телах. Мы могли бы обнаружить при этом над строем исходного индетерминизма топологический детерминизм общего порядка, принимающий одновременно и флуктуации и вероятности. Явления, взятые на уровне недетерминированности элементов, могут, однако, быть *связаны* вероятностью, которая и придает им форму целостности. Именно к этим формам целостности и имеет отношение причинность.

* * *

Ганс Рейхенбах на нескольких страницах блестяще показал, что между идеей причины и идеей вероятности существует связь. Он пишет, что самые строгие законы требуют вероятностной интерпретации. «Условия, подлежащие исчислению, на самом деле никогда не реализуются; так, при анализе движения материальной точки (например, снаряда) мы не в состоянии учесть все действующие факторы. И если тем не менее мы способны на предвидение, то обязаны этим понятию вероятности, позволяющему сформулировать закон относительно тех факторов, которые не рассматриваются в вычислении»²¹. Любое применение к реальности причинных законов, полагает Рейхенбах, включает соображения вероятностного характера. И он предлагает заменить традиционную формулировку причинности следующими двумя:

— если явление описывается с помощью некоторого числа параметров, то следующее состояние, также определяемое некоторым числом хорошо определенных параметров, можно предвидеть с вероятностью Σ ;

— вероятность Σ приближается к единице по мере увеличения числа учитываемых параметров.

Если бы, следовательно, можно было учесть *все* параметры некоего реального эксперимента — если бы слово «все» имело смысл в отношении реального эксперимента, — то можно было бы сказать, что производное явление определено во всех деталях, что оно, в сущности, предопределено. Рассуждая таким образом, подходят к пределу, и этот подход к пределу совершается без той опаски, которая свойственна философам-детерминистам. Мысленно они учитывают *все* параметры, всю совокупность обстоятельств, не задаваясь, однако, вопросом о том, поддаются ли они исчислению. Или, другими словами, могут ли быть в самом деле даны эти «данные». В противовес этому действию учебного ориентирования всегда на первое высказывание; его интересуют наиболее характерные параметры, в отношении которых наука и осуществляет свое предвидение. Эти параметры образуют как бы оси предвидения. И уже сам тот факт, что некоторые элементы игнорируются, приводит к тому, что предвидение выражается здесь обязательно в вероятностной форме. В конечном счете опыт склоняется в сторону детерминизма, но определять последний иначе, чем в плане сходящейся вероятности, — значит

совершать грубую ошибку. Как верно замечает Рейхенбах: «Часто мы забываем о таком определении посредством сходящегося вероятностного высказывания, в силу чего и появляются совершенно ошибочные представления о понятии причины, такие, в частности, что понятие вероятности можно устранить. Эти ошибочные выводы подобны тем, которые появляются при определении понятия производной через отношение двух бесконечно малых величин».

Далее Рейхенбах делает следующее, чрезвычайно важное замечание. Ничто не доказывает а priori, говорит он, что вероятность любого типа явлений непременно должна сводиться к единице. «Мы предчувствуем, что каузальные законы могут быть, в действительности, с необходимостью сведены к статистическим законам». Продолжая это сравнение, можно сказать, что статистические законы без сведения к причинности — это то же самое, что непрерывные функции без производной. Эти статистические законы были бы связаны с отрицанием второго постулата Рейхенбаха. Эти законы открывают дорогу некаузальной физике в том же примерно смысле, в каком отрицание постулата Евклида означало рождение неевклидовой геометрии. В самом деле, Гейзенберг привел убедительные доводы против рейхенбаховского постулата. Согласно Гейзенбергу, недетерминистская физика далека от грубого и догматического отрицания положений классического детерминизма. Недетерминистская физика Гейзенберга как бы поглощает детерминистскую физику, четко выявляя те условия и границы, в которых явление может считаться практически детерминированным.

Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 109—114

Р. КАРНАП

Понятие причинности — одна из центральных проблем в современной философии науки — привлекало внимание различных философов начиная с античной Греции и кончая нашими днями. Раньше это понятие составляло раздел науки, которую называли философией природы. Эта область охватывала как эмпирическое исследование природы, так и философский анализ такого познания. В настоящее время становится все более очевидным, что исследование природы составляет задачу ученого-эмпирика, а не задачу философа как такового.

Конечно, философ может быть одновременно и ученым. Но в таком случае он должен сознавать фундаментальное различие между двумя родами вопросов, которые он может исследовать. Если он задается такими вопросами: «Как образовались лунные кратеры?» или «Существуют ли галактики, построенные из антиматерии?», то он выдвигает вопросы для астронома и физика. С другой стороны, если его вопрос касается не природы мира, а анализа фундаментальных понятий науки, то он предлагает вопрос для философии науки.

В предшествующие эпохи философы верили в существование метафизики природы, области познания более глубокой и фундаментальной, чем любая эмпирическая наука. В связи с этим задача философа состояла в интерпретации метафизических истин. Современные философы науки не верят в существование такой метафизики. Старая философия природы была заменена философией науки. Эта новая философия не имеет дела ни с открытием фактов и законов (задача, которую должен решать ученый-эмпирик), ни с метафизическими рассуждениями о мире. Вместо этого она обращает свое внимание на саму науку, исследуя понятия и методы, которые в ней используются, их возможные результаты, формы суждений и типы логики, которые в ней применяются. Иными словами, она рассматривает проблемы такого рода, которые обсуждаются в этой книге. Философ науки исследует философские (то есть логические и методологические) основания психологии, а не «природу мысли». Он изучает философские основания антропологии, а не «природу культуры». В каждой области науки он в основном имеет дело с понятиями и методами этой области.

Некоторые философы предостерегают против слишком резкого разграничения работы ученых в определенной области и работы философа науки, имеющего отношение к этой области. В известном смысле такое предостережение правильно. Хотя следует всегда отличать работу ученого-эмпирика от деятельности философа науки, на практике эти две области обычно перекрещиваются. Творчески работающий физик постоянно сталкивается с методологическими вопросами. Какого рода понятия он должен использовать? Какие правила регулируют эти понятия? С помощью какого логического метода он может определить эти понятия? Как может он объединить эти понятия в суждения, а суждения — в логически связанную систему или теорию? На все эти вопросы он должен отвечать как философ науки. Очевидно, что на них нельзя ответить с помощью эмпирической процедуры. С другой стороны, нельзя сделать значительную работу в философии науки без основательного знания эмпирических результатов науки. В этой книге пришлось, например, подробно говорить о некоторых специфических чертах теории относительности. Другие детали этой теории не обсуждались, потому что сама теория привлекалась главным образом для того, чтобы разъяснить важное отличие между эмпирической геометрией и чистой или математической геометрией. Если исследователь в области философии науки не будет основательно понимать науку, он не сможет даже ставить важные вопросы о ее понятиях и методах.

Мои рассуждения об отличии задач философа науки от метафизических задач его предшественника — философа природы — имеют важное значение для анализа причинности, являющейся темой этой главы. Старые философы имели дело с метафизической природой самой причинности. Наша задача здесь состоит

в том, чтобы изучить, как ученые в эмпирических науках используют понятие причинности, сделать совершенно ясным, что они имеют в виду, когда говорят: «Это есть причина того». Что означает в точности отношение причины — следствия? В повседневной жизни это понятие, конечно, остается неопределенным. Даже в науке часто оказывается неясным, что имеет в виду ученый, когда говорит, что одно событие «вызвало» (caused) другое. Одна из наиболее важных задач философии науки состоит в том, чтобы проанализировать понятие причинности и разъяснить его значение.

Даже историческое возникновение понятия причинности остается точно не выясненным. По-видимому, оно возникло как проекция человеческого опыта на мир природы. Когда мы толкаем стол, то чувствуем напряжение в мускулах. Если нечто подобное наблюдается в мире, когда, например, один бильярдный шар ударяет другой, легко представить аналогию между ударом шаров и толканием стола. Ударяющий шар является действующей силой. Он что-то *делает* с другим шаром, который начинает двигаться. Легко видеть, как люди примитивной культуры могли вообразить, что элементы природы являются одушевленными, как и они сами, благодаря душе, которая хочет, чтобы происходили некоторые вещи. Это особенно понятно по отношению к таким явлениям природы, которые вызывают большой ущерб. Гора будет ответственна за причинение обвала, а ураган — за разрушение деревни.

В настоящее время такой антропоморфический подход к природе больше не встречается среди цивилизованных людей и, конечно, среди ученых. Тем не менее элементы анимистического мышления продолжают сохраняться. Камень разбивает окно. Было ли это намерением камня? Конечно, нет, скажет ученый. Камень есть камень. Он не обладает никаким душевным стремлением. С другой стороны, большинство людей, даже сами ученые, не колеблясь скажут, что событие *b*, разбитие окна, было *вызвано* событием *a*, ударом камня о стекло. Что имеет в виду ученый, когда говорит, что событие *b* вызвано событием *a*? Он может сказать, что событие *a* «вызвало» или «произвело» событие *b*. Поэтому вы видите, что когда он пытается объяснить значение «причины», то обращается к таким фразам, как «производит», «вызывает», «создает», «творит». Все они представляют метафорические фразы, взятые из человеческой деятельности. Человеческая деятельность может в буквальном смысле вызывать, творить и производить различные другие события. Но в случае камня эти выражения нельзя брать буквально. Они не являются вполне удовлетворительным ответом на вопрос: «Что имеют в виду, когда говорят, что одно событие есть причина другого?»

Важно проанализировать это неясное понятие причинности, очистить его от всех старых, ненаучных компонентов, которые могут входить в него. Но сначала следует уяснить один важный пункт. Я не считаю, что имеется какое-либо основание отрицать

понятие причинности. Некоторые философы утверждают, что Давид Юм в своей известной критике причинности отрицал понятие причинности *in toto* (в целом). Я не считаю, что это было действительным намерением Юма. Он не имел в виду отрицать понятие причинности, а хотел лишь очистить его. Позднее этот вопрос будет рассмотрен снова, но теперь я хочу сказать, что Юм отрицал только компонент необходимости в понятии причинности. Его анализ велся в правильном направлении, хотя, по мнению современных философов науки, он не заходил достаточно далеко и не был достаточно ясным. По моему мнению, нет необходимости рассматривать причинность как донаучное понятие, метафизическое в худшем смысле слова и, следовательно, подлежащее устранению. После того как понятие будет проанализировано и полностью разъяснено, выяснится, что оно содержит нечто, что может быть названо причинностью. Это нечто как раз и обосновывает его использование в течение столетий как учеными, так и в повседневной жизни.

Мы начнем анализ с вопроса: между какого рода объектами существует причинное отношение? Строго говоря, это не *вещь*, которая вызывает событие, а процесс. В повседневной жизни мы говорим, что некоторые вещи служат причиной событий. То, что действительно мы подразумеваем здесь, это то, что некоторые процессы или события служат причиной других процессов или событий. Мы говорим, что солнце — причина роста растений. На самом деле мы имеем в виду, что причина — процесс солнечной радиации. Но если мы рассматриваем «процессы» или «события» как объекты, входящие в отношение причины и следствия, то мы должны определить эти термины в очень широком смысле. Мы должны включить сюда, хотя этого мы *не* делаем в повседневной жизни, процессы, которые являются статическими.

Рассмотрим, например, стол. Я не могу заметить каких-либо изменений в нем. Вчера он мог изменить свое положение, в будущем он сломается или разрушится, но в данный момент я не вижу никаких изменений. Можно предположить, что его температура, масса, даже отражение света от его поверхности и т. п. остаются неизменными в течение некоторого периода времени. Это событие — существование стола без изменений — представляет также процесс. Это *статический* процесс, в котором относящиеся к нему величины остаются постоянными с течением времени. Если говорят о процессах или событиях, входящих в отношение причины — следствия, мы должны признать, что эти термины включают и статические процессы. Они обозначают любую последовательность состояний физической системы, как изменяющихся, так и неизменных.

Часто говорят, что *обстоятельства* или *условия* образуют причины или следствия. Это также допустимый способ речи, и здесь не существует никакой опасности брать термин в слишком узком смысле, потому что статическое или постоянное условие также представляет условие. Предположим, что мы исследуем причину

столкновения двух автомобилей на шоссе. Мы должны изучить не только изменяющиеся условия — как двигались автомобили, поведение шоферов и т. п., — но также условия, которые оставались постоянными в момент столкновения. Мы должны проверить состояние поверхности дороги. Была ли она влажной или сухой? Не светило ли солнце прямо в лицо одному из шоферов? Такого рода вопросы могут также оказаться важными для определения причин катастрофы. Для полного анализа причин мы должны исследовать все относящиеся к нему условия, как постоянные, так и изменяющиеся. Может оказаться, что на конечный результат повлияет множество различных факторов.

Когда умирает человек, доктор должен установить причину смерти. Он может написать «туберкулез», как если бы существовала только одна причина смерти. В повседневной жизни мы часто требуем отдельной причины для события — *определенной* причины смерти, *определенной* причины столкновения. Но когда мы исследуем ситуацию более тщательно, мы обнаружим, что могут быть даны многие ответы, зависящие от точки зрения, с которой выдвигается вопрос. Автодорожный инженер может сказать: «Да, я много раз до этого говорил, что это плохое покрытие для шоссе. Оно становится очень скользким, когда оно сырое. Теперь мы имеем еще одно происшествие, которое доказывает это!» По мнению инженера, несчастный случай имел причиной скользкость дороги. Он интересуется событием со *своей* точки зрения. Он выделяет это как *определенную* причину. В одном отношении он прав. Если бы последовали его совету и дорога имела бы другую поверхность, она не была бы такой скользкой. Другие вещи оставались бы теми же самыми, и несчастья могло бы не случиться. Трудно быть уверенным в этом в любом частном случае, но по крайней мере имеется хорошая возможность того, что инженер прав. Когда он утверждает, что «это есть причина», он имеет в виду следующее: это представляет важное условие такого рода, что если бы его не было, то несчастного случая не произошло бы.

Другие люди, когда их спросят о причине происшествия, могут упомянуть другие условия. Дорожная полиция, которая изучает причины уличных происшествий, захочет знать, нарушали ли водители какие-либо дорожные правила. Ее работа состоит в наблюдении за такими действиями, и если она обнаружит, что правила нарушались, то будет считать нарушение причиной катастрофы. Психолог, который опросит одного из шоферов, может заключить, что шофер был в состоянии тревоги. Он был так глубоко охвачен беспокойством, что не мог быть достаточно внимательным при приближении к другой машине на перекрестке. Психолог может сказать, что тревожное состояние человека было причиной катастрофы. Он выделяет этот фактор, интересующий его больше всего из всей полной ситуации. Для него это интересная, решающая причина. Он также может быть прав, потому что, если бы человек не был в состоянии тревоги, несчаст-

ного случая могло бы не быть или даже, вероятно, не было бы. Инженер по автомобильным конструкциям может найти другую причину, такую, как дефект конструкции одного из автомобилей. Механик гаража может указать на неисправность тормозов одного из автомобилей. Каждое лицо, смотря на всю картину со своей точки зрения, может обнаружить некоторое условие, такое, что оно может точно сказать: если бы такого условия не существовало, то происшествие бы не случилось.

Ни один из этих людей не может, однако, ответить на более общий вопрос: что послужило *определенной* причиной происшествия? Они дают только множество различных частных ответов, указывая на специальные условия, которые могли повлиять на окончательный результат. Никакая отдельная причина не может быть выделена как *определенная* причина. В самом деле, ведь это же очевидно, что никакой *определенной* причины здесь не существует. Существует много компонентов, относящихся к сложной ситуации, каждый из которых влияет на происшествие в том смысле, что если бы этот компонент отсутствовал, то катастрофа могла бы не произойти. Если должно быть найдено причинное отношение между происшествием и предыдущим событием, то это предыдущее событие должно быть *полной* предыдущей ситуацией. Когда говорят, что эта ситуация является «причиной» происшествия, имеют в виду то, что если бы предыдущая ситуация была дана со всеми ее деталями и относящимися к ней законами, то происшествие могло бы быть предсказано. Никто в действительности, конечно, не знает и не может знать *все* факты и относящиеся к ним законы. Но *если бы* кто-то это знал, он мог бы предсказать столкновение. «Относящиеся к делу законы» включают не только законы физики и технологии (относящиеся к трению на дороге, движению автомобилей, операции торможения и т. п.), но также физиологические и психологические законы. Знание всех этих законов, так же как относящихся сюда отдельных фактов, должно предполагаться до того, как можно будет предсказать результат.

Итог такого анализа можно резюмировать следующим образом: *причинное отношение означает предсказуемость*. Это не означает действительную предсказуемость, потому что никто не может знать всех относящихся к событию фактов и законов. Оно означает предсказуемость в том смысле, что, *если* полная предыдущая ситуация будет известна, событие может быть предсказано. По этой причине, когда я употребляю термин «предсказуемость», я беру его в известном метафорическом смысле. Она не означает возможности действительного предсказания кем-либо события, а скорее, потенциальную предсказуемость. Если будут даны все относящиеся к событию факты и законы природы, возможно предсказать это событие до того, как оно случится. Это предсказание является логическим следствием фактов и законов. Иными словами, существует логическое отношение между полным описанием предыдущих условий, относящихся к ним законов и предсказанием события.

Отдельные факты, входящие в предыдущую ситуацию, в принципе могут быть известными. (Мы игнорируем здесь практическую трудность получения всех фактов, так же как принципиальные границы, налагаемые квантовой теорией на знание всех факторов на внутриатомном уровне.) В отношении знания соответствующих законов возникает еще более широкая проблема. Когда причинное отношение определяется путем утверждения, что событие может быть логически выведено из совокупности фактов и законов, то что здесь подразумевается под «законами»? Возникает искушение сказать, что под ними подразумеваются все те законы, которые можно найти в учебниках по различным наукам и которые связаны с ситуацией, более точно, все относящиеся к событию законы, которые известны в данное время. На формальном языке событие Y в момент времени T вызывается предшествующим событием X , если и только если Y выводимо из X с помощью законов L_T , известных в момент T .

Легко видеть, что это не очень полезное определение причинного отношения. Рассмотрим следующий противоречащий пример. Существует исторический отчет о событии B , которое произошло в древние времена, вслед за событием A . В момент времени T_1 люди не могли объяснить B . Теперь B может быть объяснено с помощью некоторых законов L^* путем демонстрации того, что B логически следует из A и L^* . Но в момент времени T_1 законы L^* были неизвестны и, следовательно, событие B не могло быть объяснено как результат события A . Предположим, что в момент времени T_1 ученый выдвигал в качестве гипотезы утверждение, что событие B вызывалось событием A . Оглядываясь назад, можно сказать, что эта гипотеза была истинной, хотя ученый не мог доказать ее. Он был не в состоянии доказать ее, потому что законы, которые были известны ему, L_{T_1} не включали законов L^* , которые являются существенными для доказательства. Однако, если принять определение причинного отношения, предложенное в предыдущем параграфе, необходимо сказать, что утверждение ученого было ложно. Оно ложно потому, что он не был в состоянии вывести B из A и L_{T_1} . Иными словами, его утверждение должно быть названо ложным, даже если сейчас известно, что оно истинно.

Неадекватность предложенного определения выявляется также тогда, когда мы размышляем о том факте, что современное знание законов науки весьма далеко от полноты. Современные ученые знают гораздо больше, чем ученые любой предыдущей эпохи, но, конечно, они знают меньше, чем будут знать (если цивилизация не будет разрушена катастрофой) ученые через сотни лет. Никогда наука не будет обладать полным знанием всех законов природы. Однако, как было показано раньше, чтобы получить адекватное определение причинности, следует обратиться скорее к целой системе законов, чем к тем законам, которые известны в какое-либо определенное время.

Что имеют в виду, когда говорят, что событие B имеет причи-

ной событие *A*? Существуют ли определенные законы природы, из которых событие *B* может быть логически выведено, когда они объединяются с полным описанием события *A*? Существенно или несущественно то, что могут быть установлены законы *L*? Конечно, это существенно, если требуется доказательство *истинности* утверждения. Но это несущественно для придания *смысла* утверждению. Вот что делает анализ причинности такой трудной, ненадежной задачей. Когда говорят о причинной связи, то всегда неявно имеют в виду несформулированные законы природы. Было бы чересчур точным и слишком необычным для повседневного использования требовать, чтобы всякий раз, когда кто-то утверждает, что «*A* есть причина *B*», он был в состоянии охарактеризовать все относящиеся сюда законы. Конечно, если он может установить все относящиеся сюда законы, то он докажет свое утверждение. Но такого доказательства нельзя требовать до установления осмысленности утверждения.

Допустим, что заключается пари, что через четыре недели будет дождь. Никто не знает, является ли это предсказание истинным или ложным. Прежде чем можно будет решить этот вопрос, должно пройти четыре недели. Тем не менее очевидно, что предсказание является осмысленным. Эмпирики, конечно, правы, когда говорят, что не существует никакого значения утверждения, если не имеется, хотя бы в принципе, возможности нахождения свидетелей, подтверждающих или опровергающих это утверждение. Но это не значит, что утверждение осмысленно, если и только если возможно разрешить вопрос о его истинности *сегодня*. Предсказание дождя осмысленно, хотя его истинность или ложность не может быть установлена сегодня. Утверждение, что *A* есть причина *B*, также является осмысленным, хотя говорящий может быть не в состоянии охарактеризовать законы, необходимые для доказательства утверждения. Это значит только, что *если бы* все факты, относящиеся к *A*, вместе со всеми законами были известны, то появление *B* могло бы быть предсказано.

Здесь возникает трудный вопрос. Вытекает ли из такого определения отношения причины и следствия, что результат с *необходимостью* следует из причины? В определении ничего не говорится о необходимости. Оно просто утверждает, что событие *B* может быть предсказано, если все относящиеся к нему факты и законы будут известны. Но, вероятно, это уход от вопроса. Метафизик, который желает ввести необходимость в определение причинности, может аргументировать так: «Верно, что слово «необходимость» здесь не употребляется. Но зато говорится о законах, а законы представляют собой утверждения необходимости. Следовательно, необходимость в конечном счете входит сюда. Она является обязательной составной частью любого утверждения о причинной связи».

Карнап Р. *Философские основания физики. Введение в философию науки*. М., 1971. С. 253—263

Б. РАССЕЛ

Существует много различных постулатов, которые могут быть приняты в качестве основы научного метода, но их трудно сформулировать с необходимой точностью. К ним относится закон причинности, принцип единообразия природы,— постулат о господстве закона, вера в естественные виды и принцип ограниченного многообразия Кейнса, наконец, принцип структурного постоянства и пространственно-временной непрерывности. Из всех этих довольно расплывчатых предположений необходимо отобрать какую-то отличающуюся определенностью аксиому или аксиомы, которые, будучи верными, придадут научным выводам желаемую степень истинности.

Принцип причинности появляется в трудах почти всех философов в той элементарной форме, в которой он никогда не фигурирует ни в одной достаточно развитой науке. По мнению философов, наука признает, что если дан какой-либо определенный класс событий *A*, то всегда есть какой-то другой класс событий *B*, такой, что *A* «причинно обуславливается» этим *B*; более того, они считают, что всякое событие относится к какому-либо из таких классов.

Большинство философов считало, что «причина» есть нечто отличающееся от «неизменного antecedента». Это отличие может быть иллюстрировано опытом Гейлинкса с двумя часами, которые идут абсолютно согласованно: когда одни из них показывают час, другие бьют, но мы, однако, не думаем, что первые «причинно обуславливают» бой других. Один далекий от естественной науки член моего колледжа заметил с замешательством, что «барометр перестал оказывать какое бы то ни было влияние на погоду». Это замечание было воспринято как шутка, но если бы под «причиной» имелся в виду «неизменный antecedент», то это не было бы шуткой. Предполагается, что, когда *A* *причинно обуславливается* *B*, следствие является не просто только фактом, а становится в некотором смысле *необходимым*. Это понимание связано со спорами о свободной воле и детерминизме, отражением которых служат следующие строки поэта:

Черт возьми! — сказал один молодой человек.—
Горько узнавать, что я представляю собой создание,
Движущееся по заранее проложенным рельсам,
Что я, одним словом, не автобус, а трамвай.

В противоположность этому взгляду большинство эмпиристов считало, что слово «причина» обозначает не что иное, как «неизменный antecedент». Затруднения, связанные с этим взглядом и со всяким предположением, что научные законы имеют форму «*A* причинно обуславливает *B*», заключаются в том, что такие следствия редко бывают неизменными и что, даже если они действительно неизменны, легко можно представить себе обстоятельства, которые помешают им быть неизменными. Если вы

скажете человеку, что он дурак, то, как правило, он рассердится, но он может оказаться святым или может умереть от удара прежде, чем успеет рассердиться. Если вы чиркаете о спичечную коробку спичкой, то последняя обычно загорается, но иногда она ломается или бывает отсыревшей. Если вы бросаете камешек вверх, то обычно он падает снова вниз, но его может проглотить орел, вообразивший, что это птица. Если вы хотите двинуть своей рукой, то обычно она будет двигаться, но этого не случится, если она парализована. Таким образом, все законы, имеющие форму «*A* причинно обуславливает *B*», подвержены исключениям, так как всегда может произойти нечто, что помешает наступить ожидаемому результату.

Тем не менее имеются основания (значение и роль которых выявится в шестой части книги) для признания законов формы «*A* причинно обуславливает *B*», если только мы признаем их с соответствующими предосторожностями и ограничениями. Понятие о более или менее постоянных устойчивых физических объектах в форме, придаваемой им обыденным здравым смыслом, предполагает понятие «субстанции», а если «субстанцию» отвергнуть, то мы должны найти какой-либо другой способ определения тождества физического объекта в различное время. Я думаю, что это должно быть сделано с помощью понятия «причинной линии». Я называю последовательность событий «причинной линией», если при том условии, что даны некоторые из них, мы можем вывести что-либо о других без необходимости знать что-либо об окружающих обстоятельствах. Например, если двери и окна моей комнаты закрыты и я, время от времени оглядываясь, вижу, что моя собака спит на коврик перед камином, то я делаю вывод, что она находится там, или по крайней мере где-то в комнате, и в то время, когда я не гляжу на нее. Фотон, идущий от звезды к моему глазу, является последовательностью событий, подчиняющихся внутреннему закону, но переставших подчиняться ему, когда фотон достигает моего глаза. Когда два события принадлежат одной и той же причинной линии, то о более раннем из них можно сказать, что оно есть «причина» более позднего. Благодаря такому вниманию законы формы «*A* причинно обуславливает *B*» могут сохранять определенное значение. Они важны как в связи с восприятием, так и в связи с устойчивостью материальных объектов.

Именно возможность какой-либо зависимости от внешних условий привела физику к тому, что она сформулировала свои законы в форме дифференциальных уравнений, которые могут рассматриваться как формулы того, что имеет тенденцию к проявлению. Классическая же физика, как уже говорилось выше, когда имеет дело с несколькими причинами, действующими одновременно, представляет результат их действия в виде векторной суммы, так что в каком-то смысле каждая причина производит свое следствие, как если бы не действовала никакая другая причина. Однако в действительности вся концепция «причины»

сводится к понятию «закона». А законы, в том их виде, в каком они встречаются в классической физике, имеют дело с тенденциями в тот или иной момент. То, что реально совершается, должно быть выведено с помощью векторной суммы всех тенденций момента и последующего интегрирования для нахождения результата, наступающего спустя какой-то ограниченный период времени...

Понятие «причины», как оно встречается в трудах большинства философов, по-видимому, уже не используется ни в какой хорошо развившейся науке. Но понятия, которые сейчас употребляются, развились из примитивного понятия причины, которое является еще преобладающим среди философов, а это примитивное понятие, как я постараюсь показать, все еще имеет значение как источник приблизительных обобщений и донаучных индукций и как понятие, которое является верным, если его соответственным образом ограничить.

«Причина», как она встречается, например, у Дж. Ст. Милля, может быть определена следующим образом: все события могут быть разделены на классы таким образом, что за каждым событием некоторого класса *A* следует событие некоторого класса *B*, который может отличаться или может не отличаться от *A*. Если даны два таких события, то событие класса *A* называется «причиной», а событие класса *B* называется «действием». Если *A* и *B* количественны, то обычно будет иметь место количественное же отношение между причиной и действием, например большой заряд пороха при взрыве будет причиной более сильного шума. Когда мы открываем причинное отношение, мы можем, если дано *A*, вывести *B*. Обратный вывод, от *B* к *A*, менее надежен, потому что иногда много разных причин могут иметь одно и то же действие. Тем не менее с соответствующими предосторожностями обратные выводы от действия к причине очень часто возможны.

Милль полагает, что это закон всеобщей причинности в более или менее таком же виде, в каком мы его сформулировали, доказывается или по крайней мере делается чрезвычайно вероятным благодаря индукции. Его знаменитые четыре метода, которые предназначены в данном классе случаев открывать, что является причиной, а что действием, предполагают причинность и зависят от индукции только в том, что индукция, как предполагается, подтверждает это предположение. Но мы видели, что индукция не может доказать причинности, если причинность не является предварительно вероятной. Однако для индуктивного обобщения причинность, возможно, является гораздо более слабым основанием, чем это обычно думают. Предположим, что мы начинаем с допущения, что если дано какое-то событие, то вероятно (а не достоверно), что имеется некий класс событий, к которому оно принадлежит и который является таким классом, что за большинством (но не обязательно за всеми) членами этого класса следуют события некоторого другого класса. Предполо-

жения такого рода может быть достаточно для сообщения высокой степени индуктивной вероятности обобщениям, имеющим форму «За большинством A следует B », если наблюдалось очень много случаев A , за которыми следовали случаи B , и если не наблюдалось ни одного противоположного случая.

Может быть, благодаря чистому предубеждению, или влиянию традиции, или же какому-либо другому основанию оказывается, что легче верить в существование закона природы, говорящего о том, что за причинами *всегда* следуют их действия, чем это *обычно* происходит. Мы чувствуем, что можем представлять себе или иногда, может быть, даже воспринимать отношение «причина — действие», которое, когда оно имеет место, обеспечивает *неизменное* следствие. Единственное ослабление закона причинности, которое легко признать, говорит не то, что причинное отношение не является неизменным, а то, что в некоторых случаях может не быть *никакого* причинного отношения. Мы можем оказаться вынужденными признать, что квантовые переходы и радиоактивные распады в индивидуальном атоме не имеют неизменных antecedентов; хотя они и являются причинами, они не являются действиями, и нет никакого класса непосредственных antecedентов, которые можно рассматривать как их причины. Такая возможность может быть допущена без ущерба для индуктивной силы свидетельства в пользу причинного закона, если только продолжают считать, что наблюдаемые в большой пропорции события являются и причинами и действиями. Я буду считать это ограничение принятым. Это значит, что я буду считать, что закон причинности утверждает, что причинные следствия, когда они наступают, неизменны и что они наступают часто, но он не утверждает, что *каждое* событие является членом *какого-то* неизменного причинного следствия.

Мы должны спросить себя: признаем ли мы какое-либо специфическое отношение причины и действия, когда допускаем причинность, или просто признаем неизменное следствие? Это значит, что когда я утверждаю: «Каждое событие класса A является причиной события класса B », то думаю ли я просто, что «за каждым событием класса A следует событие класса B », или я имею в виду нечто большее? До Юма всегда признавался последний взгляд; начиная с Юма большинство эмпиристов признает первый.

Сейчас я собираюсь только интерпретировать закон причинности, а не исследовать вопрос о его истинности. В отношении интерпретирования того, во что обычно верят, я не думаю, что неизменного следствия достаточно. Допустим, что я узнал, что в XIX веке был только один специалист по конхологии*, фамилия которого начиналась с буквы X, и что он женился на своей кухарке. Я мог бы тогда утверждать: «Все конхологи XIX века,

* Конхология — от греч. *κογχή* (раковина) — отдел зоологии, изучающий раковины моллюсков. *Прим. перев.*

фамилии которых начинались с буквы X, женились на своих кухарках». Но никто не подумал бы, что это — причинный закон. Допустим, что вы жили в XIX веке и что ваша фамилия была Ximines. Допустим, далее, что у вас было небольшое увлечение конхологией и была кухарка весьма отталкивающей наружности. Вы ведь не обратились бы к самому себе с такими словами: «Я должен освободиться от своего интереса к раковинам, потому что я не хочу быть вынужденным жениться на этой, может быть, и достойной, но уж очень непривлекательной женщине». С другой стороны, хотя Эмпедокл и был (насколько мне известно) единственным человеком, прыгнувшим в кратер Этны, тем не менее мы считаем этот пример достаточным основанием, чтобы не следовать ему, потому что мы думаем, что между его прыжком и его смертью была причинная связь.

Двое часов Гейлинкса, которые точно и согласованно шли и из которых одни всегда били, когда другие указывали час, не являются таким хорошим примером, потому что между ними имеется только непрямая причинная связь. Но в природе имеются сходные примеры, могущие служить иллюстрацией. Возьмем, например, два облака раскаленного газа какого-либо элемента: оба дают одни и те же спектральные линии, но мы не думаем, что каждое из них имеет какое-то влияние на другое. Вообще, если даны любые одинаковые процессы, то, когда один достигает определенной стадии своего развития, другой также достигает определенной стадии, но мы вообще не выводим из этого причинной связи, например связи между вращением Земли и периодом какой-либо переменной цефеиды.

По-видимому, ясно, что неизменное сосуществование или следование не есть то, что мы имеем в виду под причинностью: причинность имплицитно их, но не наоборот. Но это еще не значит, что причинность есть закон природы; она является только заключением о том, что имеется в виду под «причиной» в обычной речи.

Вера в причинение — правильная или неправильная — глубоко укоренилась в языке. Вспомним, как Юм, несмотря на свое желание оставаться скептиком, с самого начала допускает употребление слова «впечатление». «Впечатление» должно быть результатом какого-то воздействия на кого-либо, что является чисто причинным пониманием. Различие между «впечатлением» и «идеей» должно заключаться в том, что первое (но не последнее) имеет ближайшую внешнюю причину. Правда, Юм заявляет, что он нашел и внутреннюю разницу: впечатления отличаются от идей своей большей «живостью». Но это не так: некоторые впечатления бывают слабыми, а некоторые идеи очень живыми. Что касается меня, то я определил бы «впечатление» или «ощущение» как психическое событие, ближайшая причина которого является физической, тогда как «идея» имеет ближайшую причину психическую. Если, как полагает солипсист, никакое психическое событие не имеет внешних причин, то

различие между «впечатлением» и «идеей» является ошибочным.

Мы думаем, что в сновидениях имеем впечатления, но, когда просыпаемся, обычно заключаем, что ошибались. Из этого следует, что не существует *внутреннего* признака, который неизменно отличал бы впечатления от идей.

Вера во внешнюю причинность определенного рода опыта является примитивной и в определенном смысле присуща поведению животного. Она подразумевается в понятии «восприятия». Когда вы «воспринимаете» стол или человека, солнце или луну, шум взрыва или запах канализации, то для обыденного здравого смысла это происходит потому, что то, что вы воспринимаете, имеется налицо для воспринимания. Если вы думаете, что воспринимаете какой-либо объект, который на самом деле отсутствует, то вы галлюцинируете, или бредите, или ошибочно интерпретируете ощущение. Но считается, что такие происшествя достаточно необычны или странны и поэтому не могут постоянно обманывать кого-либо, кроме душевнобольного. Многие восприятия в большинстве случаев считаются или заслуживающими доверия, или способными обмануть только на один момент; люди, явные восприятия которых угрожают своей необычностью нашей безопасности, помещаются в психиатрические больницы. Таким образом, обыденный здравый смысл с помощью закона преуспевае в сохранении своей веры в то, что все кажущееся похоже на восприятия обычно имеет внешние причины, которые более или менее похожи на свои действия в восприятии. Я думаю, что обыденный здравый смысл прав в этой вере, за исключением того, что сходство между восприятиями и объектом, вероятно, меньше, чем думает обыденный здравый смысл. Об этом уже шла выше речь; сейчас мы обращаемся к той роли, которую играет понятие «причины».

Концепция «причины» в том ее виде, в каком мы ее разобрали, является примитивной и ненаучной. В науке она заменяется концепцией «причинных законов». Необходимость в этой замене возникает следующим образом. Допустим, что мы имеем обобщение обыденного здравого смысла, что *A* является причиной *B*, например, что желуди являются причиной дубов. Если имеется какой-либо ограниченный промежуток времени между *A* и *B*, то в течение этого времени может произойти нечто такое, что помешает наступлению *B*, например свиньи могут съесть желуди. Мы не можем объяснить всю бесконечную сложность мира и не можем сказать иначе, как с помощью прежнего причинного знания, которое из возможных обстоятельств помешает наступлению *B*. Наш закон, следовательно, гласит: «*A* вызовет *B*, если ничего не случится, что может помешать наступлению *B*». Или проще: «*A* вызовет *B*, если оно уже не делает этого». Это бедный содержанием закон, и он не очень полезен в качестве основы научного познания.

Существуют три способа, с помощью которых наука преодолевает это затруднение; это способы (1) дифференциальных урав-

нений, (2) квазипостоянства, (3) статистической закономерности. Я остановлюсь коротко на каждом из них.

1. Использование дифференциальных уравнений необходимо всякий раз, когда некоторый ряд обстоятельств создает тенденцию к некоторому изменению в этих обстоятельствах и когда это изменение, в свою очередь, изменяет эту тенденцию к изменению. Тяготение является наиболее хорошо известным принципом: Земля в каждый момент имеет ускорение своего движения по направлению к Солнцу, но направление Солнца непрерывно изменяется. Закон тяготения, следовательно, должен установить эту тенденцию изменения (ускорения) в каждый момент, если дана конфигурация в этот момент, оставляя для вычисления получающееся в результате общее изменение в течение конечного времени. Или возьмем «кривую преследования». Человек находится на одном углу квадратного поля, а его собака — на смежном углу. Человек идет вдоль стороны поля в сторону от собаки; собака все время бежит по направлению к своему хозяину. Каков будет путь собаки? Ясно, что только дифференциальные уравнения позволят нам ответить на этот вопрос, поскольку направление собаки непрерывно изменяется.

Эта интерпретация причинных законов является общим местом классической динамики, и нам нет нужды на нем задерживаться.

2. Значение квазипостоянства менее условно, и на него меньше обращали внимания. Оно может рассматриваться в известном смысле как расширение первого закона движения. Первый закон движения устанавливает, что тело, на движение которого не влияют внешние причины, будет продолжать двигаться по прямой линии с постоянной скоростью. Это предполагает, во-первых, что тело будет продолжать существовать, а во-вторых, что то, что может рассматриваться как «малые» причины, будет производить только небольшие изменения в направлении или скорости. Все это неопределенно, но устанавливает то, что можно назвать «нормальными» ожиданиями.

Закон квазипостоянства, как я его понимаю, является гораздо более общим, чем первый закон движения, и предназначается для объяснения успеха созданного обыденным здравым смыслом понятия «вещей» и физического понятия «материи» (в классической физике). По основаниям, изложенным в предшествующих главах, «вещь», или часть материи, не должна рассматриваться как отдельная, постоянная субстанциальная сущность, а как цепь событий, имеющих определенную причинную связь друг с другом. Эта связь и есть то, что я называю «квазипостоянством». Причинный закон, который я предлагаю, может быть сформулирован следующим образом: «Если в определенное время дано событие, тогда во всякое несколько более раннее или несколько более позднее время в каком-либо месте по соседству имеется очень похожее событие». Я не утверждаю, что это происходит всегда, а только то, что это происходит очень

часто — достаточно часто, чтобы сообщать высокую вероятность индукции, подтверждающей это в каком-либо частном случае.

Когда отбрасывается понятие «субстанции», тождество вещи или человека в различное время для обыденного здравого смысла объясняется как состоящее в том, что может быть названо «причинной линией». Мы нормально *узнаем* вещь или человека по качественному сходству с прежним видом, но не это *определяет* «тождество». Когда наш друг возвращается после нескольких лет пребывания в японской тюрьме, мы можем сказать: «Я никогда не узнал бы вас». Допустим, что вы знаете двух близнецов, которых вы не можете отличить друг от друга; допустим, далее, что один из них потерял на войне глаз, руку и ногу. Он будет тогда казаться гораздо менее похожим на прежнего самого себя, чем его брат-близнец, но мы тем не менее отождествляем с ним его самого, каким он был раньше, а не его брата-близнеца благодаря определенной причинной непрерывности. Для самого себя персональное тождество гарантируется памятью, которая создает один вид «причинной линии». Данная часть материи в данный момент может принадлежать нескольким причинным линиям; например, моя рука всегда одна и та же, хотя составляющие ее молекулы и изменяются. В одном случае мы принимаем в расчет анатомические и физиологические причинные линии, в другом случае — физические.

Концепция «причинных линий» предполагается не только в понятии квазипостоянства вещей и людей, но также и в определении «восприятия». Когда я вижу множество звезд, каждая производит свое отдельное действие на мою сетчатку, и это достигается только посредством причинной линии, простирающейся через промежуточное пространство. Когда я вижу стол, стул или печатную страницу, то налицо имеются причинные линии, идущие от частей этих предметов к глазам. Мы можем проследить эту цепь причинения дальше назад, пока не достигнем солнца, — если мы видим при дневном свете. Но когда мы идем дальше назад от стола, стула или печатной страницы, причины больше не имеют близкого сходства с их действиями. Более того, они являются событиями, связанными не с одной только «вещью», но и с взаимодействиями, например между солнцем и столом. Вследствие этого опыт, который я получаю, когда «вижу стол», может дать мне много знания, касающегося стола, но не много знания относительно более ранних частей этого процесса, кончающегося в моем опыте. На этом основании принято говорить, что я вижу стол, а не солнце. Но если солнце отражается в хорошем зеркале, то говорят, что я вижу солнце. Вообще то, что, как говорят, воспринимается в том виде опыта, который называется «восприятием», является первым элементом причинной линии, заканчивающейся в органе чувства.

«Причинная линия», как я собираюсь определить этот термин, есть временная последовательность событий, так относя-

щихся друг к другу, что если даны некоторые из них, то что-то может быть выведено о других, что бы ни случилось в другом месте. Причинная линия всегда может рассматриваться как постоянство чего-либо — человека, стола, фотона и вообще чего угодно. На протяжении данной причинной линии может быть постоянство качества, постоянство структуры или постепенное изменение в каждом из них, но не может быть внезапных и значительных изменений. Я считаю процесс, идущий от диктора к слушателю в радиовещании, одной причинной линией; здесь начало и конец сходны по качеству, как и по структуре, но промежуточные звенья — звуковые волны, электромагнитные волны и физиологические процессы — имеют сходство только в структуре друг с другом и с начальным и конечным звеньями последовательности.

Существование таких более или менее самих себя определяющих причинных процессов ни в какой степени не представляет собой логической необходимости, но является, как я думаю, одним из основных постулатов науки. Именно в силу истинности этого постулата — если только он действительно истинен — мы способны приобретать частичное знание, несмотря на наше колоссальное невежество. То, что вселенная представляет собой систему взаимосвязанных частей, может быть истинно, но открыто это может быть только в том случае, если некоторые ее части могут в какой-то степени быть познаны независимо от других частей. Наш постулат и делает это возможным.

3. Нет необходимости много говорить о статистической закономерности, поскольку она является выводом, а не постулатом. Ее большое значение в физике начало сказываться с кинетической теории газов, которая сделала, например, температуру статистическим понятием. Квантовая теория в очень большой степени укрепила роль статистической закономерности в физике. Сейчас кажется вероятным, что основные закономерности физики являются статистическими и не могут сказать нам даже в теории, что будет делать индивидуальный атом. Различие между этой теорией и старым индивидуальным детерминизмом значения не имеет в связи с нашей настоящей проблемой, которая является проблемой нахождения постулатов, которые служили бы необходимой основой для индуктивных выводов. Эти постулаты не обязательно должны быть достоверными и всеобщими; мы требуем только вероятности того, что в определенном классе случаев некоторые признаки обыкновенно имеют место. А это так же истинно в квантовой механике, как и в классической физике.

Более того, замена индивидуальных закономерностей статистическими оказалась необходимой только в отношении атомных явлений, которые все являются логически выводными. Все доступные наблюдению явления являются макроскопическими, и проблема превращения таких явлений в доступные для научной обработки остается такой же, какой она была.

Г. РЕЙХЕНБАХ

Детерминизм не есть наблюдаемый факт. Он представляет собой теорию, которая выводится из наблюдений путем экстраполяции. Наблюдения приводят к физическим законам, делающим возможным научное предвидение. Поэтому предполагается, что, если бы мы смогли проводить наблюдения более тщательно, наши предсказания оправдывались бы без исключений. Допускается, что за наблюдаемыми взаимоотношениями скрывается система первичных причинных связей. Таким образом, детерминизм основывается на распространении представлений о наблюдаемых регулярностях на области ненаблюдавшегося, и при этом предполагается, что наблюдающееся несовершенство предсказаний исчезло бы, если бы мы только смогли раскрыть первичные причинные структуры.

Проанализируем более подробно этот вывод. Предположим, что мы хотим предсказать место падения снаряда, выпущенного из орудия. Мы определяем направление ствола орудия, величину порохового заряда, массу снаряда и т. д.; и, используя эти величины, как заданные *параметры*, или *начальные условия*, процесса, мы вычисляем на основе физических законов точку падения снаряда. Хорошо известно, что такое предсказание не является достаточно надежным. Почему же оно ненадежно?

Потому, говорим мы, что в наших вычислениях не учитываются все факторы, оказывающие влияние на полет снаряда. Мы только можем сказать: если учитываемые параметры обладают принятыми при расчете значениями и если никакие другие параметры не оказывают никакого влияния на этот процесс, снаряд попадет в предсказанное место, то есть мы используем предположение о причинности, выраженное в *условной* форме. Но мы очень хорошо знаем, что эта форма недостаточна для того, чтобы гарантировать правильность предсказания. Условия «если» полностью не будут удовлетворяться, измеренные значения параметров будут верны лишь с некоторой степенью точности, и будут существовать другие параметры, опущенные при вычислениях, которые могут оказывать влияние на данное явление. Некоторые из них можно было бы учесть при более точных вычислениях. Например, мы могли бы принять во внимание вращение Земли и действие ветра. Многие параметры нельзя учесть, так как человеческие способности к наблюдению ограничены. Например, из глубин вселенной мог бы прилететь метеор и столкнуться со снарядом на его пути, тогда наше предсказание стало бы абсолютно неверным.

Не помогло бы нам и ограничение нашего предсказания выдвиганием условия: «Если не произойдет никаких нарушений». Предсказания, ограниченные таким образом, не имеют практической пользы, если мы не знаем, что нарушения и другие отклонения представляют исключительные явления. Мы хотим быть уверенными, что большинство предсказаний, основанных на учитываемых параметрах, правильны, то есть что любое такое предсказание

весьма и весьма вероятно. Поэтому мы должны дополнить условную форму причинности вероятностной гипотезой, согласно которой мы можем таким образом произвести учет параметров, что они позволят сделать предсказание с высокой степенью вероятности даже и в том случае, когда условие «если» будет выполняться не строгим образом. Только в своем сочетании с вероятностной гипотезой условная форма причинности представляет собой содержательное утверждение, которое можно проверить путем наблюдений. В этом смысле идея вероятности необходима даже для классической физики.

На основе большого опыта мы знаем, что эта вероятностная гипотеза верна, и мы также знаем, что мы можем повысить вероятностную оценку предсказания, включая в вычисление все большее и большее число параметров. Кроме того, часто приходится заменять используемые физические законы на более точные. Например, законы, которым подчиняются процессы трения, испытываемые снарядом в воздухе, носят приближенный характер и допускают уточнения. Исходя из таких соображений, мы убеждаемся, что причинность можно сформулировать в *безусловной форме*. Мы предполагаем, что физически возможно узнать все параметры процесса и первичные физические законы, хотя это технически и невозможно. Затем, используя условную форму, мы делаем вывод, что при этом предположении мы можем сделать предсказание с вероятностью 1, то есть практически достоверное. Но именно безусловная форма причинности выражает *детерминизм*, и мы должны ее проанализировать. При этом мы будем исходить из предположения, что условная форма по крайней мере правильна и остается таковой в рамках классической физики. В квантовой физике отказались даже от условной формы...

Вследствие того что при определении детерминизма необходима ссылка на первичные начальные условия и первичные законы, детерминизм представляется предельным утверждением. Как таковое он имеет смысл тогда, когда его можно преобразовать в конвергентные утверждения, относящиеся к действительным наблюдаемым и действительно известным законам. Уже отмечалось, что эти конвергентные утверждения включают понятие вероятности, которое необходимо точно сформулировать.

Если $D^{(1)}$ описывает физическое состояние пространственного объема v в момент времени t_1 , мы можем предсказать с определенной вероятностью $p^{(1)}$, что объем v окажется в некотором состоянии, описываемом E в более поздний момент времени t_2 . Для того чтобы эта вероятность приняла большее значение $p^{(2)}$, мы заменяем $D^{(1)}$ более точным описанием $D^{(2)}$, которое также относится к моменту времени t_1 . Это новое описание может отличаться от $D^{(1)}$ в любом или во всех из следующих отношений:

1. Новое описание включает начальные граничные условия объема v , то есть оно относится к расширенному пространственному объему V . Однако описание E все еще относится к первоначальному объему v .

2. Новое описание относится к более точным измерениям параметров и использует внутренние параметры системы, входящей в v , которыми раньше пренебрегали; например, параметры, относящиеся к внутреннему состоянию молекул.

3. Новое описание использует более совершенные причинные законы.

Эту процедуру можно продолжить. Тогда описания $D^{(i)}$ будут изменяться от описаний макросостояния к описаниям микросостояния. В классической физике обычно предполагается, что в отношении п. 2 и 3 мы быстро достигаем конечной стадии, которая приводит к предельной точности, и что только п. 1 содержит трудности фундаментального характера. Полагали, что первичные законы найдены в уравнениях движения, а первичные параметры — в механической модели атома. Интересно, что еще в 1898 году Больцман подверг сомнению эту веру в отношении п. 2 и 3*.

В наше время едва ли кто согласится с предположением, что найдены первичные законы или установлена окончательная модель атома. Развитие как небесной механики, так и механики атома настроило нас скептически. Поэтому, даже не обращая внимания на статистический характер квантовой физики, мы должны рассмотреть все три возможности улучшения заданного описания.

В процессе постоянного совершенствования описания, переходя от $D^{(1)}$ к $D^{(2)}$ и далее ко все более и более точным описаниям, мы получаем последовательность конвергентных описаний. Детерминизм теперь можно сформулировать как гипотезу о том, что в этой последовательности вероятность предсказания более позднего состояния E возрастает, приближаясь к 1, и что существует предельно (ultimate) точное описание D , к которому сходятся приближенные описания. Эта гипотеза выражается схемой:

$$\begin{array}{ccccccc} D^{(1)} & D^{(2)} & D^{(3)} & \dots & \dots & \dots & \rightarrow D \\ p^{(1)} & p^{(2)} & p^{(3)} & \dots & \dots & \dots & \rightarrow 1. \end{array} \quad (1)$$

В этой схеме описание E объема v в момент времени t_2 остается неизменным. Но, каким бы точным ни хотели мы сделать описание E , детерминизм требует, чтобы существовала сформулированная в (1) конвергентная схема.

Рейхенбах Г. Направление времени.
М., 1962. С. 114—117

* Больцман Л. Лекции по теории газов. М., 1956. С. 529. Приводим соответствующий отрывок: «Так как у нас любят сейчас представлять время, когда наши воззрения на природу станут совершенно иными, мне хочется еще упомянуть, что основные уравнения движения для отдельных молекул могут оказаться лишь приближенными формами, дающими средние значения, которые вытекают, согласно исчислению вероятностей, из совместного действия очень большого количества отдельных движущихся частиц, составляющих окружающую среду...»

4. ТОЖДЕСТВО, РАЗЛИЧИЕ, ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ И ПРОТИВОРЕЧИЕ

АРИСТОТЕЛЬ

Противолежащими называются противоречащее одно другому, противоположное (*tanantia*) одно другому, соотнесенное, лишенность и обладание, а также последнее «откуда» и последнее «куда» — такие, как разного рода возникновение и уничтожение; равным образом противолежащими называются те свойства, которые не могут вместе находиться в том, что приемлет их,— и сами эти свойства, и то, откуда они. Действительно, серое и белое не находятся вместе в одном и том же, а потому те [цвета] откуда они *, противолежат друг другу.

Противоположными называются [1] те из различающихся по роду свойств, которые не могут вместе находиться в одном и том же; [2] наиболее различающиеся между собой вещи, принадлежащие к одному и тому же роду; [3] наиболее различающиеся между собой свойства, наличие которых возможно в одном и том же носителе; [4] наиболее различающееся одно от другого среди относящегося к одной и той же способности; [5] то, различия чего наибольшие или вообще, или по роду, или по виду. Все остальное называется противоположным или потому, что имеет указанные противоположности, или потому, что способно принимать их, или потому, что способно делать или испытывать таковые, или оно на самом деле их делает или испытывает, утрачивает или приобретает, имеет или не имеет.

...В одном смысле мы иногда как о тождественном говорим о едином по числу, затем — когда нечто едино и по определению, и по числу, например: ты сам с собой одно и по форме, и по материи; и далее — когда обозначение первичной сущности одно, например, равные прямые линии тождественны, и равные и равноугольные четырехугольники — тоже, хотя их несколько, но у них равенство означает единство.

А сходными называются вещи, когда, не будучи во всех отношениях тождественными и имея различие в своей составной сущности, они одни и те же по форме, как больший четырехугольник сходен с малым, и неравные прямые сходны друг с другом, ибо они именно сходны друг с другом, но не во всех отношениях одни и те же. Далее, вещи называются сходными, когда, имея

* -- то есть черный и белый цвет. *Ред.*

одну и ту же форму и будучи в состоянии быть больше и меньше, они не больше и не меньше. А другие вещи, когда у них одно и то же по виду свойство (например, белый цвет) бывает [у одной] в значительной степени и [у другой] слабее, называются сходными, потому что форма у них одна. Наконец, вещи называются сходными, когда у них больше тождественных свойств, нежели различных, или вообще, или очевидных; например, олово сходно с серебром, а золото — с огнем, поскольку оно желтое и красноватое.

А отсюда ясно, что о разном, или инаковом, и о несходном говорится в различных значениях. И «другое» в одном значении противоположит «тождественному», а потому каждая вещь по отношению к каждой другой есть либо то же самое, либо другое; в ином смысле говорят о «другом», когда у них ни материя не одна, ни определение не одно и то же, поэтому ты и твой сосед — разное. А третье значение «другого» — то, в каком оно употребляется в математике*. Таким образом, каждая вещь обозначается по отношению к каждой другой как «разное» или «тождественное» в той мере, в какой о ней говорится как о едином и сущем, и вот почему: «другое» не есть противоречащая противоположность «тождественному», поэтому оно (в отличие от «не-тождественного») не сказывается о не-сущем, а сказывается о всем сущем: ведь всякое сущее и единое есть от природы либо «одно», либо не «одно».

Вот каким образом противоплагаются «разное», или «инаковое», и «тождественное», а различие — это не то, что инаковость. Ведь «инаковое» и то, в отношении чего оно инаковое, не должны быть инаковыми в чем-то определенном (ибо всякое сущее есть или инаковое, или тождественное). Различное же различается от чего-то в чем-то определенном, так что необходимо должно быть нечто тождественное, в чем различаемые вещи различаются между собой**. А это нечто тождественное — род или вид. Ибо все различающееся между собой различается либо по роду, либо по виду; по роду различаются вещи, у которых нет общей материи и которые не могут возникать друг из друга (таково, например, то, что принадлежит к разным категориям); по виду — те, что принадлежат к одному и тому же роду (а называется родом то, благодаря чему различающиеся между собой вещи называются тождественными по сущности).

Противоположные же друг другу вещи различаются между собой, и противоположность есть некоторого рода различие. Что мы здесь исходим из правильного предположения, это ясно из наведения. Ведь все противоположные друг другу вещи очевидным образом различаются между собой; они не только разные вещи, но одни разные по роду, а другие попарно находятся в одной и той же категории, так что принадлежат к одному и тому же роду, т. е. тождественны друг другу по роду...

* — например, неравные прямые или четырехугольники с неравными сторонами и углами. *Ред.*

** ... то есть они должны быть сопоставимы по роду или виду. *Ред.*

Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью. Что она есть наибольшее различие — это ясно из наведения. Вещи, различающиеся между собой по роду, не переходят друг в друга, а в большей мере отдалены друг от друга и несопоставимы; а у тех, что различаются по виду, возникновение происходит из противоположностей как крайностей; но расстояние между крайностями — самое большое, а потому и расстояние между противоположностями такое же.

Но право же, наибольшее в каждом роде есть нечто законченное, ибо наибольшее есть то, что не может быть превзойдено, а законченное — то, за пределами чего нельзя найти что-то [относящееся к вещи]; ведь законченное различие достигло конца (так же как и остальное называется законченным потому, что достигло конца), а за пределами конца нет уже ничего, ибо конец — это крайний предел во всякой вещи и объемлет ее, а потому нет ничего за пределами конца, и законченное не нуждается в чем-либо еще.

Таким образом, из только что сказанного ясно, что противоположность есть законченное различие; а так как о противоположном говорится в различных значениях, то ему каждый раз будет сопутствовать законченность в том же смысле, в каком ему присуще быть противоположным. И если это так, то ясно, что каждая противоположность не может иметь больше одной противоположности: ведь ничего не может быть еще более крайним, чем крайнее, как и не может быть у одного расстояния больше чем две конечные точки; да и вообще если противоположность есть различие, а различие бывает между двумя вещами, то и законченное различие должно быть между двумя.

Равным образом необходимо правильны и другие определения противоположного, а именно: законченное различие есть наибольшее различие, ибо за пределами такого различия ничего нельзя найти у вещей, различающихся по роду или по виду (ведь было показано, что между чем-то и вещами, находящимися вне [его] рода, нет «различия», а между вещами, принадлежащими к одному роду, законченное различие — наибольшее); вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода, противоположны (ибо законченное различие — наибольшее между ними); противоположны также вещи, больше всего различающиеся между собой в том, что может быть их носителем (ведь у противоположностей материя одна и та же); наконец, из тех вещей, которые подпадают под одну и ту же способность, больше всего различающиеся между собой противоположны (ведь и наука об одном роде вещей — одна), и законченное различие между ними — наибольшее.

А первичная противоположность — это обладание и лишенность, но не всякая лишенность (ведь о лишенности говорится в различных смыслах), а законченная. Все же остальные противо-

положности будут называться так сообразно с этими первичными противоположностями; одни потому, что имеют их, другие потому, что порождают или способны породить их, третьи потому, что приобретают или утрачивают эти или другие противоположности. Если же виды противоположения — это противоречие, лишенность, противоположность и отношение, а первое из них — противоречие и у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно, то ясно, что противоречие и противоположность не одно и то же. Что же касается лишенности, то она есть некоторого рода противоречие: ведь обозначают как лишенное то, что чего-то лишено либо вообще, либо в некотором отношении, или то, что вообще не в состоянии обладать чем-то, или то, что, будучи по природе способным иметь его, его не имеет (мы говорим здесь о лишенности уже в различных значениях... это разобрано у нас в другом месте); так что лишенность — это некоторого рода противоречие, иначе говоря, неспособность, точно определенная или взятая вместе с ее носителем. Поэтому у противоречия нет ничего промежуточного, но у лишенности в каких-то случаях оно бывает: все или есть равное, или не есть равное, но не все есть или равное, или неравное, разве только то, что может быть носителем равенства. Так вот, если разного рода возникновение для материи происходит из противоположного и исходным служит либо форма и обладание формой, либо некоторая лишенность формы, или образа, то ясно, что всякое противоположение есть некоторого рода лишенность, но вряд ли всякая лишенность есть противоположение (и это потому, что вещь, лишенная чего-то, может быть лишена его не одинаковым образом): ведь противоположно [только] то, от чего изменения исходят как от крайнего.

А это очевидно также из наведения. В самом деле, каждое противоположение содержит лишенность одной из противоположностей, но не во всех случаях одинаково: неравенства есть лишенность равенства, несходство — лишенность сходства, а порок — лишенность добродетели. И различие здесь бывает такое, как об этом было сказано раньше: в одном случае имеется лишенность, когда нечто вообще лишено чего-то, в другом — когда оно лишено его или в определенное время, или в определенной части (например, в таком-то возрасте, или в главной части), или повсюду. Поэтому в одних случаях бывает нечто промежуточное (и человек, например, может быть не хорошим и не плохим), а в других — нет (необходимо же числу быть либо нечетным, либо четным). Кроме того, одни противоположности имеют определенный носитель, а другие нет. Таким образом, очевидно, что всегда одна из противоположностей подразумевает лишенность [другой]; но достаточно, если это верно для первичных противоположностей и их родов, например для единого и многого: ведь все другие противоположности сводятся к ним.

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 159, 258—262*

Т. ГОББС

1. До сих пор речь шла о теле, об акциденциях, общих всем телам, таких, как *величина, движение, покой, деятельность, страдание, потенция*, о том, что *возможно* и т. д. Теперь следовало бы перейти к тем акциденциям, посредством которых одно тело отличается от другого. Но прежде всего следует объяснить, что значит *различаться* и *не различаться*, что такое *тождество* и *различие*, ибо тела обладают, кроме всего прочего, тем общим свойством, что они различаются между собой и что их можно отличить друг от друга. Мы говорим, что два тела различны, когда об одном из них можно высказать нечто, чего нельзя одновременно сказать о другом.

2. Прежде всего очевидно, что два тела не суть одно и то же тело, ибо так как их два, то они находятся в одно и то же время в двух местах, между тем как одна и та же вещь находится в одно и то же время в одном и том же месте. Все тела во всяком случае различны по числу, а именно как одно и другое. *То же самое и различны по числу* суть взаимно исключающие друг друга имена.

Тела различаются по величине, если одно из них содержит больше единиц измерения, чем другое, например одно имеет локоть в длину, а другое — два локтя, одно весит два фунта, а другое — три. Такого рода различиям противопоставляется *равенство* тел по величине.

Те тела, которые различаются не только по величине, называются *несходными*. С другой стороны, те тела, которые различаются только по величине, называются обычно *сходными*. Считается, что несходство может быть видовым и родовым. Видовым является, например, различие между черным и белым — свойствами, воспринимаемыми одним и тем же органом чувств; родовым — различие между *белым* и *теплым* — свойствами, воспринимаемыми разными органами чувств.

3. *Сходство* или *несходство*, *равенство* или *неравенство* тел именуют *отношениями*; поэтому сами тела называются находящимися в *отношениях* друг с другом, или во *взаимоотношениях* (*relata* или *congelata*). Аристотель же называет их *τάλρόβήτι*. Первое из тел обычно обозначают как *предыдущий член* (*antecedens*), второе — как *последующий член* (*consequens*). Отношение предыдущего члена к последующему по признаку величины (равны ли они, или один из членов больше или меньше другого) называется *пропорцией*.

► Пропорция есть не что иное, как равенство или неравенство величины предыдущего члена и величины последующего члена. Например, пропорциональное отношение 2 к 3 означает не более чем то, что 3 на единицу больше 2, а пропорциональное отношение 2 к 5 — не более чем то, что 2 на три единицы меньше 5. В пропорциях неравных величин отношение меньшей величины

к большей называется недостатком, а большей к меньшей — излишком.

4. Кроме того, и разности нескольких неравных величин могут быть равны или неравны между собой. Поэтому кроме пропорций величин существуют также и пропорции пропорций. Именно таков случай, когда две неравные величины находятся в определенном отношении к двум другим также неравным величинам. Мы можем, например, сравнивать неравенство 2 и 3 с неравенством 4 и 5. В такой пропорции всегда необходимы четыре величины, за исключением того случая, когда при наличии трех величин среднюю величину считают за две, так что в результате получаются те же четыре члена. Если пропорциональное отношение первого члена к второму равно пропорциональному отношению третьего члена к четвертому, то эти четыре члена называются пропорциональными; в противном случае их именуют непропорциональными.

Гоббс Т. К читателю. О теле // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 160—162

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

§ 1. *Филалет*. Одна из важнейших относительных идей — это идея *тождества* или *различия*. Мы не находим никогда и не считаем возможным, чтобы две вещи одного и того же рода существовали в одно и то же время в одном и том же месте. Вот почему, когда мы спрашиваем о чем-нибудь, *есть ли это та же самая вещь или нет*, то это всегда относится к одной вещи, существующей в такое-то время в таком-то месте. Отсюда следует, что одна вещь не может иметь двух начал существования и две вещи — одного начала по отношению к времени и месту.

Теофил. Помимо разницы во времени и месте должен всегда иметься внутренний *принцип* различия, и хотя существует много вещей одного и того же рода, однако никогда не бывает совершенно одинаковых вещей. Таким образом, хотя время и место (т. е. отношение к внешнему) служат нам для различения вещей, которые мы не умеем достаточно различать сами по себе, вещи все же различимы в себе. Следовательно, сущность (*le précis*) *тождества* и *различия* заключается не во времени и месте, хотя действительно различие вещей сопровождается различием времени или места, так как они влекут за собой различные впечатления об одной и той же вещи. Я уже не говорю о том, что скорее вещи должны служить нам для отличия одного места или времени от другого, так как сами по себе последние совершенно одинаковы, но вещи тоже не являются полными субстанциями и реальностями. Предлагаемый Вами метод различения, который

Вы, по-видимому, считаете единственно пригодным для однородных вещей, основывается на том предположении, что проницаемость противоречит природе. Предположение это разумно, но опыт все же показывает, что в вопросе о различии оно не обязательно для нас. Мы наблюдаем, например, взаимное проникновение двух теней или двух световых лучей, и мы могли бы сочинить себе воображаемый мир, где тела обладали бы тем же свойством. Однако мы все же отличаем один луч от другого по линии их прохождения, даже когда они скрещиваются между собой.

§ 3. *Филалет.* То, что называют *принципом индивидуации* в схоластической философии, которая столько билась над определением этого понятия, заключается в самом существовании, прикрепляющем каждую вещь к некоторому определенному времени и месту, которые не могут быть общими для двух однородных вещей.

Теофил. Принцип индивидуации сводится у индивидов к принципу различия, о котором я только что говорил. Если бы два индивида были совершенно сходны и одинаковы, одним словом, *неразличимы* сами по себе, то не было бы принципа индивидуации, и я осмеливаюсь даже сказать, что в этом случае не было бы индивидуального различия или различных индивидов. Вот почему иллюзорно понятие атомов, имеющее своим источником несовершенные представления людей. Если бы существовали атомы, т. е. совершенно твердые и совершенно неспособные к внутреннему изменению тела, отличающиеся друг от друга лишь по величине и фигуре, то очевидно, что атомы, обладающие одной и той же фигурой и величиной (что было бы вполне возможно), были бы тогда неразличимы само по себе и их можно было бы различить только по внешним наименованиям, лишенным внутреннего основания, что противоречит самым основным принципам разума. Но в действительности всякое тело способно изменяться и даже фактически постоянно изменяется, так что оно в себе самом отличается от всякого другого тела. Я вспоминаю, как одна знаменитая, обладающая возвышенным умом принцесса сказала однажды на прогулке в своем саду, что она не верит, что существуют два совершенно одинаковых листка. Один остроумный дворянин из ее свиты заметил, что их нетрудно было бы найти, но хотя он очень усердно искал их, однако должен был убедиться собственными глазами, что в них всегда можно найти какое-нибудь различие. Соображения эти, которыми до сих пор пренебрегали, показывают, как далеко отшли в философии от самых естественных понятий и от великих принципов истинной метафизики.

§ 4. *Филалет.* *Единство (тождество)* одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни. Это длится в течение всего времени существования растения, хотя части его изменяются.

Теофил. Организации или конфигурации без жизненного прин-

ципа, называемого мною монадой, было бы недостаточно для сохранения *idem numero* * или того же самого индивида, так как конфигурация может сохранить свою специфичность, но не сохранить индивидуальности. Когда железная подкова превращается в медную в венгерской минеральной воде, то остается *та же самая* фигура по роду, но не остается тот же самый *индивид*, так как железо растворяется, а медь, которой насыщена эта вода, осаждается и незаметно замещает его. Но фигура есть акциденция, не переходящая от одного субъекта к другому (*de subiecto in subiectum*). Поэтому следует сказать, что организованные тела, подобно другим телам, остаются теми же самыми лишь по видимости, а не в строгом смысле слова. Это подобно реке, вода которой постоянно меняется, или кораблю Тезея, который постоянно чинили афиняне. Что же касается субстанций, которые имеют в себе самих истинное и реальное субстанциальное единство, которым могут быть свойственны *жизненные* действия в собственном смысле слова, а также, что касается субстанциальных существ, *quae uno spiritu continentur* **, как выражается один древний юрист, т. е. которые одушевлены некоторым неделимым духом, то с полным правом утверждают, что они остаются совершенно *тем же самым индивидом* благодаря этой душе или этому духу, составляющему у мыслящих субстанций их «я».

§ 5. *Филалет*. Животные в этом отношении не особенно отличаются от растений.

Теофил. Если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова, хотя их организованные тела не сохраняют этого тождества.

§ 6. *Филалет*. Это показывает, в чем заключается тождество того же самого человека. Оно есть не что иное, как участие в той же самой жизни, непрерывно продолжаемой частицами материи, находящимися в постоянном изменении, но *жизненно* соединенными при этой смене с тем же самым организованным телом.

Теофил. Это можно понять в указанном мною смысле. Действительно, организованное тело уже спустя мгновение не то же самое, оно только эквивалентно. И если не иметь в виду души, то не будет ни той же самой жизни, ни тем более *жизненного* единства. Таким образом, это тождество было бы лишь кажущимся.

Филалет. Кто станет связывать *тождество человека* с чем-нибудь другим, а не с правильно организованным телом, взятым в известный момент и сохраняющим затем эту *жизненную организацию* благодаря смене различных частиц материи, соединенных с ним, тому будет трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого человека, сумасшедшего и здравомыслящего человека, чтобы из этого предположения не следовала воз-

* — численно того же. *Ред.*

** — которых поддерживает один дух. *Ред.*

можность того, что Сиф, Измаил, Сократ, Пилат, Блаженный Августин — это один и тот же человек...

§ 29. *Филалет.* ...Спор о том, остается ли человек тем же самым, есть чисто словесный спор, зависящий от того, что понимают под человеком: только ли разумный дух, или только тело так называемой человеческой формы, или, наконец, дух, соединенный с таким телом. В первом случае дух отделенный (по крайней мере от грубого тела) будет еще человеком, во втором случае орангутан, во всем похожий на нас, за исключением разума, был бы человеком; и если бы человек лишился своей разумной души и получил душу животного, то он оставался бы тем же самым человеком. В третьем случае должны оставаться в той же самой связи и дух и тело — тот же самый дух и частью то же самое тело или по крайней мере тело, эквивалентное с точки зрения чувственной телесной формы. Таким образом, можно было бы оставаться тем же самым существом физически или морально, т. е. той же самой субстанцией и той же самой личностью, не оставаясь человеком, если в соответствии с третьим значением слова «человек» считать существенной для человека определенную фигуру.

Теофил. Я согласен, что это действительно вопрос о словах и третий случай имеет сходство с тем, как одно и то же животное бывает то гусеницей, то шелковичным червем, то бабочкой, и напоминает предположение, будто ангелы этого мира были людьми какого-то прошлого мира. Но в нашей беседе мы занимались обсуждением более важных вопросов, чем вопрос о значении слов. Я Вам показал источник истинного физического тождества; я доказал, что ни нравственность, ни память не противоречат этому; что они не всегда могут осведомить о физическом тождестве как саму личность, о которой идет речь, так и тех лиц, которые поддерживают с ней сношения, но тем не менее они никогда не противоречат физическому тождеству и не оторваны от него; что всегда существуют сотворенные духи, которые знают или могут узнать, как обстоит дело, и есть основание думать, что если оно недоступно самой личности, то это может быть только временно.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 230—233, 247—248

4. Не бывает никаких двух *неразличимых друг от друга отдельных вещей*. Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Ее Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдет два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их. Две капли воды или молока, рассматриваемые через микроскоп, оказываются различными. Это является доводом против атомов, кото-

рые так же, как и пустота, оспариваются принципами истинной метафизики.

5. Великие принципы *достаточного основания* и *тождества неразличимого* придают метафизике новый вид, так как посредством их она получает реальное значение и доказательную силу, в то время как раньше она состояла лишь из пустых слов.

6. Полагать две вещи неразличимыми — означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами.

Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком
// Сочинения. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 450

Д. ЮМ

Слово *отношение* обычно употребляется в двух смыслах, значительно различающихся друг от друга. Им обозначается или то качество, посредством которого две идеи связываются в воображении, причем одна из них естественно вызывает за собой другую, как это было объяснено выше, или то особое обстоятельство, в связи с которым мы находим нужным сравнивать две идеи даже при их произвольном соединении в воображении. В обыденной речи слово *отношение* всегда употребляется нами в первом смысле; лишь в философии мы расширяем смысл этого слова, обозначая им любой предмет сравнения и при отсутствии связывающего принципа. Так, расстояние философы признают истинным отношением, потому что мы приобретаем идею о нем путем сравнения объектов. Но обычно мы говорим: *ничто не может быть дальше друг от друга, ничто не может находиться в меньшем отношении друг к другу, чем такие-то и такие-то вещи*, — как будто расстояние и отношение несовместимы.

Перечисление всех тех качеств, которые допускают сравнение объектов и с помощью которых образуются идеи *философского* отношения, может, пожалуй, показаться неисполнимой задачей. Но если мы тщательно рассмотрим эти качества, то обнаружим, что они могут быть без всякого труда подведены под семь общих рубрик, которые можно рассматривать как источники всякого философского отношения.

1. Первое из них — *сходство*. Это такое отношение, без которого не может существовать ни одно философское отношение, ибо сравнение допускают лишь те объекты, между которыми есть хоть какое-нибудь сходство. Но хотя сходство необходимо для всякого философского отношения, отсюда еще не следует, что оно всегда производит связь, или ассоциацию, идей. Когда какое-нибудь качество становится весьма общим и оказывается свойственным очень большому числу отдельных объектов, оно непосредственно не ведет ум ни к одному из этих объектов, но, сразу представляя воображению слишком большой выбор, тем самым не дает ему остановиться на каком-нибудь одном объекте.

2. Вторым видом отношения можно считать *тождество*. Я рассматриваю здесь это отношение как применяемое в самом точном его смысле к постоянным и неизменяющимся объектам, не исследуя природы и основания личного тождества, которому будет отведено впоследствии надлежащее место. Из всех отношений наиболее всеобщим является тождество как свойственное всякому бытию, существование которого обладает какой-либо длительностью.

3. После тождества наиболее всеобщими и широкими по объему являются отношения *пространства* и *времени*, которые суть источники бесконечного числа сравнений, например, таких, как *отдаленное, смежное, навверху, внизу, прежде, после* и т. д.

4. Все объекты, причастные *количеству*, или *числу*, могут быть сравниваемы в данном отношении. Итак, вот еще один очень богатый источник отношений.

5. Когда какие-нибудь два объекта обладают одним и тем же общим *качеством*, то *степени*, в которых они обладают последним, составляют пятый вид отношения. Так, из двух тяжелых объектов один может обладать большим или меньшим весом, чем другой. Два цвета, будучи однородными, тем не менее могут быть различных оттенков и в данном отношении допускают сравнение.

6. Отношение *противоположности* на первый взгляд может показаться исключением из того правила, *что ни одно отношение какого-либо рода не может существовать без некоторой степени сходства*. Но примем во внимание, что никакие две идеи не являются сами по себе противоположными, за исключением идей существования и несуществования, но последние явно сходны, так как обе заключают в себе некоторую идею объекта, хотя вторая исключает объект из всех времен и мест, в которых, как полагают, он не существует.

7. Все остальные объекты, как-то: огонь и вода, тепло и холод — признают противоположными только на основании опыта, исходя из противоположности их *причин* или *действий*. Это отношение причины и действия является седьмым философским отношением и в то же время отношением естественным. Сходство, заключающееся в этом отношении, будет выяснено впоследствии.

Естественно было бы ожидать, что я присоединю к перечисленным отношениям и *различие*. Но я рассматриваю последнее скорее как отрицание отношения, чем как нечто реальное или положительное. Различие бывает двух родов в зависимости от того, противопоставляют ли его тождеству или сходству. Первое называется различием *числа*, второе — различием *рода*...

Мы без труда допускаем, что объект может оставаться тождественным в своей единичности, хотя бы он несколько раз исчезал и [снова] был дан чувствам, и, несмотря на перерыв в восприятии, приписываем ему тождество каждый раз, когда

закключаем, что он давал бы нам неизменное и непрерывное восприятие, если бы мы все время не спускали с него глаз или не отнимали от него рук. Но это заключение, выходящее за пределы впечатлений наших чувств, может быть основано только на связи *причины и действия*: иначе мы не можем быть уверены в том, что объект не сменился другим, как бы похож ни был новый объект на тот, который раньше был дан нашим чувствам. Каждый раз, как мы открываем такое полное сходство, мы рассматриваем, свойственно ли оно вообще такого рода объектам, возможно ли и вероятно ли, чтобы какая-нибудь причина своим действием произвела изменение и сходство [объектов]; в зависимости же от решения, к которому мы приходим относительно таких причин и действий, находится и наше суждение относительно тождества объекта.

...Относительно принципа индивидуации мы можем заметить, что рассмотрение какого-либо одного объекта недостаточно, чтобы дать нам идею тождества. Ведь если бы в суждении *объект тождествен себе самому* идея, выраженная словом *объект*, ничем не отличалась от идеи, выраженной словами *себе самому*, мы в действительности ничего бы не высказали и это суждение не заключало бы в себе сказуемого и подлежащего, каковые, однако, содержатся в данном утверждении. Единичный объект дает нам идею единства, но не тождества.

С другой стороны, и множественность объектов, какими бы сходными мы их ни предположили, никогда не может дать нам этой идеи. Наш ум всегда признает, что один из этих объектов не есть другой, и считает, что они составляют два, три или вообще какое-нибудь определенное число объектов, существующих совершенно раздельно и независимо.

Таким образом, если ни число, ни единство несовместимы с отношением тождества, последнее должно заключаться в чем-то отличном от обоих. Но по правде сказать, на первый взгляд это кажется совершенно невозможным. Между единством и числом не может быть ничего среднего, так же как между существованием и несуществованием. Предположив, что какой-нибудь объект существует, мы должны или предположить, что существует еще другой объект — и в таком случае у нас получится идея числа, или предположить, что его не существует — и в таком случае первый объект останется единством.

Чтобы устранить это затруднение, обратимся к идее времени, или длительности. Я уже отметил, что время, строго говоря, подразумевает последовательность и что мы применяем эту идею к неизменяющимся объектам только в силу фикции нашего воображения, с помощью которой неизменяющийся объект считается причастным изменениям сосуществующих с ним объектов, в частности же наших восприятий. Эта фикция нашего воображения имеет место почти всегда, и благодаря ей находящийся перед нами единичный объект, в котором при рассмотрении его в течение некоторого времени мы не замечаем ни перерыва, ни измене-

ния, может дать нам представление тождества. Ведь, рассматривая два любых момента времени, мы можем делать это различным образом: или рассматривать их в одно и то же мгновение — и в этом случае они дают нам идею числа и сами по себе, и с помощью объекта, который должен быть удвоен, чтобы мы могли мгновенно представить его существующим в эти два различных момента времени; или, с другой стороны, проследивать последовательность времени с помощью такой же последовательности идей и, представив сперва один момент с существующим в нем объектом, вообразить затем изменение во времени без всякого изменения или *перерыва* в объекте — и в таком случае мы получаем идею единства. Итак, у нас есть идея, оказывающаяся чем-то средним между единством и числом или, выражаясь точнее, оказывающаяся и тем и другим сообразно тому, с какой точки зрения мы ее рассматриваем. Идею эту мы называем тождеством. Мы не выразимся правильно, сказав, что объект тождествен самому себе, если не будем подразумевать под этим, что объект, существующий в один момент времени, тождествен самому себе как существующему в другой момент времени. Таким образом, мы проводим различие между идеей, выражаемой словом *объект*, и идеей, выражаемой словами *самому себе*, не прибегая к числу и в то же время не ограничивая себя строгим и абсолютным единством.

Итак, принцип индивидуации есть не что иное, как *неизменяемость* и *непрерывность* какого-нибудь объекта при предположении изменения во времени, с помощью которых наш ум может проследить объект в различные моменты его существования, не делая перерыва в его представлении и не прибегая к образованию идеи множества, или числа...

Приступая к рассмотрению вопроса об источнике той ошибки, того заблуждения, в которые мы впадаем, когда приписываем тождество своим сходным восприятиям, несмотря на перерыв между ними, я должен напомнить одно наблюдение, которое уже было удостоверено и объяснено мной. Ничто так не заставляет нас смешивать одну идею с другой, как некоторое отношение между ними, ассоциирующее их в воображении и заставляющее последнее легко переходить от одной идеи к другой. Но из всех отношений наиболее действительным в данном случае оказывается отношение сходства, ибо оно вызывает ассоциацию не только между идеями, но и между состояниями ума, принуждая нас представлять одну идею при помощи некоторого акта, или же некоторой операции нашего ума, имеющей сходство с той операцией, при помощи которой мы представляем другую идею. Я уже заметил, что это обстоятельство весьма важно; и мы можем установить в качестве общего правила, что все идеи, приводящие ум в одинаковое или сходное состояние, очень легко могут быть смешаны. Наш ум без труда переходит от одной идеи к другой, замечая перемену лишь при крайней внимательности, на которую он, вообще говоря, совсем не способен.

Чтобы применить это общее правило на практике, мы должны прежде всего исследовать состояние нашего ума при рассмотрении любого объекта, сохраняющего полное тождество, а затем найти какой-нибудь другой объект, который мы смешиваем с первым потому, что он вызывает подобное же состояние ума. Сосредоточивая свою мысль на каком-нибудь объекте и предполагая, что он остается некоторое время тождественным, мы, очевидно, считаем, что изменение [его] происходит только во времени, и не стараемся образовать новый образ или новую идею этого объекта. Способности нашего ума как бы предаются отдыху и действуют лишь постольку, поскольку это нужно для того, чтобы продлить ту идею, которой мы уже обладаем и которая продолжает существовать без изменения, без перерыва. Переход от одного момента к другому едва заметен для нас и не отмечен каким-нибудь новым восприятием, или же новой идеей, для представления которой могло бы потребоваться иное направление нашей душевной деятельности.

Но какие объекты, кроме тождественных, способны в тот момент, когда мы рассматриваем их, привести ум в такое же состояние и заставить воображение так же без всякого перерыва переходить от одной идеи к другой? Вопрос этот чрезвычайно важен. Ибо, если мы найдем подобные объекты, мы, конечно, можем заключить на основании вышеизложенного правила, что они естественно смешиваются с тождественными объектами и принимаются за таковые почти во всех наших рассуждениях. Но, несмотря на всю свою важность, вопрос этот не так уж труден и не вызывает особых сомнений. Ибо я тотчас же могу ответить, что ум приводится в такое состояние под влиянием последовательности соотносительных объектов, причем ход воображения бывает таким же плавным и непрерывным тогда, когда оно рассматривает эту последовательность, как и тогда, когда оно представляет один неизменяющийся объект. Сама природа и сущность отношения состоят в том, чтобы устанавливать взаимосвязь наших идей и облегчать при появлении одной идеи переход к идее соотносительной. Поэтому переход от какой-либо идеи к соотносительной [с ней] так плавно и легко, что производит мало изменений в уме и кажется похожим на продолжение прежнего акта; а так как продолжение прежнего акта является следствием непрерывного рассмотрения того же объекта, то мы и приписываем на этом основании тождество всякой последовательности соотносительных объектов. Мысль так же легко скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством.

Впоследствии мы увидим много примеров этой тенденции приписывать *тождество различным* объектам, которую вызывает отношение, но пока мы ограничимся рассматриваемым предметом. Опыт учит нас следующему: почти все впечатления наших чувств обладают таким *постоянством*, что перерыв их не произво-

дит в них перемены и не мешает им сохранять при новом появлении прежний вид и прежнее положение. Я рассматриваю мебель в своей комнате, затем закрываю глаза, снова открываю их и нахожу, что новые восприятия вполне сходны с теми, которые раньше поражали мои чувства. Сходство это наблюдается нами на тысячах примеров и, естественно, ставит наши идеи этих прерывистых восприятий в теснейшее отношение друг к другу, заставляя наш ум легко переходить от одной из них к другой. Но когда воображение легко переходит или пробегает ряд идей различных и прерывистых восприятий, состояние нашего ума бывает почти одинаково с тем, когда мы рассматриваем одно постоянное и неизменное восприятие. Поэтому очень естественно, что мы смешиваем одно состояние с другим.

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

Но что же вызывает в нас такую сильную склонность приписывать тождество этим сменяющим друг друга восприятиям и предполагать, что мы обладаем неизменным и непрерывным существованием в течение всей своей жизни? Прежде чем ответить на этот вопрос, мы должны провести различие между тождеством личности, поскольку оно касается нашего мышления или воображения, и тождеством личности, поскольку оно касается наших аффектов или нашего отношения к самим себе. В настоящее время предметом нашего рассмотрения является первое; чтобы в совершенстве объяснить его, мы должны очень глубоко вникнуть в дело и выяснить то тождество, которое мы приписываем растениям и животным, так как между ним и тождеством *я*, или *личности*, существует значительная аналогия.

Мы можем составить себе отчетливую идею объекта, существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изме-

нении времени, и эту идею мы называем идеей *тождества*, или *одинаковости*. У нас есть также отчетливая идея нескольких различных объектов, следующих друг за другом и связанных тесным отношением; а это при точном рассмотрении дает нам такое же полное представление о *различии*, как если бы между указанными объектами не было никакого отношения. Но хотя эти две идеи тождества и последовательности соотносительных объектов сами по себе совершенно раздельны и даже противоположны друг другу, однако несомненно, что в своем обыденном мышлении мы обычно смешиваем их. Тот акт нашего воображения, при помощи которого мы рассматриваем непрерывный и неизменяющийся объект, и тот, при помощи которого мы созерцаем последовательность соотносительных объектов, переживаются нами почти одинаково, и во втором случае требуется не больше усилий мысли по сравнению с первым. Отношение облегчает нашему уму переход от одного объекта к другому и делает этот переход столь же легким, как если бы ум созерцал один непрерывный объект. Это сходство и является причиной смешения и ошибки, заставляя нас заменять представление соотносительных объектов представлением тождества. Если даже в данную минуту мы рассматриваем последовательность соотносительных объектов как нечто изменчивое и прерывистое, то в следующее мгновение мы, несомненно, припишем ей полное тождество и будем рассматривать ее как нечто неизменное и непрерывное. В силу вышеупомянутого сходства наша склонность к этой ошибке так сильна, что мы впадаем в нее прежде, чем успеваем ее заметить, и хотя мы постоянно поправляем себя при помощи размышления и возвращаемся к более точному методу мышления, однако не можем ни долго придерживаться своего философского взгляда, ни искоренить из своего воображения упомянутую склонность. Последнее средство, остающееся у нас, состоит в том, чтобы поддаться ей и смело утверждать, что различные соотносительные объекты в действительности тождественны, как бы прерывисты или изменчивы они ни были. А для того чтобы оправдать в своих глазах эту нелепость, мы часто придумываем какой-нибудь новый и непредставимый принцип, соединяющий объекты и препятствующий их перерыву или изменению. Так, с целью устранить перерыв мы воображаем непрерывное существование наших чувственных восприятий, а для того, чтобы скрыть изменения, прибегаем к идее *души*, *я* и *субстанции*. Следует далее заметить, что когда мы даже не образуем подобной фикции, наша склонность к смешению тождества и отношения так велика, что мы готовы воображать кроме отношения между частями еще нечто неизвестное и таинственное, связывающее последние; так, по моему мнению, обстоит дело с тем тождеством, которое мы приписываем растениям и животным. Если же мы и не делаем этого, то тем не менее чувствуем сильную склонность к смешению указанных идей, хотя и оказываемся не в состоянии вполне удовлетворить себя в данном отноше-

нии и не находим ничего неизменного и непрерывного, что оправдывало бы нашу идею тождества.

Итак, полемика относительно тождества не простой спор о словах. Ведь когда мы ошибочно приписываем тождество изменчивым или прерывистым объектам, то наша ошибка не ограничивается одним способом выражения: мы обычно присоединяем сюда фикцию чего-то неизменного и непрерывного, чего-то таинственного и необъяснимого или по крайней мере чувствуем склонность к подобным фикциям. Наша гипотеза будет доказана настолько, чтобы удовлетворить всякого серьезного исследователя, если мы покажем на основании ежедневного опыта и наблюдения, что объектами, которые сами по себе изменчивы и прерывисты, но считаются тем не менее тождественными, бывают лишь объекты, состоящие из последовательности частей, связанных друг с другом посредством сходства, смежности и причинности. Так как подобная последовательность отвечает, очевидно, нашему представлению о различии, то мы лишь по ошибке можем приписывать ей тождество; а так как отношение частей, вводящее нас в заблуждение, в действительности не что иное, как качество, порождающее ассоциацию идей и легкий переход воображения от одной идеи к другим, то, следовательно, данная ошибка может возникнуть лишь в силу сходства, существующего между описанным актом нашего ума и тем, при помощи которого мы рассматриваем единый непрерывный объект. Итак, нашей главной задачей должно быть доказательство того, что все объекты, которым мы приписываем тождество, не наблюдая в них неизменности и непрерывности, состоят из последовательности соотносительных объектов.

Предположим для этой цели, что перед нами налицо некоторая масса материи, масса, части которой смежны и связаны друг с другом; очевидно, что раз все части этой массы остаются непрерывно и неизменно тождественными, то мы должны приписать ей полное тождество, какое бы движение или перемену места мы ни наблюдали в целом или в любой его части. Но предположим, что к этой массе будет прибавлена или же от нее будет убавлена очень *малая*, или *незначительная*, часть материи: строго говоря, это безусловно нарушит тождество целого; однако, редко придерживаясь такой точности в своем мышлении, мы обычно не колеблясь признаем тождественную массу, в которой находим такое незначительное изменение. Переход мысли от объекта, еще не подвергавшегося изменению, к объекту, уже претерпевшему изменение, совершается так беспрепятственно и легко, что мы едва замечаем его и бываем склонны воображать, будто продолжаем непрерывно рассматривать один и тот же объект.

Этот опыт связан с одним весьма замечательным обстоятельством, а именно хотя изменение любой значительной части массы нарушает тождество целого, однако измерять величину этой части надо не абсолютно, а *пропорционально* целому. Прибавление или убавление горы оказалось бы недостаточным для того, чтобы

произвести изменение в планете, тогда как тождество некоторых тел могло бы быть нарушено прибавлением или убавлением всего нескольких дюймов. Объяснить это можно только посредством того соображения, что объекты действуют на ум, нарушая или прерывая непрерывность его актов, не пропорционально своей действительной величине, а в зависимости от своих взаимных пропорций. Если же объект в силу такого перерыва перестает казаться тождественным, то, значит, непрерывное течение мысли и составляет это тождество.

В подтверждение этого можно привести еще одно явление. Изменение значительной части какого-нибудь тела нарушает его тождество; но замечательно, что, когда это изменение происходит *постепенно* и *незаметно*, мы менее склонны приписывать ему такое действие. Причина этого явления, очевидно, может быть лишь такова: следя за последовательными изменениями тела, наш ум чувствует, что ему легко переходить от рассмотрения состояния тела в один момент к рассмотрению его состояния в другой момент, и совсем не сознает перерыва в своих актах. В силу непрерывности своего восприятия ум приписывает непрерывное существование и тождество самому объекту.

Но какие бы предосторожности мы ни соблюдали, стараясь вводить изменения постепенно и делать их пропорциональными целому, очевидно, что, когда они становятся наконец значительными, мы уже не решаемся приписывать тождество столь различным объектам. Существует, однако, еще один искусственный прием, с помощью которого мы можем заставить воображение продвинуться на шаг дальше: для этого надо поставить части в известное отношение друг к другу и скомбинировать их применительно к какой-нибудь *общей цели*, общему назначению. Корабль, значительная часть которого подвергалась изменениям из-за частого ремонта, тем не менее считается тождественным, и отличие материала, из которого он теперь состоит, от прежнего не мешает нам приписывать ему тождество. Общая цель, к которой приурочены части, при всех изменениях остается одинаковой и позволяет воображению легко переходить от одного состояния объекта к другому.

Этот результат станет еще заметнее, если к *общему назначению* частей прибавить их *гармоническое сочетание* (sympathy) и предположить, что во всех своих действиях и операциях они находятся во взаимном отношении причины и действия. Так обстоит дело со всеми животными и растениями, составные части которых не только приурочены к одной общей цели, но и находятся во взаимной зависимости, взаимной связи. Действие столь тесного отношения между ними таково, что хотя, как всякий согласится, по прошествии нескольких очень немногих лет и растения, и животные изменяются *полностью*, однако мы все же приписываем им тождество, несмотря на то что их форма, размеры и вещество совершенно меняются. Дуб вырастает из маленького растения в большое дерево, но остается все тем же

дубом, хотя ни одна его материальная частица, ни одна форма его частей не остаются тождественными. Ребенок становится мужчиной и то полнеет, то худеет, не утрачивая своего тождества.

Можно упомянуть еще два следующих явления, замечательных в своем роде. Первое из них таково: хотя мы обычно можем довольно точно отличить нумерическое тождество от родового, однако нам часто случается смешивать их и пользоваться одним вместо другого в своем мышлении, в своих рассуждениях. Так, слыша часто прерывающийся и опять возобновляющийся шум, человек говорит, что это один и тот же шум, хотя очевидно, что слышимые им звуки лишь по роду тождественны или сходны, а численно тождественной является лишь порождающая их причина. Точно так же можно сказать, не греша против общепринятого способа выражения, что такая-то церковь, сооруженная сперва из кирпича, пришла в ветхость и была вновь построена приходом из камня в соответствии с современным архитектурным стилем. В этом случае ни форма, ни материал не остаются тождественными, а между обоими объектами нет ничего общего, кроме их отношения к прихожанам, тем не менее одного этого достаточно, чтобы мы назвали указанные объекты тождественными. Нужно, однако, заметить, что в подобных случаях первый объект некоторым образом уничтожается, прежде чем второй начинает существовать, в силу чего идея различия и множественности совсем не приходит нам на ум, а потому мы с меньшими колебаниями признаем эти объекты тождественными.

Во-вторых, легко заметить, что хотя для сохранения тождества в последовательности соотносительных объектов до некоторой степени требуется, чтобы изменение частей этой последовательности было невнезапным и неполным, однако в тех случаях, когда объекты по природе своей изменчивы и непостоянны, мы допускаем более внезапный переход, чем тот, который вообще был бы согласуем с отношением тождества. Так, в силу самой природы реки части последней подвижны и изменчивы, и, несмотря на то что они совершенно меняются менее чем за сутки, река все же остается тождественной в течение нескольких веков. Все, что свойственно какой-нибудь вещи и существенно для нее, мы всегда до некоторой степени ожидаем, а все, что мы ожидаем, производит на нас меньшее впечатление и кажется нам менее важным, чем необычное и исключительное. Значительная, но ожидаемая перемена в действительности представляется воображению меньшей, чем самое маленькое, но необычное изменение; меньше нарушая непрерывное течение мысли, первая перемена меньше способствует уничтожению тождества.

Теперь мы переходим к выяснению природы *личного тождества*, вопроса, приобретшего такое большое значение в философии, а за последнее время занимавшего по преимуществу Англию, где все наиболее туманные научные проблемы изучаются с особым рвением и вниманием. Очевидно, что и в данном случае нужно

продолжать пользоваться тем самым методом рассуждения, при помощи которого мы так удачно объяснили тождество растений, животных, кораблей, домов и вообще всех сложных, изменчивых произведений как искусства, так и природы. Тождество, приписываемое нами человеческому уму, фиктивно и однородно с тем, которое мы приписываем растениям и животным; стало быть, и по происхождению оно не может быть иным, но должно порождаться сходным актом воображения, производимым по отношению к сходным же объектам.

Но если этот аргумент, на мой взгляд, впрочем вполне доказательный, не убедит читателя, то пусть последний примет во внимание следующее рассуждение, еще ближе и непосредственнее касающееся сути дела. Очевидно, что, каким бы совершенным мы ни воображали тождество, приписываемое нами человеческому уму, оно не способно слить несколько различных восприятий в одно и заставить их утратить существенные для них черты раздельности и различия. Далее, верно и то, что каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное существование, отличное, отличимое и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или следующего за ним. Но так как, несмотря на это различие и эту отделимость, мы тем не менее предполагаем, что весь ход восприятий объединяется посредством некоторого тождества, то по поводу этого отношения тождества, естественно, возникает следующий вопрос: есть ли оно нечто реально объединяющее наши отдельные восприятия или же нечто лишь ассоциирующее их идеи в воображении, т. е., иными словами, когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот вопрос, если вспомним то, что уже было обстоятельно доказано нами, а именно в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами и даже связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Ибо отсюда с очевидностью следует, что тождество не есть нечто реальное, принадлежащее этим различным восприятиям и объединяющее их, но что оно лишь качество, которое мы приписываем восприятиям, в силу того что, наблюдая их идеи, находим последние связанными в воображении. Но единственными качествами, которые могут придать идеям связь в воображении, являются три вышеупомянутых отношения. Они играют роль объединяющих принципов в мире идей; без них же каждый отдельный объект может быть выделен умом, может быть рассматриваем отдельно и кажется имеющим столь же мало связи с любым другим объектом, как если бы их разъединяло самое большое различие, самое большое расстояние. Следовательно, тождество зависит от одного из трех отношений: сходства, смежности и причинности; а так как сама сущность этих отношений состоит в порождении легкого перехода от одной идеи к другой, то отсюда следует, что наши представления

о личном тождестве целиком порождаются беспрепятственным и непрерывным продвижением мысли вдоль ряда связанных друг с другом идей, что соответствует вышеобъясненным принципам.

Юм Д. Трактат о человеческой природе
// Сочинения. В 2 т. М., 1965. Т. 1.
С. 102—104, 169—170, 310—312, 313—
315, 367—375

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

1. *Тождество* причины с собой в ее действии — это снятие ее мощи и отрицательности и потому безразличное к различиям формы единство, *содержание*. — Вот почему содержание лишь в себе соотнесено с формой, в данном случае — с причинностью. Тем самым они положены как *разные*, и форма по отношению к содержанию есть лишь непосредственно действительная форма, *случайная* причинность.

Далее, содержание, взятое таким образом как нечто определенное, — это разное содержание в самом себе; и причина, а тем самым и действие определены по своему содержанию. — Так как рефлексированность есть здесь также непосредственная действительность, то содержание есть *действительная*, но *конечная субстанция*.

Таково теперь отношение причинности в своей реальности и конечности. Как формальное оно бесконечное отношение абсолютной мощи, содержанием которой служит чистое обнаружение себя или необходимость. Напротив, как конечная причинность оно имеет то или иное *данное* содержание и развивается как внешнее различие в тождественном, которое в своих определениях есть одна и та же субстанция.

Благодаря такому *тождеству содержания* эта причинность есть *аналитическое* положение. *Одна и та же вещь* выступает в одном случае как причина, а в другом — как действие, там — как собственная ее устойчивость, здесь — как положенность или определение в чем-то ином. Так как эти определения формы суть *внешняя* рефлексия, то, когда определяют то или иное явление как действие и восходят от него к его причине, для того чтобы постичь и объяснить его, это *по существу дела* — тавтологическое рассмотрение, осуществляемое *субъективным* рассудком; дважды повторяется лишь одно и то же содержание; в причине не имеется ничего, чего нет в действии. — Например, дождь — причина сырости, которая есть его действие; «дождь дает влагу», это — аналитическое предложение; та же вода, которая составляет дождь, и есть влага; как дождь эта вода имеется в форме отдельной вещи, а как сырость или влажность она прилагательное, нечто положенное, которое, как предполагают, уже не имеет своей устойчивости в самом себе; и то и другое определение одинаково внешне воде. — Подобным же образом причина вот *этого цвета* —

нечто окрашивающее, *пигмент*, который есть одна и та же действительность, выступающая в одном случае во внешней ей форме чего-то действующего, т. е. как внешне связанная с отличным от нее действующим, а во втором случае — в столь же внешнем для нее определении действия. — Причина того или иного *поступка* — внутреннее убеждение действующего субъекта, которая как внешнее наличное бытие, приобретаемое этим убеждением благодаря действию, есть то же содержание и та же ценность. Если *движение* какого-либо тела рассматривается как действие, то причина его — некоторая *толкающая* сила; но и до и после толчка имеется одно и то же количество движения, одно и то же существование, содержавшееся в толкающем теле и сообщенное им толкаемому телу; и сколько оно сообщает, столько же оно само и теряет.

Причина, например живописец или толкающее тело, имеет, правда, *еще и другое* содержание: живописец — помимо красок и их формы, соединяющей краски для [создания] картины, а толкающее тело — помимо движения определенной силы и определенного направления. Но это другое содержание — случайный придаток, не касающийся причины; какие бы другие качества живописец ни имел независимо от того, что он живописец данной картины, это не входит в картину; лишь те из его свойств, которые представлены в *действии*, присущи ему *как причине*; по остальным же своим свойствам он не причина. Точно так же, если ли толкающее тело камень или дерево, зеленое ли оно, желтое и т. п., это не входит в его толчок, и в этом смысле оно не причина.

По поводу *этой тавтологичности* отношения причинности следует отметить, что оно не кажется содержащим тавтологию в тех случаях, когда указываются не ближайшие, а *отдаленные причины* действия. Изменение формы, претерпеваемое лежащей в основании вещью в этом прохождении через многие промежуточные звенья, скрывает тождество, сохраняющееся при этой самой вещью. В то же время в этом умножении причин, вклинивающихся между ней и последним действием, она связывается с другими вещами и обстоятельствами, так что не то первое, которое объявляется причиной, а лишь все эти многие причины, *вместе взятые*, содержат полное действие. — Так, например, если для человека сложились такие обстоятельства, при которых развился его талант вследствие того, что он потерял своего отца, убитого пулей в сражении, то можно указать на этот выстрел (или, если идти еще дальше назад, на войну или на причину войны и т. д. до бесконечности) как на причину искусства этого человека. Но ясно, что, например, не этот выстрел сам по себе есть причина, а причиной служит лишь сочетание его с другими действующими определениями. Или, вернее, выстрел этот вообще не причина, а лишь отдельный *момент*, относящийся к *обстоятельствам возможности* [действия].

Затем следует главным образом обратить еще внимание на *неуместное применение* отношения причинности к *отношениям* [в сфере] *физико-органической и духовной жизни*. То, что называется

причиной, оказывается здесь, конечно, имеющим другое содержание, чем действие, *но это потому*, что то, что действует на живое, определяется, изменяется и преобразуется этим живым самостоятельно, *ибо живое не дает причине вызвать ее действие*, т. е. снимает ее как причину. Так, недозволительно говорить, что пища есть *причина* крови или что такие-то кушанья или холод, сырость — *причины* лихорадки и т. п.; так же недопустимо указывать на климат Ионии как на *причину* творений Гомера или на честолюбие Цезаря как на *причину* падения республиканского строя в Риме. Вообще в *истории* действуют и определяют друг друга духовные массы и индивиды; природе же духа еще в более высоком смысле, чем характеру живого вообще, свойственно скорее *не принимать в себя другого первоначального*, иначе говоря, не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и преобразовывать ее.— Но такого рода отношения принадлежат *идее* и должны быть рассмотрены лишь при анализе ее.— Здесь же можно еще отметить, что, поскольку допускается отношение причины и действия хотя бы и не в собственном смысле, действие не может быть *больше*, чем причина, ибо действие есть не более как обнаружение себя причины. В истории стало обычным остроумное изречение, что *из малых причин* происходят *большие действия*, и поэтому для объяснения значительного и серьезного события приводят какой-нибудь *анекдот* как первую причину. Такая так называемая причина должна рассматриваться лишь как *повод*, лишь как *внешнее возбуждение*, в котором *внутренний дух* события мог бы и не нуждаться или вместо которого он мог бы воспользоваться бесчисленным множеством других поводов, чтобы начать с них в явлении, пробить себе путь и обнаружить себя. Скорее наоборот, *только самим этим внутренним духом события* нечто само по себе мелкое и случайное было *определено* как его повод. Эта *живопись* истории *в стиле арабесок*, создающая из тонкого стебля большой образ, есть поэтому хотя и остроумная, но в высшей степени поверхностная трактовка. Правда, в этом возникновении великого из малого имеет место вообще переворачивание внешнего, совершаемое духом, но именно поэтому внешнее не есть *причина внутри духа*, иначе говоря, само это переворачивание снимает отношение причинности.

Гегель. Наука логики. М., 1971. Т. 2.
С. 210—214

И. В. ГЕТЕ

При рассмотрении явлений природы возникают два требования: в совершенстве познакомиться с самими явлениями и путем раздумий овладеть ими. К совершенству ведет порядок, порядок требует метода, а метод облегчает представления. Если мы можем охватить взглядом объект во всех его деталях, правильно понять и мысленно его воспроизвести, то мы имеем право сказать, что

рассматриваем его в собственном и в более высоком смысле, что он нам принадлежит, что мы приобретаем некое господство над ним. И так частное всегда ведет нас к общему, общее — к частному. Оба взаимодействуют при любом рассмотрении, при любом изложении.

Здесь следует предпослать некоторые общие положения.

Двойственность явления как противоположность:

Мы и предметы,
Свет и тьма,
Тело и душа,
Две души,
Дух и материя,
Бог и мир,
Мысль и протяженность,

Идеальное и реальное,
Чувственность и рассудок,
Фантазия и разум,
Бытие и стремление,
Две половины тела,
Правое и левое.

Дыхание.

Физический опыт:

Магнит.

Гёте И. В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 123

Ф. НИЦШЕ

— Как же может что бы то ни было возникать из своей противоположности? Например, истина из заблуждения? Или воля к истине из воли к обману? Или самоотверженный поступок из корыстолюбия? Или чистое солнцевидное созерцание мудреца из алчности? Нет, подобное невозможно, а кто мечтает о таком, тот глупец, дурак, еще похлеще того, — все отмеченное высшей ценностью обладает иным, собственным истоком, — ничего такого не вывести из нашего преходящего, полного соблазнов и вводящего в обман мира, из этого клубка иллюзий и алканий! Нет, источник всего такого — лоно бытия, непреходящее, сокрытый бог, «вещь в себе»: тут основа, а не где-нибудь!..

Такой способ рассуждения — типичный предрассудок: по нему распознаешь метафизиков всех времен; подобное оценивание стоит за любыми их логическими процедурами; на основе такой своей «веры» они пытаются достичь «знания», того, что напоследок торжественно провозглашают «истиной». Главная статья веры метафизиков — *противоположность ценностей*. И самым осторожным из числа их не приходило в голову, что уже на самом пороге пора засомневаться, что здесь самое для этого время; им это не приходит в голову, даже если поклялись себе: *de omnibus dubitandum**. Можно по праву сомневаться — во-первых, в том, есть ли вообще противоположности, и, во-вторых, в том, не являют-

* — подвергать все сомнению (лат.).

ся ли поверхностными «популярные» оценки и ценностные противоположения, на каких поставили свою печать метафизики, не являются ли они сугубо предварительными точками зрения, да к тому же взглядами под углом — снизу вверх, — «лягушачьими» перспективами, чтобы позаимствовать у живописцев хорошо известное им выражение? При всей ценности истинного, правдивого, самоотверженного кто знает, не следует ли приписывать более высокую для жизни, более принципиальную ценность иллюзии воле к обману, своекорыстию, алчности? И, кто знает, не может ли быть так, что сама ценность благих и почтенных вещей объясняется их родством, их соблазнительной сцепкой, связью, пожалуй, даже единосущностью их с дурными, мнимо противоположными им вещами. Кто знает!.. А кто готов побеспокоиться о таких рискованных предположениях! Надо дожидаться, пока не явится новое поколение философов — со вкусом иным, чем прежде, с иными, обратными наклонностями, философов опасных «быть-можностей» во всех отношениях... Говоря же вполне серьезно: вижу — такие философы уже на подходе.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 124—125

Н. А. БЕРДЯЕВ

Невозможно отрицать самого факта развития, и его признание совсем не означает признания эволюционной теории, как она выражалась в эволюционных теориях второй половины XIX века. Жизнь мира есть прежде всего движение, изменение положения в пространстве и времени. И поразительно, что развитие так поздно было замечено человеческим сознанием. Хотя нужно сказать, что уже в греческой мысли были зачатки учения о развитии. Для Гераклита все было потоком изменения, все текло. Но преобладал статический онтологизм Парменида и Платона. Учение Аристотеля о потенции и акте может быть истолковано как попытка объяснения происходящего в мире изменения. Великие идеалисты начала XIX века, Шеллинг, Гегель и другие, учили о развитии, но не в натуралистической форме, для них то было развитие духа.

Натуралистический же эволюционизм имел своим истоком биологические науки. И это понятно, потому что развивается прежде всего жизнь. Жизнь всегда имеет тенденцию или к возрастанию и развитию, или к разложению и смерти. Все живое развивается. В мире нет неподвижности, все меняется и развивается. Но есть и сила инерции, сопротивление всякому изменению, вражда ко всякой новизне. Жизнь в мире организуется и развивается к высшим формам. Иррациональная стихия есть источник организуемой жизни, но она и сопротивляется окончательной рационализации. Человеческой жизни свойственно не только развитие, возникновение раньше не бывшего, но и окосте-

нение, минерализация. Два полярных начала борются в жизни. Отношение к изменению, происходящему в мире, должно быть двойственно. Жизнь есть изменение, и жизни нет без новизны. Но изменение может быть изменой. Реализация человеческой личности предполагает изменение и новизну, но предполагает и неизменное, без чего нет личности. В развитии личности человек должен быть верен себе, не изменять себе, сохранять свое лицо, предназначенное для вечности. В жизни необходимо сочетание изменения к новизне с верностью.

Я говорил уже, что признание основного факта развития в жизни совсем не требует эволюционной теории в духе Дарвина, Спенсера и Геккеля. Такого рода эволюционизм устарел и научно и философски. Эволюционизм XIX века был формой натуралистического детерминизма и никогда не мог объяснить источников эволюции. Он говорил о последствиях эволюции, о формах изменения, но не об источниках и причинах. Для эволюционизма XIX века не существует субъекта развития, внутреннего фактора развития. Эволюционизм, в сущности, консервативная теория и отрицает творчество в мире, признает лишь перераспределение частей мира. Изменение происходит от толчков извне, и никогда не улавливается изменение, происходящее изнутри, из внутренней активности, из свободы. Идут в бесконечность внешнего, внешних толчков, никогда не достигается внутреннее, нет никакого ядра, обладающего творческой энергией. Но подлинное развитие, которое внешне улавливает эволюционная теория, есть результат внутреннего творческого процесса. Эволюция есть лишь выражение по горизонтали, по плоскости творческих актов, совершающихся по вертикали, в глубине.

Диалектический материализм в той форме, которую он прошел в Советской России, пытался внести коррективы в эволюционную теорию и признать самодвижение изнутри. Таким образом, материя наделялась качествами духа — творческой активностью, свободой, разумом. При этом происходит насилие над терминологией. Требуется радикальной переоценки натуралистический детерминизм. Не существует законов природы, которые, как тираны, господствуют над миром и человеком. Существует лишь направление действия сил, которые при данном соотношении действуют однообразно по результатам. Изменение направления сил может изменить закономерность. В первооснове этих сил лежит духовное начало, нумен. Материальный мир есть экстериоризация и объективация духовных начал, процесс затвердения, сковывания. Можно было бы сказать, что законы лишь привычки действия сил и часто дурные привычки. Вторжение новых духовных сил может изменить результат закономерной необходимости, внести творческую новизну.

Гегелевское учение о диалектическом развитии гораздо глубже эволюционного учения второй половины XIX века и не носит натуралистического характера. Это диалектическое развитие духа, которое происходит по тройственной схеме тезиса, антитезиса

и синтеза. Развитие определяется внутренним противоречием, которое требует разрешения. Боль отрицания играет огромную роль в гегелевской диалектике. Диалектика, динамизм определяются тем, что есть **другое**, и это очень глубоко. Для гладкой эволюционной теории другого нет и потому нет настоящего динамизма. Гегелевский монизм, утверждающий единство бытия и небытия, тождество противоположностей, в отличие от монизма Спинозы, динамичен. В гегелевской философии готовились взрывчатые вещества, несмотря на то что сам Гегель был консерватором в политике. Ошибка была в том, что он верил в имманентное разрешение диалектики противоречий. Между тем как диалектика противоречий требует трансцендентного. Имманентизм притупляет остроту диалектических противоречий. Гладкая натуралистическая эволюционная теория никаких противоречий не признает. Диалектическое развитие через противоречие заключает в себе большую истину, в нем совершается исторический путь и судьба человека.

Но свобода у Гегеля есть не причина развития, а результат развития. Свобода есть порождение необходимости, созданная необходимость. Гегелевское учение о диалектическом развитии есть все-таки детерминизм, но детерминизм не натуралистический, а логический. Становление есть логически необходимый, неотвратимый результат соотношения бытия и небытия. Киркегард хотел освободиться от детерминизма, и для него все новое происходит через скачок. Но это и значит, что все новое происходит из свободы и через свободу. Эволюция, как бы мы ее ни понимали, есть всегда объективация, и потому она отличается от творчества. Заглавие книги Бергсона «L'évolution créatrice» * спорно и свидетельствует о натуралистических элементах его метафизики. Творчество принадлежит царству свободы, эволюция же принадлежит царству необходимости. Я говорил уже, что старый эволюционизм принужден отрицать возможность творческой новизны, он закован в имманентный круг космических сил.

Возникновение новизны, небывшего есть величайшая тайна мировой жизни. Не только замкнутый круг природы, но и более глубокий замкнутый круг бытия не может допустить и объяснить возникновения новизны. Тайна возникновения новизны связана с тайной свободы, невыводимой из бытия. Творческий акт свободы есть прорыв в природном феноменальном мире, он идет из нуменального мира. Творческий акт свободы не есть результат развития, развитие есть результат творческого акта свободы, которая объективируется. Эта тайна приоткрывается через движение в глубину, в глубину бездонную, а не через движение вовне, как в эволюционной теории. Падшесть объективированного мира, в котором царит необходимость и рок, определилась направлением свободы в глубине, разрывом богочеловечности, и подъем совершается через восстановление богочеловеческой связи. Твар-

* «Творческая эволюция».

ный мир есть мир возможностей, это не готовый, законченный, статический мир, в нем должен продолжаться творческий процесс и должен продолжаться через человека. Все возможности должны раскрыться, реализоваться. Поэтому творческое развитие в мире нужно понимать как восьмой день творения. Миротворение есть не только процесс, идущий от человека к Богу. Бог требует творческой новизны от человека, ждет дел человеческой свободы.

Процесс развития должен быть применен и к истории религии и истории христианства. Невозможно понимать христианство статически. Как уже было сказано, существуют эпохи откровения, существуют зоны мировой истории. Существует одухотворение в восприятии откровения, существует его очеловечение в смысле высшей человечности, которая и есть богочеловечность. Развитие в христианстве было двойственно: оно было и улучшением, обогащением, творчеством — появилась подлинная новизна, — и ухудшением, искажением, приспособлением к среднему человеческому уровню, изменой истокам, уходом от изначального. И нужно уметь различать. Кардинал Ньюман и Вл. Соловьев признавали возможность развития догматов, раскрытие еще недостаточно раскрытого. Но они недостаточно это признавали, не сделали отсюда радикальных выводов. Развитие христианства в мире есть сложный богочеловеческий процесс, и он должен быть понят в свете богочеловечности. Все в более новом и сильном свете должны быть поняты истоки откровения. Изменение сознания, разворачивание человечности, усложнение и утончение души ведут к тому, что новый свет проливается на религиозную истину, т. е. это значит, что откровение, которое исходит от вечной Истины, не дано статически в окончательной завершенности и имеет внутреннюю историю.

С этим связан вопрос о модернистских течениях в христианском сознании XIX и XX веков. Самое слово «модернизм» имеет тот недостаток, что производит впечатление подчинения вечного временному. Между тем как речь идет о том, чтобы освободить от притязаний власти временно-исторического и возрастая к вечному. То, что выдавалось за вечное в религиозной жизни, слишком часто бывало властью временного, т. е. недостаточной духовностью. Поэтому я предпочитаю употребить не слово «модернизм», а слово «пневматизм»²². Правда модернизма заключается в том, что происходят изменения в человеческой среде и человеческом сознании и, в зависимости от этих изменений, меняется и восприятие откровения, преодолевается тяжесть исторических наслоений, подготавливается возможность новых откровений или, вернее, одного откровения — завершительного откровения Духа.

Модернистские течения особенно заняты были отношением христианства к страшно возросшим научным знаниям и к изменениям в социальной жизни. Эти течения не доходили до глубины, но они были полезны, как очистительный и подготовительный процесс. Вера человека должна пройти через критику, через бо-

рения духа, и тогда только она приобретает высшую ценность. Человек проходит через сомнения, через раздвоение, через страдание, и, только преодолев все, он духовно закаляется и готов для высшей ступени духовности. Достоевский любил говорить, что вера его прошла через горнило сомнений, которых не знали поверхностные безбожники. То, что происходит в человеке и с человеком в истории, имеет огромное значение для полноты богочеловеческой истины. Мир меняется в зависимости от того, откуда на него смотрят, из какого возраста, среды, класса, конфессии и пр. И меняется не только взгляд на мир, меняется и взгляд на то, что открывается из мира иного, высшего. Все меняется в зависимости от человеческой высоты или человеческой низости, от творческого развития человека или от низкого уровня человека и его падения. Истину откровения хотели стабилизировать в соответствии со средненормальным сознанием человека, которое отождествили с вечной человеческой природой. И истина откровения предстала в статически-окаменевшем виде. Был наложен запрет на творчество, не хотели, боялись признать творческую природу человека и возможность нового. Дурное новое все равно происходило, но была пресечена возможность хорошего нового. На этой почве совершилось окостенение христианства, омертвление и угашение духа. Но сказано: Истина духа не угашается. То, что не идет вперед, не развивается к новизне Царства Божьего, то идет назад и превращается в минерал. Истина есть путь и жизнь, а не объектный предмет.

История европейской души была очень динамична, и в ней происходили большие изменения. Совсем не та уже душа стоит ныне перед христианством, какая стояла перед христианством средних веков или первохристианством, совсем иная чувствительность в ней раскрылась. Много нового раскрылось в человеческой душе у Петрарки, у Руссо, в начале XIX века у романтиков, в конце XIX века у Достоевского, Киркегарда, Ницше, Ибсена, символистов, в начале XX века в поколении коммунистов. Нельзя не считаться с опытом, который раскрывается в наиболее показательных умственных течениях нашей эпохи. Таковы Гейдеггер и экзистенциальная философия, Фрейд и психоанализ, К. Барт и диалектическая теология, Гуссерль и феноменология, расизм и тоталитаризм, марксизм и коммунизм. Властителями душ, оказывающими наибольшее влияние, являются Ницше, Маркс, Киркегард. На новую проблематику, на новое беспокойство не могут дать ответа старые христианские катехизисы. В первые века христианства учителя Церкви давали ответы на темы, поставленные ересями того времени. Наша эпоха не знает ересей, подобных старым ересям. Но возникают ереси совсем иного стиля, которые не создаются пребывающими внутри христианской догматики, и они требуют христианского ответа. Этого ответа не могут дать омертвевшие формы исторического христианства. Такова тема о творческом дерзновении человека, о совершенно новых формах зла, не поддающихся разрешению старой нормативной морали,

о притяжении бездны небытия, о небывалой свободе, которой не знали прежние века, о переходе свободы в рабство, о тайне личности и ее разрушении, о совершенном обществе на земле и о его соблазнах, и многие другие формы человеческого самоутверждения и гордыни стали иными и более жуткими, чем в прошлом.

Словом, очень изменилась человеческая душевная стихия. Антропология старой святоотеческой литературы не соответствует уже состоянию современного человека, претерпевшего сложное развитие. Развернулись энергии, скрывавшиеся в глубинных слоях души. Но развитие это очень сложно и двойственно. Человек, с одной стороны, углубляется, с другой стороны, выбрасывается на поверхность. Эмоциональность человека, с одной стороны, начиная с Руссо и романтиков, очень усиливается и развивается по сравнению с предшествующими веками, с другой стороны, ослабляется и замирает от власти техники, от холодного прикосновения металла.

Эта сложность особенно явственна в отношении к нравственному развитию. Неверно было бы сказать, что существует нравственное совершенствование человека и человеческих обществ по поступательной восходящей линии. Происходит и нравственный регресс, обнаруживаются все новые и новые формы человеческой звериности, и в формах более утонченных и отвратительных. Нравственное сознание в прошлом допускало пытку, и это было связано с верованиями, которые были суевериями. Но пытки при нынешнем нравственном сознании представляют гораздо более страшное явление. В прежние века люди часто бывали лучше. Но прогресс нравственного сознания все же существует. Человечность есть новое явление, она есть результат внутреннего, подземного действия христианства. Человек бывает более нравственно безобразен, чем в менее гуманном, более суровом прошлом, но уже новое сознание его судит. Модернизм бывает плох потому, что он бывает связан с модой и подражанием, с рабством у времени. Может возрастать эстетическая чувствительность и утонченность, но смена направлений в искусстве не означает прогресса. Никак нельзя сказать, что современные писатели находятся на более высокой ступени развития, чем Софокл, Данте или Шекспир. Смена классицизма, романтизма, реализма, символизма, сюрреализма, экспрессионизма и пр. не означает развития, но означает историю человеческой души и отражение ее исканий. Эволюция не означает непременно прогресса, движения к высшей цели, к Царству Божьему, может даже означать регресс. Новизна не означает непременно улучшения и достижения высшей ценности. Поклонение новизне как новизне так же плохо, как и поклонение прошлому как прошлому. Подлинная религиозная новизна может быть связана только с новой эпохой Духа. Это есть новая эпоха откровения, которая не может быть только действием Бога, но должна быть и действием человека, его творческим актом. Говорить об этом можно только при допущении динамического понимания и жизни мира и жизни Бога. Ложна перспектива бесконечного раз-

вития в будущем, как допускает, например, учение о прогрессе Кондорсе и др. Но прогресс может упираться не в другую бесконечность, а в конец. И потому углубленное понимание развития упирается в эсхатологию.

Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1939. С. 67—77

Б. РАССЕЛ

Допустим, что вашего друга зовут мистер Джоунз. Его очертания с физической точки зрения довольно неопределенны как потому, что он непрерывно теряет и приобретает электроны, так и потому, что каждый электрон, имея распределение по энергии, не имеет резкой границы на определенном расстоянии от своего центра. Поэтому внешние очертания мистера Джоунза имеют в себе нечто призрачно-неосоздаваемое, что никак не ассоциируется с видимой плотностью вашего друга. Нет никакой необходимости вдаваться в тонкости теоретической физики, для того чтобы показать, что мистер Джоунз есть некая печальная неопределенность. Когда он стрижет свои ногти, то в этом процессе есть определенный, хотя и короткий, период времени, когда нельзя сказать, продолжают ли еще обрезки его ногтей быть частью его самого или уже нет. Когда он кушает баранью котлету, то можно ли точно установить момент, когда котлета становится частью его самого? Когда он выдыхает углекислый газ, то является ли этот последний частью его самого, пока он не выйдет из его ноздрей? Даже если мы дадим на этот вопрос утвердительный ответ, все же окажется, что есть такой период времени, в течение которого остается неясным, прошли определенные молекулы газа через его ноздри или еще нет. Так или иначе, все же остается неясным, что еще является частью мистера Джоунза, а что уже не является. Так обстоит дело с пространственной неопределенностью.

Такая же проблема возникает и в отношении времени. На вопрос: «На кого вы смотрите?» — вы можете ответить: «На мистера Джоунза», — хотя вы видите его то анфас, то в профиль, то сзади, то, возможно, бегущим, то дремлющим в кресле. На другой вопрос, именно: «О чем вы думаете?» — вы можете ответить: «О мистере Джоунзе», — хотя в действительности ваши мысли могут быть весьма различными и о различном: о мистере Джоунзе в его детстве, о недовольстве мистера Джоунза по поводу опоздания завтрака, о том, как мистер Джоунз принял известие о получении им титула сэра, и т. д. Во всех этих случаях мысли ваши весьма различны, но для многих практических целей удобно рассматривать их как относящиеся к одному общему для них объекту, обозначаемому названием «мистер Джоунз». Это имя, особенно будучи напечатанным, хотя и не может полностью избежать неопределенности и изменчивости, свойственных всем физическим объектам, все же подвержено им в меньшей степени,

чем сам мистер Джоунз. Печатные оттиски двух слов «мистер Джоунз» гораздо больше походят друг на друга, чем два зрительных образа, например бегущего мистера Джоунза и (по памяти) мистера Джоунза, когда он был ребенком. И каждый из этих образов, будучи печатно выражен, изменяется гораздо медленнее, чем сам мистер Джоунз: он (образ) не ест, не дышит и не стрижет своих ногтей. Имя, соответственно, дает большую, чем что-либо другое, возможность думать о мистере Джоунзе как о единой квазипостоянной субстанции, что хотя и неверно, но зато удобно в повседневной жизни.

Язык, как видно из рассмотренного выше примера с мистером Джоунзом, есть хотя и полезное и даже необходимое, но опасное орудие, поскольку он начинает с предположения об определенности, дискретности и мнимой постоянности объектов, каковыми свойствами, как, по-видимому, доказывает физика, объекты на самом деле не обладают.

*Рассел Б. Человеческое познание.
М., 1957. С. 95—96*

5. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ МЕТОД (ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА)

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим*. *Диалектика* — это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени. О Платоне Диоген Лаэртский говорит, что подобно тому как Фалес был творцом философии природы, Сократ — моральной философии, так Платон был творцом третьей науки, относящейся к философии, — *диалектики*; древние считали это величайшей его заслугой, которую, однако, часто оставляют совершенно без внимания те, кто больше всего говорит о Платоне. Диалектику часто рассматривали как некоторое *искусство*, как будто она основывается на каком-то субъективном *таланте*, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее — это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда [Кантом].

Помимо того, что диалектика обычно представляется чем-то случайным, она, как правило, имеет ту более точную форму, что относительно какого-нибудь предмета, например относительно мира, движения, точки и т. д., указывают, что ему присуще какое-нибудь определение, например (в порядке названных предметов) конечность в пространстве или времени, нахождение в этом месте, абсолютное отрицание пространства; но что, далее, ему столь же необходимо присуще и противоположное определение, например бесконечность в пространстве и времени, ненахождение в этом месте, отношение к пространству и тем самым пространственность. Древнейшая элеатская школа применяла свою диалектику главным образом против движения; Платон же часто применяет диалектику против представлений и понятий

своего времени, в особенности софистов, но также против чистых категорий и определений рефлексии; позднейший развитый скептицизм распространил ее не только на непосредственные так называемые факты сознания и максимы обыденной жизни, но и на все научные понятия. А вывод, который делают из такой диалектики, — это вообще *противоречивость* и *ничтожность* выдвинутых утверждений. Но такой вывод может иметь двоякий смысл: либо тот объективный смысл, что *предмет*, который таким образом сам себе противоречит, снимает и уничтожает себя (таков, например, был вывод элеатов, согласно которому отрицалась *истинность*, например, мира, движения, точки); либо же тот субъективный смысл, что *неудовлетворительно само познание*. Этот последний вывод понимается или так, что лишь сама эта диалектика прodelьвает фокус, создающий такого рода ложную видимость. Таков обычный взгляд так называемого здравого человеческого рассудка, придерживающегося *чувственной* очевидности и *привычных представлений* и *высказываний*; иногда он проявляется более спокойно (как, например, у Диогена-собаки, который показывал несостоятельность диалектики движения посредством молчаливого хождения взад и вперед), иногда же начинает гневаться по поводу этой диалектики, считая ее либо просто глупостью, либо, если дело идет о важных для нравственности предметах, — святотатством, которое стремится поколебать самые устои и поставяет доводы пороку (таков взгляд сократовской диалектики, направленной против диалектики софистов, таков тот гнев, который, в свою очередь, стоил жизни самому Сократу). Вульгарное опровержение, которое противопоставляет, как это сделал Диоген, мышлению *чувственное сознание*, и полагает, что в этом чувственном сознании оно обретает истину, должно быть предоставлено самому себе; что касается утверждения, что диалектика упраздняет нравственные определения, то нужно питать доверие к разуму — он сумеет восстановить их, однако в их истине и в сознании их права, но также и их границы. — Или же вывод о *субъективной* ничтожности касается не самой диалектики, а скорее того познания, против которого она направлена, и — в скептицизме, а равным образом в кантовской философии — *познания вообще*.

Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет *лишь отрицательный результат*; это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой *формы*, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого *предмета* или же субъективного *познания*, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; *определения* же, которые указываются в предмете как в чем-то *третьем*, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг *кантовской философии* состоит в том, что она обратила внимание на этот *некритический образ действия* и этим дала толчок к восстановлению логики и диалек-

тики в смысле рассмотрения *определений мышления в себе и для себя*. Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, и все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них. Поэтому нельзя считать виной какого-нибудь предмета или познания, если они по своему характеру и в силу некоторой внешней связи выказывают себя диалектическими. В этом случае представляют и то и другое как субъект, в который *определения* в форме предикатов, свойств, самостоятельных всеобщностей привнесены так, что в диалектические отношения и в противоречие их полагают как прочные и сами по себе правильные только путем чуждого им и случайного соединения их в чем-то третьем и через него. Такого рода внешний и неподвижный субъект представления и рассудка, равно как и абстрактные определения, вместо того чтобы считать их *последними*, прочно остающимися лежать в основании, должны скорее сами рассматриваться как нечто непосредственное, а именно как такое предположенное и началополагающее, которое, как показано выше, само по себе должно быть подчинено диалектике, потому что его следует принимать за понятие *в себе*. Так все противоположности, принимаемые за нечто прочное, например конечное и бесконечное, единичное и всеобщее, суть противоречие не через какое-то внешнее соединение, а, как показало рассмотрение их природы, сами по себе суть некоторый переход; синтез и субъект, в котором они являют себя, есть продукт собственной рефлексии их понятия. Если чуждое понятия рассмотрение не идет дальше их внешнего отношения, изолирует их и оставляет их как прочные предпосылки, то, напротив, понятие, рассматривающее их самих, движет ими как их душа и выявляет их диалектику.

Гегель. *Наука логики*. М., 1972. Т. 3.
с. 296—299

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевой системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с истинно поразительной силой. Из этих истин, открытие иных составляет личную заслугу Гегеля; другие, хотя и принадлежат не исключительно его системе, а всей немецкой философии со времен Канта и Фихте, но никем до Гегеля не были формулированы так ясно и высказываемы так сильно, как в его системе.

Прежде всего укажем на плодотворнейшее начало всякого прогресса, которым столь резко и блистательно отличается немецкая философия вообще, и в особенности гегелева система, от тех лицемерных и трусливых воззрений, какие господствовали в те времена (начало XIX века) у французов и англичан: «истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями. Заблуждение — источник всякой пагубы; истина — верховное благо и источник всех других благ». Чтобы оценить чрезвычайную важность этого требования, общего всей немецкой философии со времени Канта, но особенно энергически высказанного Гегелем, надобно вспомнить, какими странными и узкими условиями ограничивали истину мыслители других тогдашних школ: они принимались философствовать не иначе, как затем, чтобы «оправдать дорогие для них убеждения», т. е. искали не истины, а поддержки своим предубеждениям; каждый брал из истины только то, что ему нравилось, а всякую неприятную для него истину отвергал, без церемонии признаваясь, что приятное заблуждение кажется ему гораздо лучше беспристрастной правды. Эту манеру заботиться не об истине, а о подтверждении приятных предубеждений немецкие философы (особенно Гегель) прозвали «субъективным мышлением», философствованием для личного удовольствия, а не ради живой потребности истины. Гегель жестоко изобличал эту пустую и вредную забаву. Как необходимое предохранительное средство против поползновений уклониться от истины в угождение личным желаниям и предрассудкам, был выставлен Гегелем знаменитый «диалектический метод мышления». Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета. Объяснить действительность стало существенно обязанностью философского мышления. Отсюда явилось чрезвычайное внимание к действительности, над которою прежде не задумывались, без всякой церемонии искажая ее в удобность собственным односторонним предубеждениям. Таким образом, добросовестное, неутомимое изыскание истины стало на месте прежних произвольных толкований. Но в действительности все зависит от обстоятельств, от условий места и времени,— и потому Гегель признал, что прежние общие фразы, которыми судили о добре и зле, не рассматривая обстоятельств и причин, по которым

возникало данное явление, — что эти общие, отвлеченные изречения не удовлетворительны: каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулой: «отвлеченной истины нет; истина конкретна», т. е. определительное суждение можно произносить только об определенном факте, рассмотрев все обстоятельства, от которых он зависит*.

Само собою разумеется, что это беглое исчисление некоторых принципов гегелевой философии не может дать понятия о поразительном впечатлении, которое производят творения великого философа, который в свое время увлекал самых недоверчивых учеников необыкновенною силою и возвышенностью мысли, покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сетью систематического единства, так что все является объясненным и примиренным. Время той философии, последним и величайшим представителем которой был Гегель, прошло для Германии. При помощи результатов, выработанных ею, наука сделала, как мы сказали, шаг вперед; но новая наука эта явилась только как дальнейшее развитие гегелевой системы, которая навсегда сохранит историческое значение, как переход от отвлеченной науки к науке жизни.

Таково было значение гегелевой философии у нас: она послужила переходом от бесплодных схоластических умствований, граничивших с апатиею [и невежеством] к простому и светлому взгляду на литературу и жизнь, потому что в ее принципах заключались, как мы старались показать, зародыши этого взгляда. Пылкие и решительные умы, как Белинский и некоторые другие, не могли долго удовлетворяться теми узкими выводами, которыми ограни-

* Например: «благо или зло дождь?» — это вопрос отвлеченный; определенно отвечать на него нельзя: иногда дождь приносит пользу, иногда, хотя реже, приносит вред; надобно спрашивать определенно: «после того как посев хлеба окончен, в продолжении пяти часов шел сильный дождь, — полезен ли был он для хлеба?» — только тут ответ ясен и имеет смысл: «этот дождь был очень полезен». — «Но в то же лето, когда настала пора уборки хлеба, целую неделю шел проливной дождь, — хорошо ли было это для хлеба?» Ответ так же ясен и так же справедлив: «нет, этот дождь был вреден». Точно так же решаются в гегелевой философии все вопросы. «Пагубна или благотворна война?» Вообще, нельзя отвечать на это решительным образом; надобно знать, о какой войне идет дело, все зависит от обстоятельств, времени и места. Для диких народов вред войны менее чувствителен, польза ощутительнее; для образованных народов война приносит обыкновенно менее пользы и более вреда. Но, например, война 1812 года была спасительна для русского народа; марафонская битва была благотворнейшим событием в истории человечества. Таков смысл аксиомы: «отвлеченной истины нет; истина конкретна» — конкретно понятие о предмете тогда, когда он представляется со всеми качествами и особенностями и в той обстановке, среди которой существует, а не в отвлечении от этой обстановки и живых своих особенностей (как представляет его отвлеченное мышление, суждения которого поэтому не имеют смысла для действительной жизни).

чивалось приложение этих принципов в системе самого Гегеля; скоро заметили они недостаточность и самих принципов этого мыслителя. Тогда, отказавшись от прежней безусловной веры в его систему, они пошли вперед, не останавливаясь, как остановился Гегель, на половине дороги. Но навсегда сохранили они уважение к его философии, которой в самом деле были обязаны очень многим.

Но мы уже говорили, что содержание системы Гегеля совершенно не соответствует тем принципам, которые провозглашались ею и которые мы указали. В пылу первого увлечения Белинский и его друзья не заметили этого внутреннего противоречия, и ненатурально было бы, если б оно было замечено ими с первого же раза: оно чрезвычайно хорошо прикрыто необычайною силою гегелевой диалектики, так что в самой Германии только самые зрелые и сильные умы и только после долгого изучения заметили это внутреннее несогласие основных идей Гегеля с его выводами. Величайшие из современных немецких мыслителей, не уступающие самому Гегелю гениальностью, долго были безусловными приверженцами всех его мнений, и много времени прошло, пока они успели возвратить себе самостоятельность и, открыв ошибки Гегеля, положить основание новому направлению в науке. Так всегда бывает: сам Гегель долго был безусловным поклонником Шеллинга, Шеллинг — поклонником Фихте, Фихте — Канта; Спиноза, далеко превосходивший гениальностью Декарта, очень долго считал себя его вернейшим учеником...

Все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля: выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты. Но ни у кого из них эта противоположность не доходит до такого колоссального противоречия, как у Гегеля, который, превосходя всех своих предшественников возвышенностью начал, оказывается, едва ли не слабее всех в своих выводах. И в Германии, и у нас люди ограниченные и апатичные успокоились на выводах, забывая о принципах; но и у нас, как в Германии, эти ученики, слишком верные букве и потому неверные духу, нашлись только между людьми второстепенными, лишенными сил на историческую деятельность и не могшими иметь никакого влияния. Напротив, и у нас, как в Германии, все истинно даровитые и сильные люди, когда прошло первое увлечение, отбросили фальшивые выводы, радостно жертвуя ошибками учителя требованиям науки, и бодро пошли вперед. Потому ошибки Гегеля, подобно ошибкам Канта, не имели важных последствий, между тем как здоровая часть его учения действовала очень плодотворно.

Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы // Избранные философские сочинения. М., 1950. Т. I. С. 665—668, 669—670

Г. В. ПЛЕХАНОВ

Французский материализм обнаруживал поразительную, просто мало вероятную ныне, слабость всякий раз, когда ему приходилось сталкиваться с вопросами развития в природе или в истории. Возьмем хоть *происхождение человека*. Хотя мысль о *постепенном развитии* этого вида и не казалась материалистам «*противоречивой*», но они считали такую «догадку» очень мало вероятной. Авторы «*Système de la nature*» («Система природы». — *Ред.*) (см. шестую главу первой части) говорят, что если бы кто-нибудь восстал против подобной догадки, если бы кто-нибудь возразил, «что природа действует с помощью известной суммы общих и неизменных законов», и прибавил при этом, что «человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д. существуют от века и остаются вечно неизменными», то они «не воспротивились бы и этому». Они заметили бы только, что и такой взгляд не противоречит излагаемым ими истинам. «Человеку не дано знать все: ему не дано знать свое происхождение» — вот все, что говорят, в конце концов, авторы «*Système de la nature*» по поводу этого важного вопроса.

Гельвеций как будто больше склоняется к мысли о постепенном развитии человека. «Материя вечна, но формы ее изменчивы», — замечает он, напоминая, что и теперь человеческие породы видоизменяются действием климата. Он даже вообще считает изменчивыми все животные виды. Но эта здравая мысль формулируется им очень странно. У него выходит, что причины «несходства» между различными видами животных и растений лежат *или* уже в свойстве их зародышей, *или* в различии окружающей их среды, в различии их «воспитания».

Наследственность исключает таким образом *изменчивость* и наоборот. Приняв теорию изменчивости, мы должны, следовательно, предположить, что из каждого данного «зародыша» может получиться при надлежащей обстановке любое животное или растение: из зародыша дуба, например, бык или жирафа. Само собой разумеется, что *подобная* «догадка» не могла пролить света на вопрос о происхождении видов, и сам Гельвеций, раз высказав ее мимоходом, уже не возвращается к ней ни разу.

Столь же плохо умели объяснить французские материалисты и явления *общественного* развития. Различные системы «законодательства» изображаются ими исключительно как плод сознательной творческой деятельности «законодателей»; различные религиозные системы — как плод хитрости жрецов и т. д.

➤ Это бессилие французского материализма перед вопросами развития в природе и в истории делало очень бедным его философское содержание. В учении о природе содержание это сводилось к борьбе против одностороннего понятия *дуалистов* о материи; в учении о человеке оно ограничилось бесконечным повторением и некоторым видоизменением локковского положения: *нет врожденных идей*. Как ни полезно было такое повторение в борьбе

против отживших нравственных и политических теорий,— серьезное научное значение оно могло иметь только в том случае, если бы материалистам удалось применить свою мысль к объяснению духовного развития человечества. Мы уже сказали выше, что некоторые, очень замечательные попытки сделаны были в этом направлении французскими материалистами (т. е., собственно, Гельвецием), но что они окончились неудачей (а если бы они удалась, то французский материализм оказался бы очень сильным в вопросах развития), и материалисты, в своем взгляде на историю, стали на чисто идеалистическую точку зрения: *мнения правят миром*. Лишь по временам, лишь очень редко материализм врывается в их исторические рассуждения в виде замечаний на ту тему, что один какой-нибудь шальной атом, попавший в голову «законодателя» и причинивший в ней расстройство мозговых отправления, может на целые века изменить ход истории. Такой материализм был в сущности *фатализмом* и не оставлял места для предвидения событий, т. е., иначе сказать, для сознательной исторической деятельности мыслящих личностей.

Неудивительно поэтому, что способным и талантливым людям, не вовлеченным в ту борьбу общественных сил, в которой материализм являлся страшным теоретическим оружием крайней левой партии, это учение казалось *сухим, мрачным, печальным*. Так отзывался о нем, например, Гёте. Чтобы этот упрек перестал быть заслуженным, материализм должен был покинуть сухие, отвлеченные рассуждения и попытаться понять и объяснить с своей точки зрения «живую жизнь», сложную и пеструю цепь конкретных явлений. Но в своем тогдашнем виде он неспособен был решить эту великую задачу, и ею овладела *идеалистическая философия*.

Главным, конечным звеном в развитии этой философии является гегелевская система, поэтому мы и будем указывать преимущественно на нее в нашем изложении.

Гегель называл *метафизической* точку зрения тех мыслителей,— безразлично, идеалистов или материалистов,— которые, не умея понять процесса развития явлений, поневоле представляют их себе и другим как застывшие, бессвязные, неспособные перейти одно в другое. Этой точке зрения он противопоставил *диалектику*, которая изучает явления именно в их развитии и, следовательно, в их взаимной связи.

По Гегелю, диалектика есть принцип всякой жизни. Нередко встречаются люди, которые, высказав известное отвлеченное положение, охотно признают, что, может быть, они ошибаются и что, может быть, правилен прямо противоположный взгляд. Это — благовоспитанные люди, до конца ногтей проникнутые «терпимостью»: живи и жить давай другим, говорят они своему рассудку. Диалектика не имеет ничего общего со скептической терпимостью светских людей, но и она умеет соглашаться прямо противоположные отвлеченные положения²³. Человек смертен, говорим мы, рассматривая смерть, как нечто коренящееся во

внешних обстоятельствах и совершенно чуждое природе живого человека. Выходит, что у человека есть два свойства: во-первых, быть живым, а во-вторых — быть также и смертным. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что *жизнь* сама носит в себе зародыши *смерти* и что вообще всякое явление *противоречиво* в том смысле, что оно само из себя развивает те элементы, которые, рано или поздно, положат конец его существованию, превратят его в его собственную противоположность. Все течет, все изменяется, и нет силы, которая могла бы задержать это постоянное течение, остановить это вечное движение; нет силы, которая могла бы противиться диалектике явлений. Гёте олицетворяет диалектику в образе духа:

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall'ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab —
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff'ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid *.

В данную минуту движущееся тело находится в данной точке, но в то же время находится и вне ее, потому что, если бы оно находилось *только* в ней, оно, по крайней мере на это мгновение, стало бы *неподвижным*. Всякое движение есть диалектический процесс, живое противоречие, а так как нет ни одного явления природы, при объяснении которого нам не пришлось бы в последнем счете апеллировать к движению, то надо согласиться с Гегелем, который говорил, что *диалектика есть душа всякого научного познания*. И это относится не только к познанию природы. Что означает, например, старый афоризм: *summum jus summa injuria* (высшее право — высшее бесправие.—*Ред.*)? То ли, что справедливее всего мы поступаем тогда, когда, отдавши дань праву, мы в то же время отдадим должное и бесправию? Нет, так рассуждает только «пошлый опыт, ум глупцов». Этот афоризм означает, что всякое отвлеченное право, дойдя до своего логического конца, превращается в бесправие, т. е. в свою собственную противоположность. «Венецианский купец» Шекспира служит этому блестящей иллюстрацией²⁴. Взгляните теперь на

* В буре деяний, в волнах бытия
Я поднимаюсь,
Я опускаюсь...
Смерть и рождение —
Вечное море;
Жизнь и движение
В вечном просторе...
Так на станке преходящих веков
Тку я живую одежду богов.

(Строки из «Фауста» Гёте. Пер. Н. Холодковского.)

экономические явления. Каков логический конец «свободного соперничества»? Каждый предприниматель стремится побить своих соперников, остаться единоличным хозяином рынка. И, конечно, нередко случается, когда какому-нибудь Ротшильду или Вандербильту удается счастливо осуществить это стремление. Но это показывает, что свободное соперничество ведет к монополии, то есть к отрицанию соперничества, т. е. к своей собственной противоположности. Или посмотрите, к чему ведет прославленный нашей народнической литературой так называемый *трудо-вой принцип собственности*. Мне принадлежит только то, что создано моим трудом. Это как нельзя более справедливо. И не менее справедливо то, что я употребляю созданную мною вещь по своему свободному усмотрению: я пользуюсь ею сам или меняю ее на другую вещь, почему-либо для меня желательную. Столь же справедливо, наконец, и то, что я пользуюсь вымышленною мною вещью опять-таки по своему свободному усмотрению,— как мне приятнее, лучше, выгоднее. Положим теперь, что я продал продукт моего собственного труда за деньги, а деньги употребил на наем работника, т. е. купил чужую рабочую силу. Воспользовавшись этой чужой силой, я оказываюсь владельцем стоимости, которая значительно выше стоимости, израсходованной мною на ее покупку. Это, с одной стороны, очень справедливо, так как ведь уже признано, что я могу пользоваться вымышленною вещью, как мне лучше и выгоднее, а с другой стороны, это очень несправедливо, потому что я эксплуатирую *чужой* труд и тем отрицаю тот принцип, который лежал в основе моего понятия о справедливости. Собственность, приобретенная моим личным трудом, родит мне собственность, созданную трудом другого. *Summum jus summa injuria*. И такая *injuria* самою силой вещей порождается в хозяйстве чуть ли не каждого зажиточного кустаря, чуть не каждого исправного сельского домохозяина*.

Итак, *каждое явление действием тех самых сил, которые обуславливают его существование, рано или поздно, но неизбежно превращается в свою собственную противоположность.*

* Г. Михайловскому кажется непонятным это вечное и повсюдное господство диалектики; все изменяется, кроме законов диалектического движения,— говорит он с ехидным скептицизмом. Да, это именно так, отвечаем мы, и если вас это удивляет, если вы хотите оспаривать этот взгляд, то помните, что вам придется оспаривать основную точку зрения современного естествознания. Чтобы убедиться в этом, вам достаточно припомнить те слова Плайфайра, которые Ляйель взял эпиграфом к своему знаменитому сочинению «Principles of Geology»: «Amid the revolutions of the globe, the economy of Nature has been uniform and her laws are the only that have resisted the general movement. The rivers and the rocks, the seas and the continents have been changed in all their parts; but the laws which direct these changes, and the rules to which they are subject, have remained invariably the same» [«Принципы геологии»: «В то время как земной шар претерпевал перемены, устройство природы пребывало единообразным и единственно ее законы противостояли общему движению. Реки и скалы, моря и континенты изменялись во всех своих частях; но законы, управляющие этими изменениями, и правила, которым они подчинены, остались неизменно одними и теми же»].

Мы сказали, что идеалистическая немецкая философия смотрела на все явления с точки зрения их развития и что это-то и значит смотреть из них *диалектически*. Нужно заметить, что *метафизики* умеют искажать и самое учение о развитии. Они твердят, что ни в природе, ни в истории скачков не бывает. Когда они говорят о *возникновении* какого-нибудь явления или общественного учреждения, они представляют дело так, как будто это явление или учреждение было когда-то очень маленьким, совсем незаметным, а потом постепенно подрастало. Когда речь идет об *уничтожении* того же явления и учреждения, предполагается, наоборот, постепенное его уменьшение, продолжающееся до тех пор, пока явление станет совсем незаметным в силу своих микроскопических размеров. Понимаемое таким образом развитие ровно ничего не объясняет; оно предполагает существование тех самых явлений, которые оно должно объяснить, и считается лишь с совершающимися в них *количественными изменениями*. Господство метафизического мышления было когда-то так сильно в естествознании, что многие натуралисты иначе и не могли представить себе развитие, как именно в виде такого постепенного увеличения или уменьшения размеров изучаемого явления. Хотя уже со времен Гарвея было признано, что *«все живое развивается из яйца»*, но с таким развитием из яйца, очевидно, не связывалось никакого точного представления, и открытие сперматозоидов тотчас послужило поводом к возникновению теории, по которой в семенной клеточке уже заключается готовое, совершенно развившееся, но микроскопически маленькое животное, так что все *«развитие»* его сводится к *росту*. Совершенно так рассуждают теперь мудрые старцы, а в их числе многие знаменитые европейские социологи-эволюционисты, о *«развитии»*, например, политических учреждений: история скачков не делает: *va riatio...*

Немецкая идеалистическая философия решительно восстала против такого уродливого понятия о развитии. Гегель язвительно осмеивал его и неопровержимо доказал, что и в природе, и в человеческом обществе *скачки* составляют такой же необходимый момент развития, как и постепенные количественные изменения. «Изменения бытия,— говорит он,— состоят не только в том, что одно количество переходит в другое количество, но также и в том, что качество переходит в количество и, наоборот, каждый из переходов этого последнего рода составляет *перерыв* постепенности (*ein Abbrechen des Allmählichen*) и дает явлению новый вид, качественно отличный от прежнего. Так, вода при охлаждении твердеет не постепенно... а сразу; уже охладившись до точки замерзания, она остается жидкостью, если только сохраняет спокойное состояние, и тогда достаточно малейшего толчка, чтобы она вдруг сделалась твердой... В мире нравственных явлений... имеют место такие же переходы количественного в качественное, или, иначе сказать, различия в качествах и там основываются на количественных различиях. Так, *немножко меньше,*

немножко больше составляют ту границу, за которой легкомыслие перестает быть легкомыслием и превращается в нечто совершенно другое, в преступление... Так, государства при прочих равных условиях получают различный качественный характер лишь вследствие различий в величине. Данные законы и данное государственное устройство приобретают совершенно другое значение с расширением территории государства и численности его граждан...».

Современные натуралисты прекрасно знают, как часто изменения количества ведут к изменениям качества. Почему одна часть солнечного спектра производит на нас ощущение красного цвета, другая — зеленого и т. д.? Физика отвечает, что тут все дело в числе колебаний частиц эфира. Известно, что число это изменяется для каждого спектрального цвета, возрастая от красного к фиолетовому. Это не все. Напряжение теплоты в спектре увеличивается по мере приближения к наружному краю красной полосы и достигает наибольшей степени на некотором расстоянии от него, по выходе из спектра. Выходит, что в спектре имеются особого рода лучи, которые уже не светят, а только греют. Физика и здесь говорит, что качества лучей изменяются вследствие изменения числа колебаний частиц эфира.

Но и это не все. Солнечные лучи производят известное химическое действие, как это показывает, например, линяние материй от солнца. Наибольшей химической силой отличаются фиолетовые и так называемые за-фиолетовые лучи, которые уже не вызывают в нас светового ощущения. Различие в химическом действии солнечных лучей объясняется опять-таки не чем иным, как количественными различиями в колебаниях частиц эфира: *количество переходит в качество*.

То же подтверждает и химия. Озон имеет другие свойства, чем обыкновенный кислород. Откуда это различие? В молекуле озона иное число атомов, чем в молекуле обыкновенного кислорода. Возьмем три углеводородистых соединения: CH_4 (болотный газ), C_2H_6 (диметил) и C_3H_8 (метил-этил). Все они составлены по формуле: n атомов углерода и $2n+2$ атома водорода. Если n равно единице, вы имеете болотный газ; если n равно двум, получается диметил; если n равно трем, является метил-этил. Таким образом составляются целые ряды, о значении которых вам расскажет любой химик, и все эти ряды единогласно подтверждают положение старых диалектиков-идеалистов: *количество переходит в качество*.

Теперь мы узнали уже главнейшие отличительные признаки диалектического мышления, но читатель чувствует себя неудовлетворенным. А где же знаменитая *триада*, спрашивает он, та триада, в которой заключается, как известно, вся суть гегелевской диалектики? Извините, читатель, мы не говорили о триаде по той простой причине, что она *вовсе не играет у Гегеля той роли, которую ей приписывают люди*, не имеющие никакого понятия о философии этого мыслителя, изучавшие ее, например,

по «учебнику уголовного права» г. Спасовича. Полные святой простоты, эти легкомысленные люди убеждены, что вся аргументация немецкого идеалиста сводилась к ссылкам на триаду; что с каким бы теоретическим затруднением ни сталкивался старик, он с спокойной улыбкой предоставлял другим ломать над ним свои бедные, «непосвященные» головы, а сам немедленно строил силлогизм: все явления совершаются по триаде; я имею дело с явлением; следовательно, обращаюсь к триаде. Это просто *сумасшедшие пустяки*, как выражается один из персонажей Каронина, или неестественное празднословие, если вам больше нравится щедринское выражение. Ни в одном из 18 томов сочинений Гегеля «триада» ни разу не играет роли *довода*, и кто хоть немного знаком с его философским учением, тот понимает, что она никоим образом *не могла играть ее*. У Гегеля триада имеет такое же значение, какое она имела еще у Фихте, философия которого существенно отличается от гегелевской. Понятно, что только круглое невежество может считать главным отличительным признаком одной философской системы признак, свойственный *по меньшей мере* двум совершенно различным системам.

Нам очень жаль, что «триада» отвлекает нас от нашего изложения, но, заговорив о ней, надо кончить. Посмотрим же, что это за птица.

Всякое явление, развиваясь до конца, превращается в свою противоположность; но так как новое, противоположное первому, явление также, в свою очередь, превращается в свою противоположность, то третья фаза развития имеет *формальное сходство с первой*. Оставим пока вопрос о том, насколько соответствует действительности такой ход развития; допустим, что ошибались люди, думавшие, что — совершенно соответствует; во всяком случае ясно, что «триада» *вытекает* только из одного из положений Гегеля, но сама вовсе не служит ему основным положением. Это очень существенная разница, потому что, если бы триада фигурировала в качестве основного положения, то под ее «сенью» действительно могли бы искать защиты люди, отводящие ей такую важную роль, но так как она в этом качестве не фигурирует, то за нее могут прятаться разве лишь такие, которые *слышали звон, да не знают, откуда он*.

Само собою разумеется, что положение дел не изменилось бы, в сущности, ни на йоту, если бы, не прячась за «триаду», диалектики «при малейшей опасности» укрывались «под сенью» того положения, что всякое явление превращается в свою собственную противоположность. Но и так никогда не поступали они, и не поступали потому, что указанное положение вовсе не исчерпывает их взгляда на развитие явлений. Они говорят, например, кроме того, что в процессе развития количество переходит в качество, а качество в количество. Следовательно, им приходится считаться и с качественной, и с количественной стороной процесса; а это предполагает внимательное отношение к его *действительному*,

фактическому ходу; а это значит, что они не довольствуются *отвлеченными выводами из отвлеченных положений*, или, по крайней мере, не должны довольствоваться такими выводами, если хотят остаться верными своему мирозерцанию.

«На каждой странице своих сочинений Гегель постоянно и неустанно указывал, что философия тождественна с совокупностью эмпирии, что философия ничего не требует так настоятельно, как углубления в эмпирические науки... Фактический материал без мысли имеет только относительное значение, мысль без фактического материала является простой химерой... Философия есть то сознание, к которому приходят относительно самих себя эмпирические науки. Она не может быть ничем иным»²⁵.

Вот какой взгляд на задачу мыслящего исследователя вынес Лассаль из изучения гегелевской философии: философы должны быть специалистами в тех науках, которым они хотят помочь в достижении «самосознания». Кажется, от специального изучения предмета очень далеко до легкомысленной болтовни во славу «триады». И пусть не говорят нам, что Лассаль был не «настоящий» гегельянец, что он принадлежал к «левым» и резко упрекал «правых» в том, что они занимались отвлеченными построениями. Ведь человек прямо говорит вам, что он заимствовал свой взгляд непосредственно от Гегеля...

Может быть, читателю угодно припомнить кое-какие другие отзывы автора «Очерков гоголевского периода» о Гегеле? Может быть, он укажет нам на знаменитую статью «Критика философских предубеждений против общинного землевладения»?²⁶ В этой статье говорится именно о триаде, и, по-видимому, она выставляется главным коньком немецкого идеалиста. Но это только по-видимому. Рассуждая об истории собственности, автор утверждает, что в третьей, высшей фазе своего развития она вернется к своей исходной точке, т. е. что частная собственность на землю и средства производства уступит место общественной. Такой возврат, говорит он, есть общий закон, проявляющийся во всяком процессе развития. Аргументация автора есть в данном случае, действительно, не что иное, как ссылка на триаду. И в этом заключается ее существенный недостаток: она отвлеченна; развитие собственности рассматривается без отношения ее к конкретным историческим условиям; поэтому и доводы автора остроумны, блестящи, но неубедительны; они только поражают, удивляют, но не убеждают. Но виноват ли Гегель в этом недостатке аргументации автора «Критики философских предубеждений»? Как вы думаете, была ли бы аргументация автора отвлеченна, если бы он рассмотрел предмет именно так, как, по его собственным словам, Гегель советовал рассматривать все предметы, т. е. держась почвы действительности, взвешивая все конкретные условия, все обстоятельства времени и места? Кажется, что нет; кажется, что тогда-то именно и не было бы в статье указанного нами недостатка. Но в таком случае, чем же был порожден недостаток? Тем, что автор статьи «Критика философских пред-

убеждений против общинного землевладения», оспаривая отвлеченные доводы своих противников, позабыл благие советы Гегеля, *оказался неверен методу* того самого мыслителя, на которого он ссылался. Нам жаль, что в полемическом увлечении он сделал такую ошибку. Но еще раз, виноват ли Гегель в том, что в этом случае автор «Критики философских предрассудков» не сумел воспользоваться его методом? С каких это пор философские системы оцениваются не по их внутреннему содержанию, а по тем ошибкам, которые случается делать ссылающимся на них людям?

И, опять-таки, как ни настойчиво ссылается автор названной статьи на триаду, он и там не выставляет ее главным коньком диалектического метода; она и там является у него не основой, а разве что неоспоримым следствием. Основа, главная относительная черта диалектики, указывается у него в следующих словах: *«Вечная смена форм, вечное отвержение формы, рожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания...»* — кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто научился применять его ко всякому явлению, — о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие» и т. д.

«Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием»...²⁷ — диалектики действительно смотрят на такую смену, на такое «отвержение форм», как на великий, вечный, повсеместный закон. В настоящее время этого убеждения не разделяют с ними только представители некоторых отраслей общественной науки, не имеющие мужества взглянуть истине прямо в глаза, старающиеся отстоять, хотя бы с помощью заблуждения, дорогие им предрассудки. Тем более должны мы ценить заслуги великих немецких идеалистов, которые уже с самого начала нынешнего столетия неустанно твердили о вечной смене форм, о вечном их отвержении, вследствие усиления породившего эти формы содержания.

Выше мы оставили *«пока»* без рассмотрения вопрос о том, точно ли всякое явление превращается, как это думали немецкие идеалисты-диалектики, в свою собственную противоположность. Теперь, надеемся, читатель согласится с нами, что, собственно, этот вопрос можно и *совсем* не рассматривать. Когда вы применяете диалектический метод к изучению явлений, вам необходимо помнить, что *формы* *вечно* *меняются* *вследствие* *«высшего развития их содержания»*. Этот процесс отвержения форм вы должны проследить во всей его полноте, если хотите исчерпать предмет. Но будет ли новая форма противоположна старой, — это вам покажет опыт, и знать это наперед вовсе не важно. Правда, именно на основании исторического опыта человечества всякий понимающий дело юрист скажет вам, что всякое правовое учреждение рано или поздно превращается в свою собственную противоположность: ныне оно способствует удовлетворению известных общественных нужд; ныне оно полезно, необходимо именно

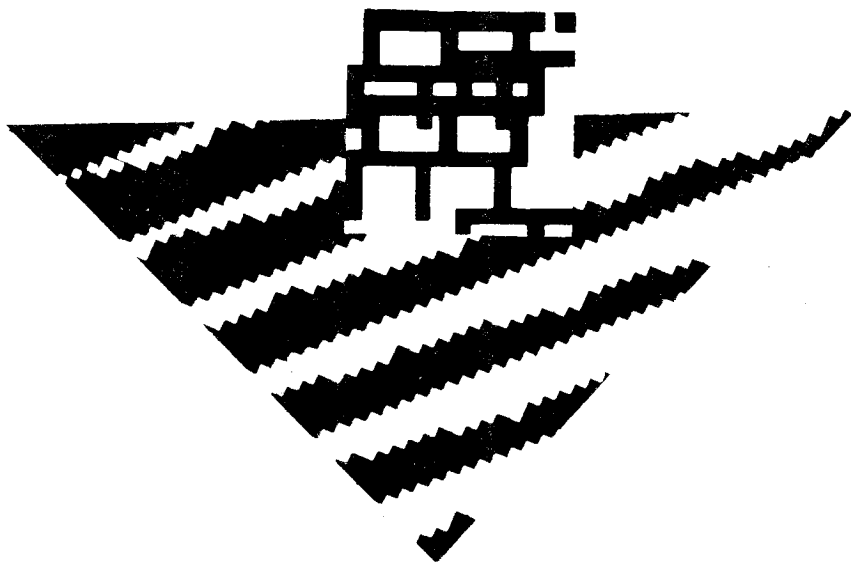
ввиду этих нужд. Потом оно начинает все хуже и хуже удовлетворять эти нужды; наконец, оно превращается в *препятствие* для их удовлетворения: из *необходимого* оно становится *вредным*,— и тогда оно уничтожается. Возьмите, что хотите,— историю литературы, историю видов, и всюду, где есть развитие, вы увидите подобную диалектику. Но все-таки, кто, пожелав вникнуть в сущность диалектического процесса, начал бы именно с проверки учения о *противоположности* явлений, стоящих рядом в каждом данном процессе развития, тот подошел бы к делу с ненадлежащего конца.

В выборе точки зрения для такой проверки всегда оказалось бы очень много *произвольного*. Надо взглянуть на этот вопрос с его объективной стороны, иначе сказать, надо выяснить себе, что такое неизбежная смена форм, обуславливаемая развитием данного содержания? Это — та же самая мысль, только выраженная другими словами. Но при проверке ее уже нет места произволу, потому что точка зрения исследователя определяется *самим характером форм и содержания*.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии
монистического взгляда на историю //
Избранные философские произведения.
В 5 т. М., 1956. Т. I. С. 564—573, 576—
578

Раздел четвертый

**ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ
И ПОЗНАНИЯ**



1. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ СОЗНАНИЯ

ПЛАТОН

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

— Это-то я очень хорошо знаю.

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

— Ты прав.

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

Символ пещеры

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее

длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянть-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

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

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

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

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

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

— То есть?

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

— Непременно так.

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

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

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

— Это совершенно неизбежно.

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

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд?

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы

его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

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

— Непременно убили бы.

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

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

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

— Да, естественно.

*Платон. Государство¹ // Сочинения.
В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 318—319,
321—322, 324—325*

Д. ДИДРО

Даламбер. Я признаю, что трудно допустить существо, которое находится где-то и не соответствует ни одной точке пространства; существо непротяженное, которое, однако, занимает пространство и в полном своем составе пребывает в каждой части этого пространства; которое по существу отличается от материи и вместе с тем с ней связано; которое за ней следует и приводит ее в движение, само, однако, оставаясь неподвижным; которое на нее воздействует и подвержено всем ее сменам; существо, о котором я не имею ни малейшего представления и обладающее столь противоречивой природой. Но тех, кто отрицает его, ждут новые затруд-

нения: ведь если вы на его место ставите чувствительность, как общее и существенное свойство материи, то из этого следует, что и камень чувствует.

Дидро. А почему нет?

Даламбер. Этому трудно поверить.

Дидро. Тому, кто его режет, точит, дробит и не слышит его крика.

Даламбер. Мне было бы очень интересно, если бы вы мне сказали, в чем, по-вашему, заключается разница между человеком и статуей, между мрамором и телом.

Дидро. Разница небольшая. Мрамор делается из тела, тело — из мрамора.

Даламбер. Но это не то же самое.

Дидро. Точно так же, как то, что вы называете живой силой, не есть мертвая сила.

Даламбер. Я вас не понимаю.

Дидро. Я объяснюсь. Перемещение тела из одного места в другое не есть движение, а только результат. Движение имеется одинаково и в движущемся теле и в теле неподвижном.

Даламбер. Это совсем новый взгляд на вещи.

Дидро. От этого он не оказывается ложным. Устраните препятствия, которые мешают пространственному перемещению неподвижного тела, и оно передвинется. Внезапно разрядив воздух, создайте безвоздушное пространство вокруг ствола этого громадного дуба, и содержащаяся в нем вода, внезапно расширившись, разорвет его на сотни тысяч частей. То же самое можно сказать о вашем теле.

Даламбер. Пусть так. Но какая связь между движением и чувствительностью? Неужели вы признаете пассивную и активную чувствительность, подобно живой и мертвой силе? Живая сила обнаруживается в передвижении, мертвая сила проявляется в давлении. Так и активная чувствительность характеризуется известными действиями, которые мы замечаем у животного и, пожалуй, у растений, а в пассивной чувствительности мы убеждаемся при переходе к состоянию активной чувствительности.

Дидро. Прекрасно. Теперь вы раскрыли эту связь.

Даламбер. Таким образом, у статуи лишь пассивная чувствительность; человек же, животное, быть может, даже растение одарены активной чувствительностью.

Дидро. Несомненно, такова разница между глыбой мрамора и телесной тканью, но вы хорошо понимаете, что дело не сводится к одному этому.

Даламбер. Конечно. Каково бы ни было сходство между внешней формой человека и формой статуи, нет никакой связи в их внутренней организации. Резец самого ловкого скульптора не может создать малейшего кожного покрова. Но при помощи очень простого процесса можно создать переход от мертвой силы к живой силе; этот опыт повторяется перед нашими глазами сотни раз ежедневно, между тем как я не очень вижу, каким

образом тело из состояния пассивной чувствительности может перейти в состояние чувствительности активной.

Дидро. Вы просто не хотите этого заметить. Это тоже весьма обычное явление.

Даламбер. Скажите, пожалуйста, каково же это столь обычное явление?

Дидро. Я вам его укажу, раз вы хотите, чтобы вам стало стыдно. Это явление происходит всякий раз, когда вы едите.

Даламбер. Всякий раз, как я ем?

Дидро. Разумеется; ведь в то время, как вы едите, что вы делаете? Вы устраняете препятствия, мешающие активной чувствительности пищи. Вы ассимилируете ее с самим собой; вы из нее создаете тело, вы ее одухотворяете, вы делаете ее чувствительной; и то, что вы производите с пищей, то я сделаю с мрамором, когда мне это вздумается.

Даламбер. Каким же это образом?

Дидро. Каким образом? Я сделаю его съедобным.

Даламбер. Сделать мрамор съедобным, — это мне не кажется легким.

Дидро. Это мое дело указать вам, как это происходит. Я беру статуэтку, которую вы видите, кладу ее в ступку и сильными ударами песта...

Даламбер. Полегче, пожалуйста: это шедевр Фальконэ. Если бы еще это было скульптурой Гюэ или кого-нибудь другого...

Дидро. Фальконэ это безразлично; за статую заплачено, а Фальконэ мало прислушивается к тому, что говорят теперь, и вовсе не интересуется тем, что будут говорить о нем в будущем.

Даламбер. Дальше, начинайте толочь.

Дидро. Когда глыба мрамора превращена в незаметный на ощупь порошок, я примешиваю этот порошок к перегною или чернозему, хорошо смешиваю все это, поливая образовавшееся месиво, даю ему гнить в продолжение года, двух лет, целого века; время для меня ничего не значит. Когда все это превратится в приблизительно одинаковое вещество, в перегной, знаете, что я сделаю?

Даламбер. Я уверен, что вы не едите перегной?

Дидро. Нет, но есть средство соединения, усвоения между перегноем и мною; *latus* — как сказал бы химик.

Даламбер. А этот *latus*, что это — растение?

Дидро. Прекрасно. Я сею горох, бобы, капусту и другие овощи. Овощи питаются землей, а я питаюсь овощами.

Даламбер. Верно это или нет, но мне нравится этот переход от мрамора к перегною, от перегной к растительному царству, а от растительного царства — к животному царству, к телу.

Дидро. Итак, я из тела или из души, как говорит моя дочка, делаю активно чувствительную материю; и если я не разрешаю выставленной вами проблемы, я, во всяком случае, близко к ней подхожу; ведь вы признаете, что между куском мрамора и чувствующим существом большая разница, чем между чувствующим существом и существом мыслящим.

Даламбер. Согласен; при всем том чувствующее существо еще не есть существо мыслящее.

Дидро. Прежде чем сделать дальнейший шаг, позвольте рассказать вам историю одного из величайших математиков Европы. Что собою раньше представляло это удивительное создание? Ничего.

Даламбер. Как ничего? Из ничего ничего и не бывает.

Дидро. Вы слишком буквально понимаете слова. Я хочу сказать, что еще до того, как его мать, прекраснейшая и преступная канонисса Тансэн, достигла зрелого возраста, еще до того, как военный Латуш достиг возраста юноши, молекулы, должно существовавшие сформировать первоначальные зачатки моего математика, были рассеяны в молодых и хрупких организмах того и другого, просачиваясь вместе с лимфой, циркулировали с кровью, пока, наконец, они не попали в вместилище, предназначенное для их соединения, в половые яички и железы его отца и матери. Но вот редкостное яйцо сформировалось; по фаллопиевым трубам оно, по общему мнению, было введено в матку; вот оно прикрепилось к ней длинным стеблем, вот, постепенно увеличиваясь, оно приближается к состоянию зародыша, вот подходит момент его выхода из мрачной темницы, вот он родился и брошен на ступеньки храма св. Иоанна Круглого, от которого он получил свое имя; вот он взят из воспитательного дома, вот он у груди доброй стекольщицы г-жи Руссо, вскормлен, сделался сильным телом и духом, вот он литератор, механик, математик. Как это произошло? При помощи еды и других чисто механических процессов. Вот в нескольких словах общая формула: съешьте, переваривайте, перегоняйте *in vasi licito et fiat homo secundum artem* *. И тот, кто стал бы излагать в академии этапы развития при формировании человека или животного, ссылаясь бы только на материальные силы, а результат в последовательном порядке проявился бы в виде пассивного существа, чувствующего существа, мыслящего существа, в виде существа, разрешающего проблему предварения равноденствий, существа высочайшего, поразительного, существа стареющего, приходящего в упадок, умирающего, разложившегося и вернувшегося в плодотворную землю.

Даламбер. Следовательно, вы не верите в предсуществующие зародыши? **

Дидро. Нет.

Даламбер. А! Мне это очень приятно!

Дидро. Это противоречит опыту и разуму: опыту, который тщетно искал бы эти зародыши в яйце и у большей части животных до известного возраста; противоречит разуму, который нас учит, что делимость материи имеет в природе свой предел, хотя для мысли

* — в соответствующем сосуде, и пусть получится человек по правилам искусства. *Ред.*

** Согласно представлению о «предсуществующих зародышах», зародыш представляет собою в миниатюрных размерах вполне сформировавшийся организм. *Ред.*

такого предела нет; поэтому ни с чем не сообразно представление, будто вполне сформировавшийся слон содержится в атоме, а в атоме этого слона другой сформировавшийся слон, и так до бесконечности.

Даламбер. Но возникновение первых животных необъяснимо без этих предсуществующих семян.

Дидро. Если вас смущает вопрос о том, что первоначальнее — яйцо или курица, то, значит, вы предполагаете, что животные с самого начала были таковы, какими они являются сейчас. Какое безумие! Мы не знаем, ни чем они были, ни во что они обратятся. Незаметный червячок, который возится в грязи, быть может, достигнет состояния крупного животного, а громадное животное, поражающее нас своей величиной, быть может, станет со временем червячком, являясь, пожалуй, своеобразным мгновенным произведением нашей планеты.

Даламбер. Что вы такое говорите?

Дидро. Я бы вам сказал... но это нас отвлечет в сторону от нашего первоначального рассуждения.

Даламбер. Ну, и что же из этого? Мы или вернемся к нему, или нет.

Дидро. Позвольте мне перенестись на несколько тысячелетий вперед?

Даламбер. Пожалуйста. Почему же нет? Время для природы не имеет значения.

Дидро. Итак, позвольте ли вы мне загасить наше солнце?

Даламбер. С тем большей охотой, что ведь не оно первое потухнет.

Дидро. Если солнце потухнет, что произойдет? Погибнут растения, животные, земля станет одинокой и немой. Зажгите вновь это светило, и тотчас же вы восстановите необходимую причину бесконечного числа новых поколений, по отношению к которым я не решусь утверждать, что теперешние наши растения и животные возникнут вновь или нет, когда пройдут века.

Даламбер. Но почему, соединившись, те же самые рассеянные элементы не могут привести к тому же результату?

Дидро. Ведь все подчинено законам природы, и тот, кто предполагает новое явление или вызывает его из прошлого, воссоздает новый мир.

Даламбер. Этого глубокий мыслитель не стал бы отрицать, но, возвращаясь к человеку, поскольку ход природы его вызвал, вспомните, что вы остановились на переходе к существу чувствующего к существу мыслящему.

Дидро. Я помню.

Даламбер. Искренно вам скажу, что вы меня премного обяжете, разрешив этот вопрос. Мне хотелось бы поскорее его выяснить.

Дидро. Если я не до конца все выясню, какое это будет иметь значение для ряда неопровержимых фактов?

Даламбер. Никакого. Нам только пришлось бы на этом остановиться.

Дидро. А чтобы идти вперед, разве дозволительно измыслить какого-то деятеля, противоречивого по своим свойствам, измыслить слово, лишенное смысла, — нечто непонятное?

Даламбер. Нет.

Дидро. Могли ли бы вы мне определить, в чем заключается бытие чувствующего существа в отношении к самому себе?

Даламбер. В том, что оно сознает самого себя начиная с первого момента сознания до настоящего времени.

Дидро. А на что опирается это сознание?

Даламбер. На память о своих действиях.

Дидро. А что было бы без этой памяти?

Даламбер. Без этой памяти человек не обладал бы самим собой, так так, испытывая свое бытие только в непосредственном восприятии, он не имел бы никакой истории своей жизни. Для него жизнь была бы лишь прерывной последовательностью ощущений, ничем не связанных.

Дидро. Превосходно. А что такое память? Каково ее происхождение?

Даламбер. Она связана с известной организацией, возрастающей, слабеющей и иногда полностью погибающей.

Дидро. Таким образом, существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания; тогда оно может отрицать, утверждать, умозаключать, мыслить.

Даламбер. Все это так. Для меня остается лишь одно затруднение.

Дидро. Вы ошибаетесь. Их остается гораздо больше.

Даламбер. Но одно затруднение — главное; а именно, мне кажется, что одновременно мы можем думать только об одном каком-нибудь предмете, между тем, не говоря уже о бесконечной цепи рассуждений, охватывающей тысячи понятий, чтобы образовать простое суждение, мы сказали бы, что нужно иметь по меньшей мере два элемента: *объект*, который кажется неизменно пребывающим перед взором ума, в то время как ум занят *свойством*, им утверждаемым или отрицаемым.

Дидро. Я думаю, что это так. Это в иных случаях позволяло мне сравнивать нервные волокна наших органов с чувствительными, вибрирующими струнами. Чувствительная, вибрирующая струна приходит в колебание и звучит еще долго спустя после удара. Вот это-то дрожание, этот своеобразный и необходимый резонанс не позволяет объекту исчезать в то время, как ум занят соответствующим свойством. Но у дрожащих струн еще одна особенность, заключающаяся в том, что струна заставляет дрожать соседние; таким образом, одно представление вызывает другое; эти оба представления — третье; все три представления — четвертое, и так далее, без того, чтобы можно было определить границу идей, которые возникают и связываются у философа, погруженного в думы или занятого размышлениями в тиши и темноте. Этому ин-

струменту свойственны удивительные скачки, и порой возникшее представление вызывает созвучное представление, отделенное от первого непостижимым расстоянием. Если мы можем наблюдать это явление у звучащих струн, инертных и друг от друга отделенных, то это явление непременно встретится среди животных и связанных точек, среди непрерывных и чувствительных нервных волокон.

Даламбер. Если это и неверно, то во всяком случае очень остроумно. Но пришлось бы предположить, что вы незаметно впадаете в затруднение, которого хотели избежать.

Дидро. Какое же?

Даламбер. Вы против различения двух субстанций?

Дидро. Я этого не скрываю.

Даламбер. Если присмотреться поближе, вы из разума философа создаете существо, отличное от инструмента, создаете своеобразного музыканта, прислушивающегося к звучащим струнам и высказывающегося по поводу их консонанса или диссонанса.

Дидро. Возможно, что я дал повод к этому возражению, которое, быть может, вы бы мне сделали, если бы вы учли разницу между инструментом в лице философа и между инструментом, представляющим собою фортепиано; инструмент-философ одарен чувствительностью, он одновременно и музыкант и инструмент. Будучи чувствительным, он обладает мгновенным сознанием вызываемого звука; как животное существо, он обладает памятью. Эта органическая способность, связывая в нем звуки, созидает и сохраняет мелодию. Предположите, что фортепиано обладает способностью ощущения и памятью, и скажите, разве бы оно не стало тогда само повторять тех арий, которые вы исполняли бы на его клавишах? Мы — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют; вот, по моему мнению, все, что происходит в фортепиано, организованном подобно вам и мне. Пусть дано впечатление, причина которого находится внутри или вне инструмента, возникает ощущение, вызываемое этим впечатлением, ощущение длительное; ведь нельзя себе представить, чтобы оно вызывалось и исчезало бы во мгновение ока; за ним следует другое впечатление, причина которого также находится внутри или вне такого животного существа; тогда возникает второе ощущение и голоса, обозначающие ощущения при помощи естественных или условных звуков.

Даламбер. Понимаю. Таким образом, если бы это ощущающее, одушевленное фортепиано было наделено способностью питания и воспроизведения, оно бы жило и порождало самостоятельно или с своей самкой маленькие, одаренные жизнью и резонирующие фортепиано.

Дидро. Без сомнения. Что же другое, по вашему мнению, представляет зяблик, соловей, музыкант, человек? Какое другое отличие установите вы между чижиком и ручным органчиком? Но возьмите яйцо. Вот что ниспровергает все учения теологии и

все храмы на земле. Что такое это яйцо? Масса неощущающая, пока в него не введен зародыш, а когда в него введен зародыш, то что это такое? Масса неощущающая, ибо этот зародыш, в свою очередь, есть лишь инертная и грубая жидкость. Каким образом эта масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни? Посредством теплоты. А что производит теплоту? Движение. А каковы будут последовательные результаты движения? Не спешите ответить мне, присядьте, и будем в отдельности наблюдать последовательно, этап за этапом. Сначала это будет колеблющаяся точка, потом ниточка, которая растягивается и окрашивается, далее — формирующееся тело; появляется клюв, концы крыльев, глаза, лапки; желтое вещество, которое размазывается и производит внутренности, наконец, — это животное. Это животное двигается, волнуется, кричит. Я слышу его крики через скорлупу, оно покрывается пухом, оно начинает видеть. От тяжести голова его качается; оно непрестанно направляет свой клюв против внутренней стенки своей темницы. Вот она проломлена; животное выходит, оно двигается, летает, раздражается, убегает, приближается, жалуется, страдает, любит, желает, наслаждается; оно обладает всеми вашими эмоциями, проделывает все ваши действия. Станете ли вы утверждать вместе с Декартом, что это — простая машина подражания? Но над вами расхохочутся малые дети, а философы ответят вам, что если это машина, то вы — такая же машина. Если вы признаете, что между этими животными и вами разница только в организации, то вы обнаружите здравый смысл и рассудительность, вы будете правы; но отсюда будет вытекать заключение против вас, именно, что из материи инертной, организованной известным образом, под воздействием другой инертной материи, затем теплоты и движения, получается способность ощущения, жизни, памяти, сознания, эмоций, мышления. Остается только одно из двух: представить себе в инертной массе яйца какой-то «скрытый элемент», который обнаруживает свое присутствие в определенной стадии развития, или же предположить, что этот незаметный элемент неизвестным образом проникает в яйцо через скорлупу в определенный момент развития. Но что это за элемент? Занимает ли он пространство или нет? Как он проникает туда или ускользает, не двигаясь? Где он находился? Что он там делал в другом месте? Был ли он создан в тот момент, когда он понадобился? Существовал ли он? Ждал ли он своего жилища? Если он был однородным, то он был чем-то материальным. Если он был разнородным, то непонятна ни его пассивность до его развития, ни его энергия в развившемся животном. Выслушайте самих себя, и вы себя пожалеете; вы поймете, что, не допуская простого предположения, которое объясняет все, именно, что способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт ее организованности,— вы изменяете здравому смыслу и ввергаете себя в пропасть, полную тайн, противоречий и абсурда.

Даламбер. Предположение! Легко сказать. Но что, если это качество по существу несовместимо с материей?

Дидро. А откуда вы знаете, что способность ощущения по существу несовместима с материей, раз вы не знаете сущности вещей вообще, ни сущности материи, ни сущности ощущения? Разве вы лучше понимаете природу движения, его существование в каком-либо теле, его передачу от одного тела к другому?

Даламбер. Не зная природы ни ощущения, ни материи, я вижу, что способность ощущать есть качество простое, единое, неделимое и несовместимое с субъектом или субстратом (*suppôt*), который делим.

Дидро. Метафизико-теологическая галиматья! Как? Неужели вы не видите, что все качества материи, все ее доступные нашему ощущению формы по существу своему неделимы? Не может быть большей или меньшей степени непроницаемости. Может быть половина круглого тела, но не может быть половины круглости; может быть больше или меньше движения, но движение, как таковое, не может быть больше или меньше, не может существовать полголовы, трети головы, четверти головы, или уха, или пальца, так же как не может быть половины мысли, трети или четверти мысли. Если во вселенной нет молекулы, похожей на другую, а в молекуле не может быть точки, похожей на другую точку, признайте, что самый атом наделен качеством, наделен неделимой формой, признайте, что деление несовместимо с сущностью форм, потому что она их уничтожает. Будьте физиком и согласитесь признать производный характер данного следствия, когда вы видите, как оно производится, хотя вы и не можете объяснить связи причины со следствием. Будьте логичны и не подставляйте под ту причину, которая существует и которая все объясняет, какой-то другой причины, которую нельзя постичь, связь которой со следствием еще меньше можно понять и которая порождает бесконечное количество трудностей, не решая ни одной из них.

Даламбер. Ну а если я буду исходить от этой причины?

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

Даламбер. А каким образом устанавливается соответствие звуков между вашими двумя фортепиано?

Дидро. Животное — чувствительный инструмент, абсолютно похожий на другой, — при одинаковой конструкции; если снабдить его теми же струнами, ударять по ним одинаковым образом радостью, страданием, голодом, жаждой, болью, восторгом, ужасом, то невозможно предположить, чтобы на полюсе и на экваторе он издавал бы различные звуки. Также во всех мертвых и живых языках вы находите приблизительно одинаковые междометия; происхождение условных звуков следует объяснять потребностями и средством по происхождению. Инструмент, обладающий способностью ощущения, или животное убедилось на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие чув-

ствующие инструменты, подобные ему, или другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают, наносят рану или ласкают, и все эти следствия сопоставляются в его памяти и в памяти других животных с определенными звуками; заметьте, что в сношениях между людьми нет ничего, кроме звуков и действий. А чтобы оценить всю силу моей системы, заметьте еще, что перед ней стоит та же непреодолимая трудность, которую выдвинул Беркли против существования тел. Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония вселенной происходит в нем.

Даламбер. По этому поводу можно сказать многое.

Дидро. Это верно.

Даламбер. Например, если следовать вашей системе, то не совсем ясно, как мы составляем силлогизм и как мы делаем выводы.

Дидро. Дело в том, что мы их вовсе не делаем; они все извлекаются из природы. Мы только изъясняем связанные явления, связь которых или необходима или случайна; эти явления нам известны из опыта; они необходимы в математике, физике и в других точных науках; они случайны в этике, в политике и в других неточных науках.

Даламбер. Что же, связь явлений менее необходима в одном случае, чем в другом?

Дидро. Нет. Но причина слишком изменчива, и эти изменения слишком мимолетны, чтобы мы могли безошибочно рассчитывать на определенное действие. Уверенность, с которой мы ожидаем гнева вспыльчивого человека на несправедливость, неравносильна уверенности, что тело, толкающее меньшее тело, заставит его двигаться.

Даламбер. А что такое аналогия?

Дидро. В самых сложных случаях аналогия есть простое тройное правило, осуществляемое в чувствительном инструменте. Если определенное явление в природе сопровождается другим известным явлением природы, то каково четвертое явление, сопровождающее третье, данное природой или представленное в подражание природе? Если копые обычного воина длиною в десять футов, каково будет копые Лякса? Если я могу бросить камень в четыре фута, то Диомед будет в состоянии свернуть каменную глыбу. Длина шагов богов и прыжки их коней будут находиться в воображаемом соотношении роста богов к человеку. Аналогия — это четвертая струна, согласованная и пропорциональная трем другим струнам; животное ожидает этот резонанс, и в нем он всегда имеется, но не всегда бывает в природе. Поэтому это неважно, для него резонанс всегда имеет силу. Иначе обстоит дело с философом; ему необходимо вслед за появлением резонанса спросить у природы, а она часто доставляет ему явление, совершенно отличное от предположенного им, тогда он замечает, что аналогия ввела его в заблуждение.

Даламбер. До свиданья, мой друг, добрый вечер и покойной ночи.

Дидро. Вы шутите; но вы увидите во сне этот разговор, и, если он у вас не запечатлеется, то тем хуже для вас, — вы будете принуждены обратиться к весьма нелепым гипотезам.

Даламбер. Ошибаетесь: как я лягу скептиком, так я и встану скептиком.

Дидро. Скептиком! Разве можно быть скептиком?

Даламбер. Вот так так. Ведь не будете же вы меня уверять, что я не скептик? Кто это знает лучше меня?

Дидро. Подождите минутку.

Даламбер. Спешите, потому что мне пора спать.

Дидро. Я буду краток. Думаете ли вы, что есть хоть один спорный вопрос, по отношению к которому у человека оказываются одинаково веские доводы за и против.

Даламбер. Нет: иначе он был бы буридановым ослом*.

Дидро. В таком случае скептиков не существует; ведь за исключением математических вопросов, не допускающих ничего недостоверного, во всех других вопросах есть всегда то, что говорит *за*, и то, что говорит *против*. Следовательно, полного равновесия никогда не может быть, и невозможно, чтобы не перевесивала та сторона, которая нам кажется более правдоподобной.

Даламбер. А у меня по утрам правдоподобие справа, а после обеда — слева.

Дидро. Значит, вы по утрам настроены догматически положительно, а после обеда — догматически отрицательно.

Даламбер. А по вечерам, когда я вспоминаю эту быструю смену моих суждений, я ни во что не верю — ни в свое утреннее, ни в свое послеобеденное мнение.

Дидро. То есть это значит, что вы не помните, на какой стороне из двух мнений, между которыми вы колебались, оказался перевес; что этот перевес вам кажется слишком незначительным, чтобы остановиться на определенном мнении, и что вы приходите к решению не заниматься больше такими гадательными вопросами, предоставить их обсуждать другим и больше не спорить.

Даламбер. Возможно.

Дидро. Но, если бы вас кто-нибудь отвел в сторонку и дружески спросил, какому мнению вы по чистой совести, откровенно отдали бы предпочтение, разве вам трудно было бы ответить, разве вы захотели бы подражать положению буриданова осла?

Даламбер. Я не думаю.

Дидро. Так вот, мой друг, если бы вы хорошо обдумали, то вы бы пришли к выводу, что обычно наше подлинное мнение не то, в котором мы никогда не сомневались, а то, к которому мы обычно склонялись.

Даламбер. Я думаю, вы правы.

Дидро. Так думаю и я. Прощайте, друг мой, и *memento, quia pulvis es, et in pulverem reverteris* **.

*Буриданов осел погибает от голода, находясь между двумя совершенно одинаковыми вязанками сена. *Ред.*

** *Лат.* — помни, что ты прах и в прах возвратишься. *Ред.*

Даламбер. Это печальная истина.

Дидро. И неизбежная. Даруйте человеку не скажу бессмертие, но только двойную жизнь, и вы увидите, что получится.

Даламбер. А чего вы ждете? Но это меня не касается, пусть будет, что будет. Мне пора спать, прощайте.

Дидро Д. Разговор Даламбера и Дидро // Избранные философские произведения. М., 1941. С. 143—153

Э. Б. де КОНДИЛЬЯК

ВАЖНОЕ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЧИТАТЕЛЮ

Я забыл предупредить читателя об одной вещи, о которой я должен был бы упомянуть. Может быть, мне следовало бы повторить ее в нескольких местах предлагаемого труда. Но я рассчитываю на то, что настоящее заявление сможет заменить эти повторения, не имея в то же время их неудобств. Итак, я предупреждаю читателя, что очень важно поставить себя на место статуи, которую мы собираемся наблюдать. Надо начать существовать вместе с ней, обладать только одним органом чувств, когда у нее будет только один такой орган; приобретать лишь те идеи, которые она приобретает; усваивать лишь те привычки, которые она усваивает,— одним словом, надо быть лишь тем, что она есть. Она сумеет судить о вещах подобно нам лишь тогда, когда будет обладать всеми нашими органами чувств и всем нашим опытом, а мы сумеем судить подобно ей лишь тогда, когда мы предположим, что мы лишены всего того, чего ей не хватает...

§ 1. Статуя, ограниченная чувством обоняния, может познавать лишь запахи
бы то ни было, находящегося вне ее или вне ее ощущений, как идеи-ми света, звука, вкуса.

§ 2. По отношению к себе самой она не что иное, как запахи, которые она ощущает

Познания нашей статуи, ограниченной ощущением обоняния, распространяются только на запахи. Она так же мало способна обладать идеями протяженности, фигуры или чего

дать идеями протяженности, фигуры или чего

Если мы преподнесем ей розу, то по отношению к нам она будет статуей, ощущающей розу. Но по отношению к себе она будет просто самим запахом этого цветка.

Таким образом, она будет запахом розы, гвоздики, жасмина, фиалки в зависимости от предметов, которые станут действовать на ее орган обоняния. Одним словом, запахи в этом отношении представляют собой лишь ее собственные модификации (*modifications*) или состояния (*manières d'être*)*, и она не сможет считать себя чем-либо иным, ибо это единственные ощущения, к которым она способна.

* — способ существования.

§ 3. У нее нет никакой идеи материи

Пусть философы, считающие столь очевидной истину, будто все материально, станут на минуту на ее место, и пусть они подумают, как они могли бы предположить, что существует нечто похожее на то, что мы называем *материей*.

§ 4. Нельзя быть ограниченным в своих познаниях

Таким образом, мы уже можем убедиться в том, что достаточно было бы увеличить или сократить число чувств, чтобы заставить нас высказывать суждения, совершенно отличные от тех, которые нам привычны; и наша статуя, ограниченная обонянием, может дать нам представление о классе существ, познания которого наименее обширны...

§ 1. Статуя способна к вниманию

При первом же ощущении запаха способность ощущения нашей статуи целиком находится под впечатлением, испытываемым ее органом чувства. Это я называю вниманием.

§ 2. К наслаждению и страданию

С этого момента она начинает наслаждаться или страдать; действительно, если способность ощущения целиком поглощена приятным запахом, то мы испытываем наслаждение; если же она целиком поглощена неприятным запахом, мы испытываем страдание.

§ 3. Но не способна иметь желания

Но у нашей статуи нет еще никакого представления о различных изменениях, которые она может испытать. Поэтому она чувствует себя хорошо, не желая ничего лучшего, или чувствует себя плохо, не желая чувствовать себя хорошо. Страдание не может заставить ее желать блага, которого она не знает, точно так же как наслаждение не может заставить ее бояться неприятностей, которые ей также незнакомы. Следовательно, как бы неприятно ни было первое ощущение, даже если бы оно вызывало острое страдание в органе обоняния, оно не может породить желания.

Если у нас страдание всегда сопровождается желанием не страдать, то о статуе мы этого не может сказать. Страдание вызывает в нас это желание лишь потому, что указанное состояние нам уже известно. Увоенная нами привычка рассматривать страдание как то, без чего мы существовали и без чего мы можем существовать, является причиной того, что мы не способны страдать, не испытывая тотчас же желания не страдать, и это желание неотделимо от связанного со страданием состояния.

Но статуя, которая в первый момент ощущает себя лишь благодаря испытываемому ею страданию, не знает, что она может перестать страдать, чтобы стать чем-то другим или вообще не существовать. У нее нет еще никакого представления об изменении, последовательности, длительности. Таким образом, она существует, не будучи в состоянии испытывать желания.

§ 4. Удовольствие и страдание как причина ее операций

Когда она заметит, что может перестать быть тем, что она есть, чтобы снова стать тем, чем она была раньше, то из состояния страдания, которое она станет сравнивать с состоянием

удовольствия, воспроизведенным ее памятью, у нее зародятся желания. Такова та уловка, благодаря которой удовольствие и страдание становятся единственной причиной, обуславливающей операции ее души и постепенно подготовляющей ее ко всем тем познаниям, к которым она способна; чтобы раскрыть предстоящее ей дальнейшее развитие, достаточно будет наблюдать удовольствия, которых она сможет пожелать, страдания, которых она должна будет бояться, и соответственно влияние тех и других.

§ 5. Насколько была бы ограничена статуя, если бы она не имела памяти

Если бы у статуи не оставалось никакого воспоминания об испытанных ею модификациях, то каждый раз она думала бы, что ощущает впервые; целые годы терялись бы в каждом данном мгновении. Так как ее внимание было бы всегда ограничено одним-единственным состоянием, она никогда не могла бы сравнить между собой два таких состояния и судить об отношениях между ними. Она наслаждалась бы или страдала, не испытывая еще ни желания, ни страха.

§ 6. Зарождение памяти

Но ощущаемый ею запах не исчезает полностью после того, как издающее запах тело перестает действовать на ее орган обоняния. Внимание, которое она обратила на него, удерживает его, и оно оставляет более или менее сильное впечатление в зависимости от степени сосредоточенности самого внимания. В этом заключается память.

§ 7. Распределение способности ощущения между обонянием и памятью

Когда наша статуя становится новым запахом, она еще продолжает обладать тем запахом, которым она была в предыдущее мгновение. Ее способность ощущения разделяется между памятью и обонянием; первая из этих способностей обращена к прошедшему ощущению, а вторая — к ощущению, имеющемуся налицо.

§ 8. Таким образом, память есть лишь особая разновидность ощущения

Таким образом, у статуи имеются два способа ощущения, отличающиеся лишь тем, что один из них относится к имеющемуся налицо ощущению, а другой — к ощущению, которого больше нет, но впечатление от которого еще продолжается. Поскольку статуя не знает, что существуют предметы, действующие на нее, не знает даже, что она обладает некоторым органом чувств, то различие между воспоминанием о каком-то ощущении и ощущением, имеющимся налицо, есть для нее обыкновенно лишь различие между слабым ощущением того, чем она была, и ярким ощущением того, чем она является теперь.

§ 9. Переживание воспоминания может быть более ярким, чем переживание ощущения

Я говорю «обыкновенно», ибо воспоминание не всегда бывает слабым переживанием, а ощущение — ярким переживанием. Действительно, всякий раз, когда память рисует статуе ее прежние состояния с большой силой, а орган чувства, наоборот, испытывает слабые впечатления, переживание имеющегося налицо ощущения будет гораздо менее ярким, чем воспоминание об ощущении, которого больше нет.

§ 10. Статуя различает в себе последовательность

Таким образом, в то время как один запах представлен в обонянии благодаря воздействию некоторого издающего запах тела на орган обоняния, другой запах находится в памяти, ибо впечатление от другого пахучего тела существует в мозгу, куда оно передано органом обоняния². Переживая эти состояния, статуя чувствует, что она уже не то, чем она была; познание этого изменения заставляет ее относить первое состояние к моменту, отличному от того, когда она испытала второе состояние; и это заставляет ее проводить различие между тем, чтобы существовать определенным образом, и тем, чтобы вспоминать, что она существовала раньше другим образом.

§ 11. Каким образом статуя бывает активной и пассивной

Статуя активна по отношению к одному из своих способов ощущать и пассивна по отношению к другому. Она активна, когда вспоминает о каком-нибудь ощущении, потому что причина, напоминающая ей об этом, именно память, заключается в ней. Она пассивна в тот момент, когда она испытывает какое-либо ощущение, ибо вызывающая его причина находится вне ее, именно в издающих запах телах, действующих на ее орган обоняния*.

§ 12. Статуя не может провести различия между этими двумя состояниями

Но статуя, не будучи в состоянии догадаться о действии на нее внешних предметов, не может провести различия между причиной, находящейся в ней, и причиной, находящейся вне ее. Все ее модификации по отношению к ней таковы, как если бы она была обязана ими себе самой, и независимо от того, испытывает ли она некоторое ощущение или только вспоминает его, она никогда не замечает ничего другого, кроме того, что она находится или находилась раньше в таком-то состоянии. Следовательно, она не способна заметить никакого различия между состоянием, когда она активна, и состоянием, когда она совершенно пассивна.

§ 13. Память становится для нее привычкой

Однако чем чаще станет упражняться память, тем легче она будет действовать. Благодаря этому статуя приобретает привычку вспоминать без труда изменения, которые она испытала, и делить свое внимание между тем, что она есть, и тем, чем она была. Действительно, привычка есть не что иное, как способность легко

* В нас находится причина (*principle*) наших действий, которую мы ощущаем, но которой мы не можем определить; ее называют *силой*. Мы одинаково активны по отношению ко всему, что эта сила производит в нас или вне нас. Мы активны, например, когда мы размышляем или приводим в движение какое-нибудь тело. По аналогии мы приписываем всем предметам, вызывающим какое-либо изменение, некоторую силу, которую мы знаем еще меньше; мы пассивны по отношению к впечатлениям, производимым на нас этими телами. Таким образом, существо активно или пассивно в зависимости от того, находится ли причина произведенного действия в нем или вне его.

повторять то, что делаешь, а легкость эта приобретается благодаря повторным действиям*.

§ 14. Она сравнивает Если, испытав несколько раз запахи розы и гвоздики, она почувствует еще раз запах розы, то пассивное внимание, вызываемое обонянием, целиком будет обращено к имеющемуся в данный момент налицо запаху розы, а активное внимание, вызываемое памятью, будет распределено между воспоминаниями о запахах розы и гвоздики. Но различные состояния статуи не способны делить между собой способность ощущения, не становясь предметом сравнения. Действительно, сравнивать — значит не что иное, как уделять одновременно все свое внимание двум идеям.

§ 15. Судит Если сравнение, то имеется и суждение. Наша статуя не может одновременно проявлять внимание к запаху розы и к запаху гвоздики, не замечая, что первый не есть второй, и она не может обнаруживать внимания к запаху розы, который она чувствует в данный момент, и к запаху розы, который она чувствовала раньше, не замечая, что они представляют одну и ту же ее модификацию. Таким образом, суждение есть не что иное, как восприятие отношения между двумя сравниваемыми идеями.

§ 16. Эти операции становятся привычкой Чем чаще повторяются сравнения и суждения, тем легче начинает производить их наша статуя. Она приобретает таким образом привычку сравнивать и судить. Поэтому достаточно будет дать ей почувствовать другие запахи, чтобы заставить ее делать новые сравнения, выносить новые суждения и приобретать новые привычки.

§ 17. Она становится способной к удивлению Она не испытывает удивления при первом переживаемом ею ощущении, ибо она еще не привыкла ни к какому суждению.

Точно так же она не испытывает удивления, когда, ощущая последовательно несколько запахов, она переживает каждый из них лишь одно мгновение. В этом случае она не останавливается ни на одном из произносимых ею суждений, и, чем более она изменяется, тем более она должна себя чувствовать склонной к изменению.

Она не испытывает также удивления, если путем незаметных переходов мы приведем ее от привычки считать себя некоторым определенным запахом к суждению, что она есть другой запах, ибо в этом случае она изменяется, не замечая этого.

Но она не преминет испытать удивление, если внезапно перейдет от состояния, к которому она привыкла, к совершенно отличному состоянию, о котором она еще не имела идеи.

* В данном случае, равно как и на протяжении всего предлагаемого труда, я говорю лишь о привычках, приобретаемых естественным образом; в сверхъестественном порядке все подчинено другим законам.

§ 18. Это удивление придает больше активности операциям души

Это удивление заставляет ее сильнее почувствовать разницу между ее состояниями. Чем более резок переход от одних к другим, тем больше ее удивление и тем больше ее поражает контраст между сопровождающими их удовольствиями и страданиями. Если ее внимание детерминировано удовольствиями и страданиями, которые чувствуются сильнее, то оно устремляется с большей энергией на все ощущения, последовательно сменяющие друг друга. Она тщательнее сравнивает их и поэтому лучше судит об отношениях между ними. Таким образом, удивление усиливает активность операций ее души. Но так как оно усиливает ее лишь благодаря тому, что делает более заметной противоположность между приятным и неприятным ощущениями, то первоисточником способностей статуи всегда оказываются удовольствие и страдание.

§ 19. Идеи, сохраняющиеся в памяти

Если все запахи одинаково привлекают ее внимание, то они сохраняются в ее памяти в соответствии с тем порядком, в котором они сменяли друг друга, и благодаря этому окажутся связанными между собой.

Если ряд их очень велик, то впечатление от последних, как более свежее, окажется более сильным, а впечатление от первых незаметно ослабнет и под конец совсем исчезнет; все будет иметь такой вид, как если бы их вовсе не было.

Но те запахи, которые привлекли к себе лишь слабое внимание, не оставят после себя никакого следа и тотчас же будут забыты.

Наконец, те запахи, которые произведут особенно сильное впечатление на статую, всплывут в ее памяти с большей яркостью и поглотят ее настолько, что смогут заставить ее забыть другие ощущения.

§ 20. Связь этих идей

Таким образом, память — это ряд идей, образующих как бы некоторую цепь. Эта связь дает возможность переходить от одной идеи к другой и вспоминать самые отдаленные из них. Следовательно, мы вспоминаем о какой-нибудь идее, которую имели когда-то раньше, лишь потому, что пробегаем с большей или меньшей быстротой весь ряд промежуточных идей.

§ 21. Удовольствие руководит памятью

Когда наша статуя испытывает второе ощущение, память ее не имеет никакого выбора: она может вспомнить лишь первое ощущение, причем она будет действовать с большей или меньшей силой в зависимости от остроты удовольствия и страдания.

Но если статуя испытала ряд модификаций, то, сохраняя воспоминание о большом числе их, она охотнее станет вспоминать о тех из них, которые могут больше содействовать ее счастью, быстро минуя прочие или же останавливаясь на них только вопреки своему желанию.

Чтобы понять все значение этой истины, надо определить различные степени удовольствия и страдания, которые мы способны

переживать, а также привести вытекающие из этого сравнения.

**§ 22. Два вида
удовольствий
и страданий**

Удовольствия и страдания бывают двух видов. Одни относятся главным образом к телу — это чувственные удовольствия; другие сохраняются в памяти и во всех способностях души — это интеллектуальные, или духовные, удовольствия. Но статуя не способна заметить это различие.

Это неведение избавляет ее от одной ошибки, которой нам трудно избежать; действительно, эти ощущения не отличаются друг от друга так резко, как мы воображаем. На самом деле все они интеллектуальны, или духовны, потому что ведь ощущает, собственно, только душа. Но, с другой стороны, все они, если угодно, в известном смысле чувственны; или телесны, ибо тело есть единственная окказиональная причина ощущений.

Мы делим их на два вида лишь в зависимости от их отношения к телесным или душевным способностям.

**§ 23. Различные степени
того и другого**

Удовольствие может постепенно уменьшаться или увеличиваться; уменьшаясь, оно стремится к исчезновению и исчезает вместе с ощущением; наоборот, увеличиваясь, оно может дойти до страдания, ибо раздражение становится слишком сильным для органа чувства. Таким образом, удовольствие имеет две границы; нижняя находится там, где ощущение начинается с минимальной силой, — это первый шаг от небытия к ощущению; верхняя граница находится там, где ощущение не может больше усиливаться, не переставая быть приятным, — это наиболее близкое к страданию состояние.

Впечатление от слабого удовольствия кажется сосредоточенным в органе чувства, передающем его душе. Но если оно обладает некоторой степенью яркости, то оно сопровождается эмоцией, распространяющейся по всему телу. Эта эмоция — факт, в котором наш опыт не позволяет сомневаться.

Страдание также может усиливаться или уменьшаться. Усиливаясь, оно стремится к полному разрушению животного; уменьшаясь же, оно в отличие от удовольствия не стремится к отсутствию всякого ощущения; наоборот, момент окончания его всегда приятен.

**§ 24. Безразличное
состояние существует
лишь в результате
сравнения**

Среди этих различных степеней ощущения невозможно найти безразличного состояния; каким бы слабым ни было первое ощущение, статуя при этом необходимо должна чувствовать себя хорошо или плохо. Но, испытав последовательно, друг за другом самые острые страдания и самые яркие удовольствия, она будет считать безразличными, или перестанет считать приятными или неприятными, более слабые ощущения, которые она сравнит с более сильными.

Таким образом, мы можем предположить, что статуя обладает приятными и неприятными состояниями различной интенсивности, а также состояниями, которые она считает безразличными.

§ 25. Происхождение потребности

Всякий раз, когда статуя чувствует себя плохо или не так хорошо, она вспоминает свои прежние ощущения; она сравнивает их с тем, что она есть в данный момент, и чувствует, что ей нужно снова стать тем, чем она была. Отсюда у нее возникает потребность, или знание того, что существует некоторое благо, пользование которым, по ее мнению, ей необходимо.

Таким образом, статуя познает свои потребности лишь потому, что она сравнивает испытываемое ею страдание с удовольствиями, которыми она наслаждалась прежде. Отнимите у нее воспоминание об этих удовольствиях, и она будет чувствовать себя плохо, не испытывая никакой потребности, ибо, чтобы чувствовать потребность в какой-либо вещи, надо иметь какое-то знание о ней. Но, согласно нашему предположению, она не знает иного состояния, кроме того, в котором она находится. Наоборот, когда она вспоминает более счастливое состояние, теперешнее ее состояние тотчас же заставляет ее почувствовать потребность в нем. Так удовольствие и страдание всегда обуславливают действие ее способностей.

§ 26. Как она обуславливает операции души

Потребность статуи может быть вызвана подлинным страданием, каким-нибудь неприятным ощущением, каким-нибудь ощущением, менее приятным, чем некоторые из предшествовавших ему; наконец, она может быть вызвана одним из таких слабых переживаний, которые статуя привыкла считать безразличными.

Если ее потребность вызывается запахом, причиняющим ей острое страдание, то он почти целиком поглощает способность ощущения, оставляя на долю памяти лишь столько, сколько требуется, чтобы напомнить статуе, что она не всегда чувствовала себя так плохо. В этом случае статуя лишена возможности сравнивать между собой различные испытанные ею модификации, она не способна судить, какая из этих модификаций наиболее приятна. Ее занимает только одно — как выйти из этого состояния, чтобы испытать любое другое; и, если она знает какое-нибудь средство, способное избавить ее от страдания, она приложит все свои способности, чтобы использовать это средство. Так в случае тяжелой болезни мы перестаем желать удовольствий, к которым страстно стремились, и думаем лишь о том, чтобы выздороветь.

Если потребность вызывается менее приятным ощущением, следует различать два случая: либо удовольствия, с которыми его сравнивает статуя, были ярки и сопровождались очень сильными эмоциями, либо же они не были столь ярки и не вызвали почти никаких эмоций³.

В первом случае прошлое счастье вспоминается с тем большей интенсивностью, чем более оно отличается от имеющегося налицо ощущения. Сопровождавшая его эмоция частично воскресает и, притягивая к себе почти всю способность ощущения, не позволяет

заметить приятных ощущений, следовавших за ним или предшествовавших ему. Поэтому статуя, ничем не отвлекаемая, легче сравнивает это счастье с тем состоянием, в котором она теперь находится; она лучше понимает, насколько оно отличается от ее нынешнего состояния, и так как она старается представить его себе самым живым образом, то отсутствие его вызывает более сильную потребность, а обладание им становится более необходимым благом.

Наоборот, во втором случае пережитое счастье вспоминается с меньшей живостью; другие удовольствия привлекают к себе внимание; его преимущество ощущается с меньшей силой; оно вовсе не воскрешает эмоций или воскрешает их лишь слабо. Поэтому статуя менее заинтересована в его возвращении и не прилагает к этому всех своих способностей.

Наконец, если причиной потребности является одно из тех ощущений, которые статуя привыкла считать безразличными, то вначале она не испытывает ни страдания, ни удовольствия. Но состояние это при сравнении его с теми счастливыми состояниями, в которых она находилась раньше, скоро становится ей неприятным; испытываемое ею в этом случае неудовольствие есть то, что мы называем огорчением. Между тем огорчение продолжается, оно усиливается, становится невыносимым и заставляет все способности статуи бурно устремляться к счастью, утрату которого она чувствует.

Огорчение может стать столь же тягостным, как и страдание; в этом случае статуя интересуется лишь тем, чтобы избавиться от него, и без разбору стремится к любым ощущениям, способным рассеять его. Но если тяжесть огорчения уменьшится, состояние ее будет не столь тягостным, она не будет так стремиться избавиться от него и сможет направить свое внимание на все приятные ощущения, о которых у нее сохранилось какое-нибудь воспоминание, и тогда удовольствие, с которым она станет вспоминать самую яркую идею, привлечет к себе все ее способности.

**§ 27. Активность,
которую потребность
сообщает памяти**

Таким образом, существуют две причины, определяющие степень активности способностей статуи. С одной стороны, это интенсивность блага, которого она больше не имеет; с другой — ничтожность удовольствия, доставляемого ей имеющимся налицо ощущением, или сопровождающее его страдание.

Когда обе эти причины соединяются, статуя делает больше усилий, чтобы вспомнить то, чем она перестала быть, и от этого слабее чувствует то, что она есть в данный момент. Действительно, так как ее способность ощущения по необходимости ограничена, то, чем большую часть ее привлекает к себе память, тем меньше ее остается для чувства обоняния. А если активность памяти окажется настолько велика, что поглотит всю способность ощущения, то статуя не сможет заметить впечатления, произведенного на ее орган чувства, и станет так живо представ-

лять себе то, чем она была раньше, что ей начнет казаться, будто она и в данный момент является тем же самым*.

§ 28. Эта активность прекращается вместе с потребностью

Но если ее теперешнее состояние — самое приятное из всех известных ей, то удовольствие побуждает ее наслаждаться преимущественно им. В этом случае нет причины, способной заставить память с такой энергией действовать в ущерб обонянию, чтобы последнее вовсе ничего не ощущало. Наоборот, удовольствие привлекает к данному налицо ощущению большую часть внимания или способности ощущения; и если статуя еще вспоминает о том, чем она была раньше, то лишь потому, что, сравнивая это с тем, что она есть в настоящий момент, она еще больше наслаждается своим счастьем.

§ 29. Различие между памятью и воображением

Таким образом, мы имеем два продукта памяти: один — это ощущение, переживаемое так ярко, как если бы оно происходило в самом органе чувства; другой — ощущение, от которого остается лишь слабое воспоминание.

Следовательно, мы можем установить две степени действия этой способности: низшую, когда она едва дает наслаждаться пережитым раньше, и высшую, когда она наслаждается им с такой силой, как если бы оно переживалось в данный момент.

Способность эта называется памятью, когда она представляет вещи лишь как прошедшие, и воображением, когда она воскрешает их с такой силой, что они кажутся данными в настоящий момент. Таким образом, наша статуя обладает наряду с памятью еще и воображением, причем обе эти способности отличаются друг от друга лишь по степени. Память есть начало воображения, обладающего еще небольшой силой; воображение есть память, имеющая максимальную степень яркости.

Первоначально мы выделили у нашей статуи два вида внимания: один осуществляется обонянием, другой — памятью; теперь мы можем отметить третий вид внимания — оно осуществляется воображением, и его функция заключается в том, чтобы удерживать впечатления от чувств и подставлять на их место ощущение, не зависящее от действия внешних предметов**.

* Это суждение подтверждается нашим опытом; действительно, не может быть ни одного человека, который не вспоминал бы иногда испытанные им раньше удовольствия с такой же яркостью, как если бы он ими наслаждался в данный момент, или по крайней мере с такой яркостью, чтобы не обращать никакого внимания на переживаемое им в данный момент, иногда очень тяжелое состояние.

** Тысячи фактов показывают влияние воображения на органы чувств. Человек, поглощенный какой-нибудь мыслью, не видит предметов, находящихся у него перед глазами, не слышит шума, поражающего его уши. Все знают подобные рассказы об Архимеде. Если воображение устремляется на какой-нибудь предмет с еще большей силой, то человека можно колотить, жечь и при этом он не будет чувствовать страдания, а душа его будет казаться недоступной каким бы то ни было впечатлениям от органов чувств. Чтобы понять, как возможны подобные явления, достаточно обратиться внимание на следующее обстоятельство: поскольку наша способность ощущения ограничена, мы оказываемся абсолютно нечувствительными к впечатлениям органов чувств всякий раз, когда наше воображение целиком направляет эту способность на какой-нибудь предмет.

§ 30. Это различие недоступно статуе

Однако когда наша статуя воображает себе ощущение, которого она больше не имеет, и представляет его себе с такой силой, как если бы она им обладала в данный момент, то она не знает, что в ней имеется причина, вызывающая такие же результаты, как и пахучее тело, которое стало бы действовать на ее орган чувства. Таким образом, она в отличие от нас не может проводить различия между тем случаем, когда она лишь представляет себе что-либо, и тем, когда она это ощущает.

§ 31. Ее воображение активнее нашего

Но есть основание предположить, что ее воображение активнее нашего. Ее способность ощущения целиком поглощена одним-единственным видом ощущения, вся сила ее способностей устремлена исключительно на запахи, ничто не может отвлечь ее от этого. Мы же разрываемся между множеством ощущений и идей, беспрестанно осаждающих нас, и, оставляя для нашего воображения лишь часть наших сил, мы оказываемся способными лишь слабо представить себе что-либо. Кроме того, наши чувства, будучи всегда на страже против нашего воображения, непрерывно предупреждают нас об отсутствии предметов, которые мы хотим вообразить себе; наоборот, статуя имеет полный простор для воображения. Поэтому она спокойно вспоминает какой-либо запах, которым она наслаждалась, и действительно наслаждается им, как будто ее орган обоняния испытывает его воздействие. Наконец, легкость, с которой мы устраняем причиняющие нам неприятность предметы и отыскиваем те предметы, наслаждение которыми нам приятно, делает еще более ленивым наше воображение. Но поскольку нашей статуе, чтобы избавиться от какого-либо неприятного ощущения, достаточно ярко представить себе какое-нибудь из своих приятных состояний, это доставляет больше упражнений ее воображению, и оно может превосходить наше воображение.

§ 32. Единственный случай, когда оно бывает бездеятельным

Однако есть случай, когда воображение обнаруживает бездеятельность и когда бездеятельна даже память. Это происходит тогда, когда какое-нибудь ощущение достаточно ярко, чтобы целиком поглотить способность ощущения. В этом случае статуя совершенно пассивна. Удовольствие представляет для нее тогда какое-то опьянение, которым она еле-еле наслаждается, а боль — состояние подавленности, при котором она почти не страдает.

§ 33. Как оно становится активным

Но лишь только интенсивность ощущения несколько ослабнет, как немедленно начинают действовать способности души, и потребность снова детерминирует их.

§ 34. Оно сообщает новый порядок идеям

Модификации, которые особенно нравятся статуе, не всегда являются последними из испытанных ею. Они могут находиться в начале, в середине или же в конце цепи ее познаний. Поэтому воображение часто вынуждено быстро пробегать весь ряд проме-

жуточных идей. Оно сближает самые далекие идеи, изменяет порядок, в котором они находились в памяти, и образует из них совершенно новую цепь.

Таким образом, связь идей неодинакова для различных способностей статуи. Чем более привычным станет тот порядок, который сообщает идеям воображение, тем менее сохранится та связь, которая продиктована ей памятью. Благодаря этому идеи могут связываться между собой тысячами различных способов, и нередко статуя станет вспоминать не столько тот порядок, в котором она испытала свои ощущения, сколько тот, в котором она их себе воображает.

§ 35. Иден связываются между собой различным образом лишь потому, что статуя производит новые сравнения их

Но все эти цепи идей образуются лишь благодаря сравнениям, произведенным между каждым звеном цепи и предшествующим и следующим за ним звеньями, и благодаря суждениям об их отношениях. Эта связь усиливается по мере того, как в результате упражнения способностей укрепляются привычки вспоминать и воображать, и здесь кроется источник чудесной способности узнавать ощущения, которые мы уже имели раньше.

§ 36. По этой связи статуя узнает свои прежние состояния

В самом деле, мы дадим нашей статуе воспринять знакомый ей запах; это модификация, которую она сравнивала, о которой она составила себе суждение и которую она связала с некоторыми из звеньев цепи, пробегаемой ее памятью по привычке. Вот почему она считает, что состояние, в котором она находится, тождественно с тем состоянием, в котором она находилась. Другое дело — запах, которого она еще не ощущала: он должен казаться ей совершенно новым.

§ 37. Она не способна объяснить себе это явление

Бесполезно указывать на то, что статуя, узнавая какое-либо свое состояние, не способна объяснить его. Причину этого явления так трудно вскрыть, что она ускользает от всех людей, не способных наблюдать и анализировать то, что происходит в них.

§ 38. Как иден сохраняются и возобновляются в памяти

Но допустим, что наша статуя в течение долгого времени не думает о каком-нибудь своем состоянии. Что станется за это время с приобретенной ею идеей о нем? Откуда появляется эта идея, когда она затем всплывает в памяти? Сохранилась ли она в душе или в теле? Ни в душе, ни в теле.

Она не сохранилась в душе, ибо достаточно какого-нибудь мозгового расстройства, чтобы стало невозможным вспомнить ее.

Она не сохранилась в теле. В последнем могла бы сохраниться лишь ее физическая причина, а для этого надо было бы предположить, что мозг остается в том самом состоянии, в которое его привело вспоминаемое статуей ощущение. Но как согласовать эту гипотезу с непрерывным движением животных духов (esprits), особенно при наличии множества идей, которыми обогащается память? Явление это можно объяснить гораздо проще.

Я получаю ощущение, когда в одном из моих органов чувств происходит движение, сообщаемое затем мозгу. Если то же самое движение начинается в мозгу и доходит до органа чувств, мне кажется, будто я испытываю ощущение, которого я в действительности не имею. Это иллюзия; но если это движение начинается в мозгу, то я вспоминаю об ощущении, которое я имел раньше.

Таким образом, если какая-нибудь идея всплывает в памяти статуи, то это не значит, что она сохранилась в теле или в душе. Дело в том, что движение, являющееся ее физической и окказиональной причиной, воспроизводится в мозгу. Но здесь не место для рискованных предположений о механизме памяти. Мы сохраняем воспоминание о своих ощущениях, мы вспоминаем их, даже если долго не думали о них; для этого достаточно, чтобы они произвели на нас сильное впечатление или чтобы мы испытали их несколько раз. Эти факты дают мне право думать, что наша статуя, будучи организована подобно нам, способна, как и мы, обладать памятью.

§ 39. Перечисление привычек, усвоенных статуей

Мы приходим к выводу, что статуя усвоила несколько привычек: привычку концентрировать внимание, привычку вспоминать, привычку сравнивать, привычку судить, привычку воображать и, наконец, привычку узнавать.

§ 40. Как сохраняются ее привычки

Те самые причины, которые породили привычки, одни только и способны сохранить их. Я имею в виду то, что привычки утрачиваются, если они не возобновляются время от времени благодаря повторным актам. Не будь последних, наша статуя не сумела бы вспомнить ни сравнений, произведенных ею по поводу какого-нибудь состояния, ни своих суждений о нем, и она испытает его в третий или в четвертый раз, не будучи в состоянии узнать его.

§ 41. Как укрепляются ее привычки

Но мы в состоянии заставить упражняться ее память и все прочие способности. Для этого достаточно заинтересовать ее посредством различных степеней удовольствия или страдания в том, чтобы сохранить те или иные свои состояния или избавиться от них. Поэтому искусство, с каким мы станем регулировать ее ощущения, дает возможность укреплять и все более расширять ее привычки. Можно даже предположить, что она сумеет найти в ряду запахов такие различия, которые ускользают от нас. Между тем, вынужденная прилагать все свои способности только к одному виду ощущений, разве она не сумеет обнаружить более тонкую способность различения, чем мы?

§ 42. Каковы границы ее способности различения

Однако отношения, которые могут быть открыты посредством суждений, весьма многочисленны. Она способна знать только, что какое-либо ее состояние тождественно состоянию, которое она пережила раньше, или отличается от него, что одно состояние приятно, а другое неприятно, что они более или менее приятны или неприятны.

Но сумеет ли она различить несколько запахов, ощущаемых одновременно? Даже мы приобретаем такую способность различения лишь в результате частых упражнений, да и то она заключена в довольно тесных границах; действительно, не найдется человека, который мог бы узнать по запаху содержимое какого-нибудь саше с духами. А всякая смесь духов должна, по моему мнению, быть таким саше для нашей статуи.

Только знакомство с издающими запах телами научило нас, как мы покажем в другом месте, распознавать два запаха в одном. Понюхав по очереди розу и нарцисс, мы затем имели возможность понюхать их одновременно. Благодаря этому мы узнали, что ощущение, которое у нас вызывают оба этих цветка вместе, состоит из двух других ощущений. Если взять множество запахов, то мы различим в них только доминирующие, и мы даже не сумеем различить их, если запахи смешаны так искусно, что ни один из них не преобладает над другими. В этом случае они как бы сливаются воедино, подобно растертым вместе краскам; они соединяются между собой и смешиваются так основательно, что ни один из них не остается тем, чем он был раньше, и из нескольких запахов получается только один.

Таким образом, если наша статуя в первый момент своего существования ощущает два запаха, то она не будет думать, что ощущает одновременно два состояния. Но допустим, что, испытав их первоначально порознь, она затем станет ощущать их вместе, — узнает ли она их? Это кажется мне маловероятным. Действительно, так как она не знает, что получает их от двух различных тел, ничто не может заставить ее предположить, что испытываемое ею ощущение состоит из двух других ощущений.

В самом деле, если ни одно из этих ощущений не сильнее другого, то даже для нас они сольются; если же одно слабее, то оно лишь слегка изменит более сильное ощущение, и, взятые вместе, они будут казаться какой-то простой модификацией. Чтобы убедиться в этом, было бы достаточно ощутить запахи, которые мы не привыкли относить к различным телам; я убежден, что в этом случае мы не решились бы утверждать определенно, имеем ли мы дело с одним запахом или с несколькими. Но именно в таком положении находится наша статуя.

Таким образом, она приобретает способность различения лишь благодаря вниманию, направляемому одновременно на некоторое состояние, которое она испытывает в данный момент, и другое состояние, которое она испытала ранее. Следовательно, ее суждения не относятся к двум запахам, ощущаемым одновременно; их предметом являются лишь следующие друг за другом ощущения.

*Кондильяк Э. Б. де. Трактат об ощущениях⁴ // Сочинения. В 3 т. М., 1982.
Т. 2. С. 190, 195—212*

Ж. О. ЛАМЕТРИ

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

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

Вид даже самых жалких и низких по внешности животных должен сбивать спесь у философов. Вознесенные случайно на вершину лестницы природы, мы должны помнить, что достаточно малейшего изменения в нашем мозгу, где пребывает душа у всех людей (за исключением, впрочем, последователей Лейбница), чтобы мы тотчас были низвергнуты вниз. Не будем поэтому относиться с презрением к существам, имеющим одинаковое с нами происхождение. Правда, это существа второго ранга, но зато они более постоянны и устойчивы.

Если мы спустимся от наиболее развитого в умственном отношении человека к самому низшему виду растений или даже ископаемых и поднимемся от последнего из этих тел к величайшему из гениев, охватив таким образом круг всех царств природы, мы повсюду будем наблюдать разнообразие природы. Где же границы ума? В одном месте он вот-вот готов погаснуть, подобно огню, лишённому горючего материала, а там он снова зажигается; он горит в нас и руководит животными.

Здесь уместно было бы сделать любопытный экскурс в область естественной истории, чтобы показать, что животные наделены умом в меру их потребностей. Но к чему столько примеров и фактов? Не увеличивая нашего познания, они только обременили бы нас; впрочем, их можно найти в книгах неутомимых исследователей, которых я осмеливаюсь назвать чернорабочими философов.

Предоставим другим погружаться в кропотливое изучение чудес природы; пусть один проводит всю жизнь в наблюдении за насекомыми, пусть другой пересчитывает косточки ушной перепонки некоторых рыб; пусть, если угодно, занимаются измерением расстояния, какое может перепрыгнуть блоха, не говоря о множестве других ничтожных явлений. Для меня, интересующегося только философией и досадующего на невозможность расширить ее границы, единственной сферой всегда останется только деятельная природа в целом. Я люблю наблюдать ее издали,

в крупном масштабе и в общих чертах, а не в частностях или в мелких деталях, которые, как бы они ни были необходимы во всех науках, накладывают на занимающихся ими печать известной ограниченности. Только при таком подходе к вещам можно утверждать, что человек не только не растение, но отличается даже от всех других животных. Надо ли снова указывать на причину этого? Она состоит в том, что, раз у человека больше потребностей, чем у животных, у него должно быть и бесконечно больше ума.

Кто бы мог подумать, что такая ничтожная причина вызвала столь большие последствия? Кто бы мог подумать, что подобное прискорбное подчинение назойливым требованиям жизни, на каждом шагу напоминающим нам о низменности нашего происхождения и нашего положения, составляет источник нашего счастья и нашего достоинства, скажу больше, даже наслаждений ума, во много раз превосходящих наслаждения плоти. Если наши потребности, в чем не приходится сомневаться, вытекают из строения наших органов, то не менее очевидно, что наша душа зависит непосредственно от наших потребностей и она настолько быстро их удовлетворяет и предупреждает, что ничто не может устоять перед ними. Необходимо, чтобы даже наша воля подчинялась им. Итак, можно сказать, что наша душа тем сильнее и пронизательнее, чем больше этих потребностей, подобно тому как полководец кажется тем более искусным и энергичным, чем с большим числом неприятелей ему приходится сражаться.

Я знаю, что обезьяна похожа на человека не одними только зубами: это доказывает сравнительная анатомия. Впрочем, одних зубов было достаточно для Линнея, чтобы поместить человека в ряду четвероногих (правда, на первом месте). Но как ни велика понятливость обезьяны, человек — существо наиболее одаренное в умственном отношении из всех четвероногих — обнаруживает гораздо большую восприимчивость к обучению. Не без основания хвалят разумные действия животных, которых в этом отношении можно сравнить с человеком. И не прав был по отношению к ним Декарт, имевший на это свои основания. Но что бы ни говорили, какие бы чудеса ни рассказывали о животных, все это не умаляет превосходства нашей души. Конечно, она из того же теста и так же сфабрикована; все же она далеко не того же качества, что душа животных. Благодаря этому качественному превосходству человеческой души, благодаря избытку познания, вытекающему, очевидно, из строения человека, он и является царем среди животных и один только способен к общественной жизни, для которой его трудолюбие изобрело языки, а его мудрость — законы и нравы.

Мне остается предупредить возражение, которое мне могут сделать. Если ваш принцип — так могут сказать мне — в общем был бы верен, если бы потребности тела являлись мерилем ума, то почему же до известного возраста, когда у человека больше потребностей, чем в какую-либо другую пору его жизни, — потому что

чем ближе он к моменту своего рождения, тем больше он растет, — у него до такой степени слабо развит инстинкт, что без множества постоянных забот о нем он бы неминуемо погиб, тогда как животные, едва только появившись на свет, обнаруживают столько предусмотрительности, хотя, согласно вашей гипотезе и даже действительности, у них очень мало потребностей?

Это возражение покажется малоубедительным, если принять во внимание тот факт, что появляющиеся на свет животные уже провели значительную часть своей короткой жизни в утробе матери; там они сформировываются настолько, что, например, ягненок одного дня от роду бегаёт по лугам и щиплет траву наравне со своими отцом и матерью.

Время пребывания в утробе человеческого плода сравнительно менее продолжительно: он проводит в утробе лишь $1/25$ возможной продолжительности его жизни; так как, не будучи достаточно сформированным, он не может мыслить, то необходимо, чтобы его органы имели время окрепнуть и приобрести силу, нужную для получения инстинкта; причина этого та же, в силу которой булыжник не смог бы давать искры, если бы не был твердым. Человек, рожденный более голыми родителями и сам более голый и хрупкий, чем животное, не может в короткое время приобрести ум; справедливость требует, чтобы, опаздывая в одном отношении, этот ум забежал вперед в другом. Человек ничего не теряет от того, что ему приходится ждать: природа с лихвой вознаграждает его, давая ему более подвижные и свободные органы.

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

Новорожденному младенцу было бы недостаточно инстинкта животных для преодоления всех немощей, обступающих его колыбель. Все хитрости животных потерпели бы здесь поражение. Дайте ребенку инстинкт, которым обладают наиболее развитые животные, и он не сможет даже перевязать свою пуповину и, тем более, отыскать грудь своей кормилицы. Оставьте животным беспомощность, присущую человеку в первые дни после его рождения, и все они погибнут.

Я рассмотрел душу как часть естественной истории одушевленных тел, но я остерегаюсь считать теорию последовательного различия между душами столь же новой, как ту гипотезу, которой объясняют эту последовательность. Ибо сколько философов и даже теологов признавали у животных душу! По мнению одного из теологов, душа человека относится к душе животных так же, как душа ангела к душе человека и, если восходить выше, как душа бога к душе ангелов.

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 предусмотрительность, 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 стороны, она оправдана и тем, что, 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 постоянною сознанием 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 даст 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 налочкой, 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 конечно 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, — а стало быть, не требующего стараний — 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 в подобного рода 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 тем не менее — в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познание, обретаясь вне абсолютного и, следовательно, также 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.

Вместо того чтобы возиться с такого рода пустыми представлениями и фразами о познании как орудии для овладения абсолютным, или как о среде, сквозь которую мы видим истину, и т. д., — с отношениями, к которым сводятся, пожалуй, все эти представления о познании, отделенном от абсолютного, и об абсолютном, отделенном от познания, — вместо того чтобы возиться с отговорками, которые научное бессилие черпает из предположения таких отношений для избавления себя от труда в науке и в то же время для того, чтобы придать себе вид серьезного и усердного труда, — вместо того чтобы мучиться с ответом на все это, можно было бы названные представления просто отбросить

как представления случайные и произвольные и можно было бы даже рассматривать как обман связанное с этим употребление таких слов, как абсолютное познание, равно как объективное и субъективное и бесчисленное множество других, значение которых, как предполагают, общеизвестно. Ибо ссылка на то, что, с одной стороны, их значение общеизвестно, а с другой стороны, что, мол, даже располагают их понятием, по-видимому, скорее лишь предлог уйти от главного, т. е. от того, чтобы дать это понятие. С большим правом, напротив, можно было бы избавить себя от труда вообще обращать внимание на подобные представления и фразы, с помощью которых хотят отгородиться от самой науки; ибо они составляют лишь пустую иллюзию (*eine leere Erscheinung*) знания, которая рассеивается, как только выступает на сцену наука. Но наука, тем самым, что выступает на сцену, сама есть некоторое явление (*Erscheinung*); ее выступление еще не есть *она сама* во всей полноте и развитии ее истины. При этом безразлично, представлять ли себе, что *она* есть явление потому, что выступает *рядом с другим* [знанием], или назвать другое неистинное знание ее проявлением (*ihr Erscheinen*). Но наука должна освободиться от этой видимости (*Schein*); и достигнуть этого она может только тем, что обратится против этой видимости. Ибо наука не может просто отвергнуть неподлинное знание под тем лишь предлогом, что оно представляет обыденный взгляд на вещи, и уверять, что она сама есть знание совсем иного порядка, а обыденное знание для нее ничего не значит; не может она также ссылаться на предчувствие в нем самом некоторого лучшего знания. Таким *уверением* она объявила бы, что сила ее — в ее *бытии*. Но неистинное знание точно так же ссылается на то, что *оно* есть, и *уверяет*, что для него наука — ничто. Но *одно* голое уверение имеет совершенно такой же вес, как и *другое*. Еще менее может наука ссылаться на предчувствие лучшего, которое будто бы имеется в неподлинном познании и в нем самом составляет намеки на науку; ибо, с одной стороны, она опять-таки ссылалась бы на некоторое бытие, а с другой стороны, на самое себя как на способ своего существования в неподлинном познании, т. е. скорее на дурной способ своего бытия, и на свое проявление, чем на то, какова она в себе и для себя. Исходя из этого, здесь и следует предпринять изложение являющегося знания.

Поскольку же предмет этого изложения — только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, развивающаяся в свойственной ей форме; но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой.

Естественное сознание окажется лишь понятием знания или нереальным знанием. Но так как оно, напротив, непосредственно

считает реальным знанием себя, то этот путь имеет для него негативное значение, и то, что составляет реализацию понятия, для него, напротив, имеет значение потери себя самого; ибо оно теряет на этом пути свою истину. Вот почему на этот путь можно смотреть как на путь *сомнения* (Zweifel) или, точнее, как на путь отчаяния (Verzweiflung); на нем совершается как раз не то, что принято понимать под сомнением, т. е. расшатывание той или иной предполагаемой истины, за которым вновь следует соответствующее исчезновение сомнения и возвращение к первой истине, так что в конце существо дела принимается таким, как прежде. А этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания, для которого самое реальное — это то, что истине есть скорее лишь нереализованное понятие. Этот доводящий себя до конца скептицизм не есть поэтому и то, благодаря чему, быть может, серьезное рвение к истине и науке мнит себя подготовленным и вооруженным для овладения ими, — т. е. благодаря *намерению* не полагаться в науке на авторитет чужих мыслей, а все самолично проверить и следовать только собственному убеждению, или, еще лучше, все самолично произвести и считать истинным только собственные действия. — Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история *образования* самого сознания до уровня науки. Указанное намерение представляет образование в простом виде намерения непосредственно исполненным и совершившимся; но этот путь по сравнению с этой неистинностью есть действительное осуществление. Следовать собственному убеждению, конечно, лучше, чем полагаться на авторитет; но превращение мнения, основанного на авторитете, в мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной. Придерживаются ли системы мнений и предрассудков потому, что полагаются на авторитет других, или потому, что исходят из собственного убеждения, — разница здесь лишь в тщеславии, присущем последнему способу. Скептицизм, направленный на весь объем являющегося сознания, напротив того, только делает дух способным к исследованию того, что такое истина, заставляя отчаиваться в так называемых естественных представлениях, мыслях и мнениях (безразлично, называют ли их собственными или чужими), которыми еще наполнено и обременено сознание, *прямо* приступающее к исследованию, но благодаря этому фактически неспособное к тому, что оно собирается предпринять.

Полнота форм нереального сознания получается в силу самой необходимости дальнейшего движения и взаимной связи. Чтобы это было понятно, достаточно в общем заранее заметить, что изображение неподлинного сознания в его неистинности не есть только *негативное* движение. Такое одностороннее воззрение на него, вообще говоря, имеется у естественного сознания; и знание, которое возводит эту односторонность в свою сущность, есть один из видов незавершенного сознания, сам вовлекающийся в движение

этого пути и в нем представляющийся нам. А именно, этот вид есть скептицизм, который видит в результате только *чистое «ничто»* и абстрагируется от того, что это ничто определенно есть «ничто» *того, из чего оно получается как результат*. Но только «ничто», понимаемое как «ничто» того, из чего оно возникает, на деле есть подлинный результат; оно само, следовательно, есть некоторый *определенный* результат, и у него есть некоторое *содержание*. Скептицизм, который кончает абстракцией «ничто», или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое и что именно, чтобы он мог его ввергнуть в ту же бездну пустоты. Напротив, когда результат понимается, как он поистине есть, [т. е.] как *определенная* негация, то тем самым сразу возникла некоторая новая форма (Form), а в негации совершен переход, посредством которого само собой получается поступательное движение через полный ряд форм (Gestalten).

Но столь же необходимо, как и последовательность поступательного движения, знанию ставится *цель*; она — там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет — понятию. Поступательное движение к этой цели посему также безостановочно, и ни на какой более ранней стадии нельзя найти удовлетворения. То, что остается в рамках естественной жизни, не в состоянии посредством самого себя выйти за пределы своего непосредственного наличного бытия; но оно изгоняется за эти пределы чем-то иным, и это исторжение (Hinausgerissenwerden) есть его смерть. Но сознание для себя самого есть *понятие* себя, и благодаря этому оно непосредственно есть выход за пределы ограниченного и, поскольку это ограниченное принадлежит ему, то и за пределы самого себя; пределами единичного для него в то же время установлено потустороннее, хотя бы только — как в пространственном созерцании — *рядом* с ограниченным. Сознание, следовательно, само себя насильно заставляет испортить себе ограниченное удовлетворение. Чувствуя это насилие, страх перед истиной может, конечно, и отступить и стремиться сохранить то, чему угрожает опасность быть утраченным. Но этот страх не может найти покоя: если он захочет пребывать в безмысленной косности, то безмыслие будет отравлено мыслью, и косность нарушится ее беспокойством; если же он утвердится как чувствительность, которая уверяет, что все *в своем роде прекрасно*, то это уверение точно так же пострадает от насилия со стороны разума, который потому и не найдет нечто прекрасным, что оно «своего рода». Или же боязнь истины укроется от себя и от других за иллюзией, будто как раз само горячее рвение к истине делает для нее столь затруднительным, больше того, невозможным найти какую-нибудь иную истину, кроме единственной истины тщеславия — быть всегда умнее любой собственной или чужой мысли; это тщеславие (Eitelkeit), которое умеет (versteht) ославить как тщетную (zu vereiteln) любую истину, умеет от нее вернуться в

себя и услаждается этим своим умением (Verstand), которое всегда знает, как растворить всякую мысль и найти вместо всякого содержания лишь свое тощее «я»,— это тщеславие есть удовлетворение, которое должно быть предоставлено себе самому; ибо оно избегает всеобщего и ищет только для-себя-бытия.

Подобно тому как мы только что предварительно и в общих чертах говорили о способе и необходимости поступательного движения, быть может, полезно кое-что заметить еще относительно *метода выполнения*. Это изложение, представленное как *отношение науки к являющемуся знанию* и как *исследование и проверка реальности познания*, не может, по-видимому, обойтись без какой-либо предпосылки, которая полагается в основу в качестве *критерия*. Ибо проверка состоит в приложении некоторого принятого критерия, а в получающемся равенстве или неравенстве с ним того, что проверяется, состоит решение вопроса, правильно ли оно или неправильно; и критерий вообще, а также и наука, если бы она была критерием, при этом принимается за *сущность* или за *в-себе* [-бытие]. Но здесь, где наука впервые выступает на сцену, ни у нее самой, ни у чего бы то ни было, нет основания считаться сущностью или в-себе [-бытием], а без этого проверка, по-видимому, не может иметь места.

Это противоречие и его устранение обнаружится определеннее, если мы припомним прежде всего абстрактные определения знания и истины в том виде, в каком они выступают в сознании. А именно, сознание *отличает* от себя нечто, с чем оно в то же время *соотносится*; или, как выражаются, оно есть нечто *для сознания*; и определенная сторона этого *соотношения* или *бытия* «нечто» (von Etwas) *для некоторого сознания* есть *знание*. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. То, что соотносено с знанием, в свою очередь, отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого «в-себе» называется *истиной*. Как, собственно, обстоит дело с этими определениями, мы здесь рассматривать не будем, ибо поскольку наш предмет — являющееся знание, то и его определения принимаются прежде всего так, как они непосредственно даны, и из того, как они были постигнуты, явствует, что они даны.

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

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет [нас] от этого разделения или этой видимости разделения и предпо-

сылки. Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*; это момент истины. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе* [-бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания. Если мы назовем *знание* *понятием*, а сущность или *истинное* — сущим или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или *в-себе* [-бытие] *предмета* *понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* *понятие* как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое — одно и то же. Главное, однако, в том, — и это надо помнить на протяжении всего исследования, — что оба эти момента, *понятие* и *предмет*, *бытие для иного* и *бытие в себе самом*, входят в само исследуемое нами знание и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании *наши* выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой* и *для себя* самой.

Но какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании, но мы избавляемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. 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* (*für*) сознания. На этом различии, 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.

В этом изображении процесса опыта есть момент, благодаря которому оно как будто не согласуется с тем, что принято понимать под опытом. А именно, переход от первого предмета и знания его к другому предмету, к *которому* относится утверждение, что опыт совершен, был истолкован таким образом, что, мол, знание о первом предмете, или то, что есть первое «в-себе» для сознания, само должно стать вторым предметом. Вопреки этому, обыкновенно кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать, наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остается только чистое *постижение* того, что есть в себе и для себя. Но, согласно приведенному воззрению, новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого *сознания*. Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания. Но фактически здесь такое же положение вещей, о каком уже была речь выше по поводу отношения этого изложения к

скептицизму, а именно: к какому бы результату ни привело неподлинное знание, он не должен быть сведен к пустому ничто, а его необходимо понимать как ничто *того, чего он — результат*, в коем содержится то, что истинно в предшествующем знании. Здесь это предстает в следующем виде: так как то, что сперва казалось предметом, низведено для сознания до знания о нем, а то, что *в себе, становится* некоторым *бытием этого «в себе» для сознания*, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в ее необходимости. Только сама эта необходимость или *возникновение* нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент *в-себе-бытия* или *для-нас-бытия*, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; *содержание* же того, что перед нами возникает, имеется *для сознания*, и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении; *для сознания* это возникшее есть только в качестве предмета, *для нас* — вместе с тем и в качестве движения и становления.

В силу этой необходимости этот путь к науке сам уже есть *наука*, и тем самым по своему содержанию — наука об *опыте сознания*.

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 *формообразование 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.

Гегель. Феноменология духа⁶ // Сочинения. М., 1959. Т. 4. Ч. 1. С. 41—50

Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения. Это единство есть, следовательно, *абсолютная и полная истина*, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей, *логической* идеи.

Прибавление. Абсолютная идея есть прежде всего единство

практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания. В познании перед нами выступала идея в форме различия, и процесс познания, как мы узнали, представляет собой преодоление этого различия и восстановление вышеуказанного единства, которое как таковое и в своей непосредственности есть ближайшим образом идея жизни. Недостаток жизни состоит в том, что она пока есть только *в себе* сущая идея; познание, напротив, есть столь же односторонне лишь *для себя* сущая идея. Единство и истина их обоих есть *в себе* и *для себя* сущая, следовательно, *абсолютная* идея. До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени: теперь же идея сама для себя предметна...

Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть *чистая форма* понятия, которая созерцает *свое содержание* как самое себя. Она есть свое собственное *содержание*, поскольку она есть идеальное (*ideelle*) различие самой себя от себя, и одно из этих различенных есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система *логического*. В качестве *формы* на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания — определенного знания о достоинстве (*der Währung*) ее моментов.

Прибавление. Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все. Можно, конечно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили. Можно также сказать, что абсолютная идея есть всеобщее; но она есть всеобщее не как абстрактная форма, которой особенное содержание противостоит как нечто другое, а как абсолютная форма, в которую возвратились все определения, вся полнота положенного ею содержания. Абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни. Если даже ребенок и понимает религиозное содержание, оно все же представляет для него нечто такое, вне которого еще простирается вся жизнь и весь мир. То же самое можно сказать о человеческой жизни вообще и о событиях, составляющих ее содержание. Все старания человека направлены к достижению цели, а когда эта цель достигнута, мы удивляемся, не найдя ничего другого, кроме того, что хотели. Но интерес представляет именно все движение в целом. Когда человек проследит свою жизнь, ее последний этап может казаться ему очень ограниченным, но этот конец есть *decursus vitae* *, вмещающий в себя все. Точно так же и содержанием абсолютной идеи является все то обширное содержание, ко-

* течение жизни.

торое развернулось перед нашими глазами. Напоследок мы узнаем, что содержание и интерес есть не что иное, как весь путь развития. Далее, философское понимание состоит в том, что все то, что кажется ограниченным, взятое самостоятельно (*für sich*), получает свою ценность в силу того, что оно принадлежит целому и составляет момент идеи. Так и здесь. Мы узнали содержание и имеем помимо этого знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот простой ретроспективный взгляд содержится в форме.

Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. I. С. 419—421

Л. БЮХНЕР

Поводом к написанию следующих строк послужила мне известная мысль *Карла Фогта* о том, что «мысли находятся в таком же отношении к мозгу, в каком желчь находится к печени или моча к почкам». Эта подвергавшаяся разнообразнейшим нападкам мысль была высказана уже задолго до Фогта французским врачом и философом *Кабанисом* (1757—1808). «Мозг,— говорит он,— предназначен для мышления, как желудок для пищеварения или печень для выделения желчи из крови» и т. д.

Я нисколько не хочу присоединяться к сонму тех господ, которые подняли страшный крик против *Карла Фогта*; между прочим, я должен отметить, что Фогт вводит вышеприведенную свою мысль словами: «выражаясь несколько грубо». Но, не желая поднять крик негодования против Фогта, я тем не менее должен считать сделанное им сравнение неподходящим или неудачно выбранным. Даже при самом непредубежденном наблюдении мы не можем открыть аналогию или черты действительного сходства между выделением желчи или мочи и тем процессом, при посредстве которого в мозгу создается мысль. Моча и желчь представляют собою осязаемые, весомые и доступные нашему зрению вещества; они являются в некотором роде отбросами, которые тело выделяет из себя; мысль же или мышление не являются продуктом выделения, отбросами, а представляют собою деятельность веществ и соединения веществ, расположенных в мозгу в определенном порядке и в определенной связи. И тайна мышления заключается не в мозговых веществах, как таковых, а в характере их соединения и их совместной деятельности... Поэтому на *мышление* можно и должно смотреть как на особую форму всеобщего естественного движения, присущую субстанции центральных нервных элементов точно так же, как мускульной субстанции присуще движение сокращения, или как мировому эфиру присуще движение света, или как магниту присуще явление магнетизма. Разум или мысль не представляет собою материи, он материален лишь в том смысле, что он является... своеобразным выражением своеобразной материальной основы, с которой он находится в такой же неразрывной связи, в какой свет, теплота, электричество находятся со своими веществами. Следовательно, *мышление* и *протяжение* могут быть рассматриваемы

лишь как две стороны или как два способа проявления одной и той же сущности.

Тот факт, что мышление является и должно быть естественным движением, представляет собою не только требование логики, нет, он в новейшее время доказан также и *экспериментальным* путем. Точные наблюдения над скоростью передачи впечатлений по нервам показали, что в сравнении со скоростью других природных естественных движений, как, например, в сравнении со скоростью света или электричества, скорость мысли очень незначительна; это относится также и к тем психическим процессам или мыслительным движениям, которые происходят в мозгу и которые могут совершаться лишь при помощи нервных волокон, соединяющих нервные клетки мозговой коры одну с другой. При помощи крайне остроумных опытов удалось установить, что самая быстрая мысль, какую мы только можем мыслить, требует, по меньшей мере, *от одной восьмой до одной десятой части секунды* для своего восприятия и что при наличности различных препятствий, как, например, при рассеянности, невнимательности и т. д., скорость восприятия мысли уменьшается. Из этого с необходимостью вытекает, что психический мыслительный акт, как это прекрасно разъясняет профессор *А. Герцен* в одной своей статье в «Космосе» («Kosmos, 1879—1880, стр. 207 и след.), совершается в протяженной и составной материальной основе, оказывающей ему противодействие, и что, следовательно, такой акт представляет собою не что иное, как форму движения; в свою очередь, это движение должно быть, подобно всем остальным процессам обмена веществ в теле, связано с выделением известного количества теплоты. И действительно, путем опытов удалось доказать, что, приступая к какому-нибудь действию, нерв сейчас же нагревается. Кроме того, профессор *Шиф* доказал при помощи очень остроумных опытов над животными, что, доходя до мозга, чувственные впечатления вызывают в нем моментально повышение температуры. Он доказал также, что чисто психическое действие, независимо от чувственных впечатлений, вызывает повышение температуры мозга и что эта температура значительно выше в данном случае, чем тогда, когда она вызвана простыми чувственными впечатлениями. Опыты итальянца *Танджи* показали, что часть этой теплоты потребляется, так что мы должны, следовательно, рассматривать эту теплоту как механический эквивалент духовной деятельности. Это постоянное колебание температуры в мозгу можно проследить также на внешней коже головы. Это вполне совпадает с нашим повседневным опытом, показывающим нам, что, когда мы очень сильно задумываемся, голова наша согревается. Это доказывает, что психическая деятельность не является, да и не может являться чем-либо иным, как движением, совершающимся между клетками серой мозговой субстанции и вызванным внешними впечатлениями. В самом деле, нет мышления без чувственного содержания. Всякая духовная деятельность покоится в конечном счете на ощущении и на реакции или противодействии, проявляемом ощущаю-

щим субъектом по отношению к внешнему миру. Нет таких представлений, которые не были бы связаны с впечатлениями, воспринимаемыми или воспринятыми нашими чувствами; сущность же духовной деятельности заключается в соединении этих представлений друг с другом при помощи нервных волокон. Слова: душа, дух, мысль, ощущение, воля, жизнь служат не для выражения сущностей или действительных вещей, а для выражения свойств, способностей, функций живой субстанции; они выражают лишь проявление деятельности, покоящейся на материальных формах бытия. Ошибка философских школ заключается в том, что они принимают слова, имеющие, собственно говоря, лишь условное значение, за действительные вещи или сущности и, благодаря этому, страшно запутывают общее положение вещей, которое само по себе крайне просто и ясно. Путаница увеличивается еще оттого, что они себе составляют совершенно неправильное понятие о материи... Можно ли привести какое-нибудь ясное основание, говорящее за то, что материя, как это утверждают спиритуалисты, не может мыслить? На этот вопрос можно ответить только отрицательно... Тот факт, что *материя мыслит*, бросается нам в глаза на каждом шагу. Уже де Ламетри смеялся над ограниченностью спиритуалистов; он говорит: «Вопрос о том, может ли материя мыслить, создает такое же впечатление, как вопрос о том, может ли материя производить бой часов. Материя, как таковая, не мыслит точно так же, как она не производит боя часов. Но она и мыслит и производит бой часов, лишь только она вступает в такие соединения или состояния, которые вызывают мышление или бой часов. Уже *Фридрих Великий* понимал это, так как у него можно найти следующую мысль: «я знаю, что я представляю собою материальное, живое существо, обладающее органами и мыслящее. Из этого я заключаю, что живая материя может мыслить точно так же, как она обладает способностью наэлектризовываться».

Вольтер, как известно, сравнивает душу с пением соловья, раздающимся до тех пор, пока производящая его маленькая органическая машина живет и действует. Когда машина прекращает свое действие, пение затихает. Это же самое сравнение можно применить и ко всякой машине, изготовленной человеческой рукой. Когда паровая машина исполняет работу или когда часы показывают время, то тут мы имеем дело с результатами их деятельности, подобно тому, как мысль является результатом деятельности сложной системы машин того материального комплекса веществ, который мы называем мозгом. Но подобно тому, как сущность паровой машины не заключается в создании паров, подобно тому, как сущность часов не заключается в создавании теплоты при посредстве движения, точно так же сущность мозгового механизма не заключается в том, что он образует теплоту или производит то крайне незначительное количество жидкой субстанции, которая находится на стенках внутренних желудочков мозга. Мозг производит не вещества, как это делают печень или почки, а деятель-

ность, являющуюся высшим плодом всей земной организации.

Впрочем, после того как доказано, что мысль находится в неразрывной связи с определенными материальными движениями, достаточно просто указать на великий, не знающий исключения закон сохранения или бессмертия силы, для того чтобы в нас не могло остаться и капли сомнения в том, что мысль или вообще психическая деятельность может представлять собою лишь одну из форм или лишь один из способов проявления того великого всеобщего и единого естественного движения, которое поддерживает вечный круговорот сил и проявляется то в виде механической, то в виде электрической, то в виде духовной или какой-нибудь другой силы. Дело совершенно не меняется от того, сообщает ли беспрестанно совершающийся и поддерживаемый принятой нами пищей обмен веществ силы дровосеку или фланеру *, которые приводят их в действие при посредстве своих мускулов, или он сообщает эти силы ученому, мыслителю, поэту, которые создают их с помощью мысли; в этих случаях различна только форма или действие, в зависимости от различия пущенных в ход организмов.

Новейшие исследования показали, что в физиологических процессах нервной системы очень крупную роль играет одна сила, проявления которой до последнего времени ясно наблюдались лишь в неорганической природе. Роль, выполняемая этой силой в нашей нервной системе, так значительна, что мы можем в настоящее время рассматривать нервный ток и электричество как тождественные вещи. Каждый нерв должен быть рассматриваем как источник электрических токов, беспрестанно создающихся в нем самом и исходящих из движения бесчисленных электродвигательных молекул, которые составляют нерв. Таким образом, нервы являются не только, как это прежде думали, *проводами*, но и действительными производителями электричества. И это электричество они создают при помощи явлений обмена веществ, — явлений, совершающихся внутри их, т. е. в нервной мякоти и осевом цилиндре. При помощи очень тщательных опытов удалось доказать, что созданное в нерве электричество убывает или совершенно исчезает, лишь только нерв приведен в возбуждение или, другими словами, лишь только он выполняет какую-нибудь физиологическую функцию; наоборот, покой, или бездействие, нерва равнозначен с усиленным накоплением этой силы или с увеличением его электродвигательных сил. Это доказывает самым определенным образом, что нервная сила, нервная деятельность, нервное действие равнозначны с превращенным электричеством и что нерв является лишь одним из тех бесчисленных, имеющих в природе аппаратов, назначение которых заключается в превращении так называемых потенциальных или покоящихся сил в живые силы или движение. Деятельность нерва заключается в том, что сначала он освобождает электричество, появляющееся в результате происходящих внутри нерва химических процессов, и что затем он превращает это

* фланер — праздношатающийся. *Ред.*

освободившееся электричество в нервную деятельность. Но эта деятельность заключается, главным образом, в том, что создаются посредствующие звенья между ощущением и хотением. Кроме того, всякая психическая деятельность развивается постепенно из часто повторяющихся и постепенно усиливающихся ощущений или из впечатлений, получаемых при посредстве нервов из внешнего мира. Следовательно, мы подходим тут вплотную к познанию того, что все психические явления могут быть выведены из общих природных источников силы и что психические явления подчиняются великому закону сохранения силы. В правильности этой мысли не может быть в настоящее время уже никаких сомнений. Точно так же не может быть сомнения в том, что все психические явления могут осуществляться только при посредстве назначенных для них материальных органов. Органом мышления или приведения в определенную взаимную связь возникающих под внешним влиянием представлений является специально мозг. При этом представления связываются друг с другом при посредстве волокон или проводящих органов, соединяющих клетки мозговой коры одну с другой*.

Этим самым уже высказана та вполне правильная основная мысль, которая лежит в основе неудачно приведенного Фогтом сравнения. Подобно тому, как нет желчи без печени, подобно тому, как нет мочи без почек, точно так же нет мысли без мозга. Душевная деятельность представляет собою функцию или отправление мозговой субстанции. Эта истина проста, ясна и подтверждается бесчисленным множеством фактов.

Бюхнер Л. Сила материи. Общедоступный очерк естественного мирового порядка // Деборин А. Книга для чтения по истории философии. М., 1925. Т. 2. С. 520—526

3. ФРЕЙД

Я не собираюсь сказать в этом вводном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше.

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

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует да-

* В моей книге «Физиологические картины» (Лейпциг, 1875, том II, стр. 229 и след.) можно найти более подробный очерк жизни нервов и более детальное изложение интересного вопроса о нервном электричестве.

лее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (латент⁷), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно было стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если бы уже в этом месте мы стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного⁸ мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике найдлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Со-

стояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении⁹. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин «бессознательное» мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: «сознательное» (*Bw*), «предсознательное» (*Vbw*) и «бессознательное» (*Ubw*), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное (*Ubw*) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному (*Bw*), чем бессознательное, а так как бессознательное (*Ubw*) мы назвали психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное (*Ubw*). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы отнесен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: *Bw*, *Vbw*, *Ubw*, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двойное бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно*.

* Сравните: «Замечания о понятии бессознательного» (*Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4 Folge). Новейшее направление в критике бес-

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его

сознательного заслуживает быть здесь рассмотренным. Некоторые исследователи, не отказывающиеся от признания психоаналитических фактов, но не желающие признать бессознательное, находят выход из положения с помощью никем не оспариваемого факта, что и сознание как феномен дает возможность различать целый ряд оттенков интенсивности или ясности. Наряду с процессами, которые сознаются весьма живо, ярко и осязательно, нами переживаются также и другие состояния, которые лишь едва заметно отражаются в сознании, и наиболее слабо признаваемые якобы суть те, которые психоанализ хочет обозначить неподходящим термином «бессознательное». Они-де, в сущности, тоже сознательны или «находятся в сознании» и могут стать вполне и ярко сознательными, если только привлечь к ним достаточно внимания.

Поскольку мы можем содействовать рассудочными аргументами разрешению вопроса, зависящего от соглашения или эмоциональных моментов, по поводу приведенных возражений можно заметить следующее: указание на ряд степеней сознания не содержит в себе ничего обязательного и имеет не больше доказательной силы, чем аналогичные положения: существует множество градаций освещения, начиная от самого яркого, ослепительного света и кончая слабым мерцанием, следовательно, не существует никакой темноты. Или: существуют различные степени жизненности, следовательно, не существует смерти. Эти положения в известном отношении могут быть и содержательными, но практически они непригодны, как это тотчас обнаружится, если мы пожелаем сделать из них соответствующие выводы, например: следовательно, не нужно зажигать света, или: следовательно, все организмы бессмертны. Кроме того, вследствие такого незаметного подведения под понятие «сознательного» утрачивается единственная непосредственная достоверность, которая вообще существует в области психического. Сознание, о котором ничего не знаешь, кажется мне гораздо более абсурдным, чем бессознательное душевное. И наконец, такое приравнение незаметного бессознательному пытались осушить, явным образом недостаточно считаясь с динамическими отношениями, которые для психоаналитического понимания играли руководящую роль. Ибо два факта упускаются при этом из виду: во-первых, очень трудно и требует большого напряжения уделить достаточно внимания такому незаметному: во-вторых, если даже это и удастся, то прежде бывшее незаметным не познается теперь сознанием, наоборот, часто представляется ему совершенно чуждым, враждебным и резко им отвергается. Возращение от бессознательного к малозаметному и незаметному есть, таким образом, все-таки только следствие предубеждения, для которого тождество психического и сознательного раз навсегда установлено.

ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, он все же не умеет ни назвать, ни указать его. Но так как сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что Ubw не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного Ubw , то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многосмысленное качество, не позволяющее широких и непререкаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

Фрейд З. Я и оно // Избранное. М., 1989. С. 370—374

Психоаналитическая спекуляция связана с фактом, получаемым при исследовании бессознательных процессов и состоящим в том, что сознательность является не обязательным признаком психических процессов, но служит лишь особой функцией их. Выражаясь метапсихологически, можно утверждать, что сознание есть работа отдельной системы, которую можно назвать « Vw ». Так как сознание есть главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и не-

удовольствия, которые могут проистекать лишь изнутри нашего психического аппарата, системе W — Bw* может быть указано пространственное местоположение. Она должна лежать на границе внешнего и внутреннего, будучи обращенной к внешнему миру и облекая другие психические системы. Мы, далее, замечаем, что с принятием этого мы не открыли ничего нового, но лишь присоединились к анатомии мозга, которая локализует сознание в мозговой коре, в этом внешнем окутывающем слое нашего центрального аппарата. Анатомия мозга вовсе не должна задавать себе вопроса, почему, рассуждая анатомически, сознание локализовано как раз в наружной стороне мозга, вместо того чтобы пребывать хорошо защищенным где-нибудь глубоко внутри. Может быть, мы воспользуемся этими данными для дальнейшего объяснения нашей системы W — Bw.

Сознательность не есть единственное свойство, которое мы приписываем происходящим в этой системе процессам. Мы опираемся на данные психоанализа, допуская, что процессы возбуждения оставляют в других системах длительные следы, как основу памяти, т. е. следы воспоминаний, которые не имеют ничего общего с сознанием. Часто они остаются наиболее стойкими и продолжительными, если вызвавший их процесс никогда не доходил до сознания. Однако трудно предположить, что такие длительные следы возбуждения остаются и в системе W — Bw. Они очень скоро ограничили бы способность этой системы к восприятию новых возбуждений**, если бы они оставались всегда сознательными; наоборот, если бы они всегда оставались бессознательными, то поставили бы перед нами задачу объяснить существование бессознательных процессов в системе, функционирование которой обыкновенно сопровождается феноменом сознания. Таким допущением, которое выделяет сознание в особую систему, мы, так сказать, ничего не изменили бы и ничего не выиграли бы. Если это и не является абсолютным решающим соображением, то все же оно может побудить нас предположить, что сознание и оставление следа в памяти несовместимы друг с другом внутри одной и той же системы. Мы могли бы сказать, что в системе Bw процесс возбуждения совершается сознательно, но не оставляет никакого длительного следа; все следы этого процесса, на которых базируется воспоминание, при распространении этого возбуждения переносятся на ближайшие внутренние системы. В этом смысле я набросал схему, которую выставил в 1900 году в спекулятивной части «Толкования сновидений». Если подумать, как мало мы знаем из других источников о возникновении сознания, то нужно отвести известное значение хоть несколько обоснованному утверждению, что *сознание возникает на месте следа воспоминания.*

Таким образом, система Bw должна была отличаться той осо-

* Bw — сокращенное Bewußtsein — система сознания; W — Bw — система Wahrnehmung — Bewußtsein — восприятие — сознание, указывающая на одно из важных положений Фрейда, выводящее сознание из системы восприятий внешнего мира. *Прим. перев.*

** Ср. выводы Й. Брейера в теоретической части его «Studien über Hysterie», 1895.

бенностью, что процесс возбуждения не оставляет в ней, как во всех других психических системах, длительного изменения ее элементов, но ведет как бы к вспышке в явлении осознания. Такое укломнение от всеобщего правила требует разъяснения посредством одного момента, приходящего на ум исключительно при исследовании этой системы, и этим моментом, отсутствующим в других системах, могло бы легко оказаться вынесенное наружу положение системы Ww, ее непосредственное соприкосновение с внешним миром.

Представим себе живой организм в самой упрощенной форме его в качестве недифференцированного пузырька раздражимой субстанции; тогда его поверхность, обращенная к внешнему миру, является дифференцированной в силу своего положения и служит органом, воспринимающим раздражение. Эмбриология, как повторение филогенеза, действительно показывает, что центральная нервная система происходит из эктодермы и что серая мозговая кора есть все же потомок примитивной наружной поверхности, который перенимает посредством унаследования существенные ее свойства. Казалось бы вполне возможным, что вследствие непрекращающегося натиска внешних раздражений на поверхность пузырька его субстанция до известной глубины изменяется, так что процесс возбуждения иначе протекает на поверхности, чем в более глубоких слоях. Таким образом, образовалась такая кора, которая в конце концов оказалась настолько прожженной раздражениями, что доставляет для восприятия раздражений наилучшие условия и не способна уже к дальнейшему видоизменению. При перенесении этого на систему Ww это означало бы, что ее элементы не могли бы подвергаться никакому длительному изменению при прохождении возбуждения, так как они уже модифицированы до крайности этим влиянием. Тогда они уже подготовлены к возникновению сознания. В чем состоит модификация субстанции и происходящего в ней процесса возбуждения, об этом можно составить себе некоторое представление, которое, однако, в настоящее время не удается еще проверить. Можно предположить, что возбуждение, при переходе от одного элемента к другому, должно преодолеть известное сопротивление, и это уменьшение сопротивления оставляет длительно существующий след возбуждения (проторение путей); в системе Ww такое сопротивление, при переходе от одного элемента к другому, не возникает. С этим представлением можно связать брейеровское различие покоящейся (связанной) и свободно-подвижной энергии * в элементах психических систем; элементы системы Ww обладали бы в таком случае не связанной, но исключительно свободно-отводимой энергией. Но я полагаю, что пока лучше об этих вещах высказываться с возможной неопределенностью. Все же мы связали посредством этих рассуждений возникновение сознания с положением системы Ww и с приписываемыми ей особенностями п; отекания процесса возбуждения.

* Studien über Hysterie von J. Breuer und S. Freud 3 unveränd. Aufl., 1917.

Мы должны осветить еще один момент в живом пузырьке с его корковым слоем, воспринимающим раздражение. Этот кусочек живой материи носится среди внешнего мира, заряженного энергией огромной силы, и если бы он не был снабжен защитой от раздражения (Reizschutz), он давно погиб бы от действия этих раздражений. Он вырабатывает это предохраняющее приспособление посредством того, что его наружная поверхность изменяет структуру, присущую живому, становится в известной степени неорганической и теперь уже в качестве особой оболочки или мембраны действует сдерживающе на раздражение, т. е. ведет к тому, чтобы энергия внешнего мира распространялась на ближайшие оставшиеся живыми слои лишь небольшой частью своей прежней силы. Эти слои, защищенные от всей первоначальной силы раздражения, могут посвятить себя усвоению всех допущенных к ним раздражений. Этот внешний слой благодаря своему отмиранию предохраняет зато все более глубокие слои от подобной участи по крайней мере до тех пор, пока раздражение не достигает такой силы, что оно проламывает эту защиту. Для живого организма такая защита от раздражений является, пожалуй, более важной задачей, чем восприятие раздражения; он снабжен собственным запасом энергии и должен больше всего стремиться защищать свои особенные формы преобразования этой энергии от нивелирующего, следовательно, разрушающего влияния энергии, действующей извне и превышающей его собственную по силе. Восприятие раздражений имеет, главным образом, своей целью ориентироваться в направлении и свойствах идущих извне раздражений, а для этого оказывается достаточным брать из внешнего мира лишь небольшие пробы и оценивать их в небольших дозах. У высокоразвитых организмов воспринимающий корковый слой бывшего пузырька давно погрузился в глубину организма, оставив часть этого слоя на поверхности под непосредственной общей защитой от раздражения. Это и есть органы чувств, которые содержат в себе приспособления для восприятия специфических раздражителей и особые средства для защиты от слишком сильных раздражений и для задержки неадекватных видов раздражений. Для них характерно то, что они перерабатывают лишь очень незначительные количества внешнего раздражения, они берут лишь его мельчайшие пробы из внешнего мира. Эти органы чувств можно сравнить с щупальцами, которые ощупывают внешний мир и потом опять оттягиваются от него.

Я разрешу себе на этом месте кратко затронуть вопрос, который заслуживает самого основательного изучения. Кантовское положение, что время и пространство суть необходимые формы нашего мышления, в настоящее время может под влиянием известных психоаналитических данных быть подвергнуто дискуссии. Мы установили, что бессознательные душевные процессы сами по себе находятся «вне времени». Это прежде всего означает то, что они не упорядочены во времени, что время ничего в них не изменяет, что представление о времени нельзя применить к ним. Это негативное

свойство можно понять лишь путем сравнения с сознательными психическими процессами. Наше абстрактное представление о времени должно почти исключительно зависеть от свойства работы системы $W - Ww$ и должно соответствовать самовосприятию этой последней. При таком способе функционирования системы должен быть избран другой путь защиты от раздражения. Я знаю, что эти утверждения звучат весьма туманно, но должен ограничиться лишь такими намеками.

Мы до сих пор указывали, что живой пузырек должен быть снабжен защитой от раздражений внешнего мира. Перед тем мы утверждали, что ближайший его корковый слой должен быть дифференцированным органом для восприятий раздражений извне. Этот чувствительный корковый слой, будущая система Ww , также получает возбуждения и изнутри. Положение этой системы между наружными и внутренними влияниями и различия условий для влияний с той и другой стороны являются решающими для работы этой системы и всего психического аппарата. Против внешних влияний существует защита, которая уменьшает силу этих входящих раздражений до весьма малых доз; по отношению к внутренним влияниям такая защита невозможна, возбуждение глубоких слоев непосредственно и не уменьшаясь распространяется на эту систему, причем известный характер их протекания вызывает ряд ощущений удовольствия и неудовольствия. Во всяком случае возбуждения, происходящие от них, будут более адекватны способу работы этой системы по своей интенсивности и по другим качественным свойствам (например, по своей амплитуде), чем раздражения, приходящие из внешнего мира. Эти обстоятельства окончательно определяют две вещи: во-первых, превалирование ощущений удовольствия и неудовольствия, которые являются индикатором для процессов, происходящих внутри аппарата, над всеми внешними раздражениями; во-вторых, деятельность, направленную против таких внутренних возбуждений, которые ведут к слишком большому увеличению неудовольствия. Отсюда может возникнуть склонность относиться к ним таким образом, как будто они влияют не изнутри, а снаружи, чтобы к ним возможно было применить те же защитные меры от раздражений. Таково происхождение *проекции*, которой принадлежит столь большая роль в происхождении патологических процессов.

Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М., 1989. С. 394—398

С. Н. ТРУБЕЦКОЙ

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и постепенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт

космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание, точно так же, как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую *чувственность*.

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

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

Если рассматривать развитие сознания внешним, эмпирическим образом, то зависимость его от физиологических условий, от нервов и мозга не подлежит никакому сомнению. И тем не менее физиолог навсегда, безусловно, лишен возможности чем-либо заполнить бездну, разделяющую явления материального, физического порядка от самых простых явлений психического порядка. Пусть утверждают, что оба порядка, физический и психический, суть две стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различаются между собою, что подобное утверждение либо ровно ничего собою не выражает, либо же является неосновательным, ибо сознание и вещество или сознание и движение — величины совершенно разнородные. При всей несомненности той интимной причинной связи, которая существует меж-

ду мозговыми отправлениями и психическими явлениями, сознание, как таковое, не может быть объяснено из чего-либо материального.

С другой стороны, рассматривая сознание в нем самом, в его логических функциях, в его духовной природе, мы несомненно приходим к предположению абсолютных, идеальных норм, универсальных начал,— словом, к идее вселенского сознания. Но между таким конечным идеалом, который является в одно и то же время и образующим началом, и высшею нормой действительного сознания, и между этим последним существует не только различие, но и противоречие, о котором достаточно свидетельствуют ум и совесть каждого человека. Как бы ни было скудно наше представление об идеале, мы не можем считать его осуществленным в действительности, достигнутым в настоящем сознании. Мы не можем познать его из действительности и не можем познать, дедуцировать из него эту действительность до тех пор, пока он не будет достигнут нами и осуществлен. Поэтому высшие философские умозрения наши имеют лишь приблизительное значение и чисто спекулятивный характер, ибо они заключают в себе лишь предвосхищаемое решение. В известном смысле философ спекулирует лишь за счет будущего, и он одинаково ошибается, когда принимает свои сокровища за наличный капитал или когда он поступает с ими, не понимая их действительной ценности.

Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противостоит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию,— сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет, она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полностью истины в реальном, абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в *возможно* конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия, и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обуславливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие. В своих различных концепциях, в своих противоположных системах философия выражает, с одной стороны, многообразные противоречия бытия и постигает коренное, онтологическое, реальное значение этих противоречий; с другой стороны, в своем идеализме, в своем стремлении к конечному единству она постигает, что противоречия эти не могут быть безусловны,— иначе и относительное бытие

и познание не были бы возможны; она сознает всеобщую природу разума и предвосхищает тот идеал, в котором противоречия примирены. И чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она превосходящую силу идеала. Ибо сознать реальные противоположности, как *противоречия*, значит признать и внутреннюю логику бытия, тот скрытый, идеальный разум вещей, то Слово Гераклита, которым все вертится, в котором разгадка вселенной.

Итак, познавая природу нашего сознания, мы приходим к некоторым основным противоречиям, не допускающим отвлеченного разрешения, — противоречиям между индивидуальным и родовым, частным и общим содержанием и формой, реальным и идеальным. Но самые эти антиномии предполагают некоторое скрытое от нас примирение, без которого сознание и познание — даже относительно — не было бы осуществимо; они заключают постулат, требование такого примирения и указывают, в каком направлении, где следует его искать. Прежде всего нам важно выяснить родовые и универсальные элементы сознания, не смущаясь их противоречием с тем, что кажется нам в нем индивидуальным, личным: вслед за Аристотелем, мы должны признать подобное противоречие задачей, объективным затруднением (апорией), зависящим от действительной противоположности. В своей идеальной деятельности живое сознание примиряет эти противоречия, обобщает частное, индивидуализирует общее, осуществляет идеальное, идеализирует действительное; и хотя такое примирение лишь относительно, хотя анализ раскрывает противоречия, присущие всему нашему теоретическому сознанию, всякий положительный прогресс его в сознании истины и добра представляется нам конкретным осуществлением его идеала, частным выражением конечного всеединства. В своей положительной истинной деятельности, а следовательно и в своем истинном существе, сознание обладает конкретной, живою универсальностью. Как ни противоположны отвлеченные начала «общего» и «частного», «рода» и «индивида», в действительности одно не существует без другого. Нет сознания без сознающих индивидуальностей, и нет сознания абсолютно субъективного, нет абсолютно изолированных сфер сознания. Рассматривая сознание внешним образом в связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни, или изнутри, при свете психологического анализа, мы убедимся в его органической универсальности, в идеальной соборности сознания.

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

Как известно, высший организм есть общество, агрегат бесчисленного множества элементарных организмов или анатомических

элементов, которые группируются в ткани, органы, аппараты или сложные системы органов. Всеобщее, органическое согласие этих элементов при развитой специализации их отправлений обуславливает единство жизни в ее разнообразии. Между индивидуальностью целого и частей, единством жизни и распределением функций существует постоянно возрастающее соответствие. Чем выше стоит организм в лестнице живых существ, тем большую степень различия, специализации функций, автономии проявляют отдельные его органы; чем выше организм, тем более все эти элементы, органы, аппараты согласованы между собою, восполняют и предполагают друг друга в своем различии, подчиняясь индивидуальному единству живого целого. Но с другой стороны, всякий организм сам является живым членом своего вида и состоит в постоянном или временном, физиологическом или психологическом *общении* с другими индивидами своего вида,— общении, которое органически необходимо.

Сознание в своей элементарной форме — чувственности — предшествует не только дифференциации нервной системы, но и первичным организмам — клеточкам. Уже первичные амёбы, лишённые всякой организации, обнаруживают чувствительность и некоторые признаки сознательности. Как показывают точные наблюдения, раздражительность и чувствительность суть всеобщие, первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первоматерии всего органического мира. С возникновением и развитием органической индивидуальности возникают и развиваются элементарные органические союзы, те вначале бессвязные физиологические группы, из которых в течение беспредельно зоогенического процесса образовались сложные организмы растений и животных. Вместе с тем, параллельно этому общему развитию, неопределённая органическая чувствительность также растёт, развивается, усложняется; но первичный базис её — общая психологическая материя — не имеет в себе ничего индивидуального. Это стихийный родовой процесс, на почве которого возможны индивидуальные образования, точно так же как и сложные сочетания, ассоциации обособляющихся элементов. И как всякий организм есть продолжение другого организма, всякая жизнь продолжение предшествовавшей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувственности в той специальной её разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы. Сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс.

Поэтому от низших ступеней зарождающегося сознания до высших социальных, этических его проявлений мы находим в нем общую основу, родовые формы и функции. От низших ступеней сознающей жизни до высших ее проявлений мы наблюдаем постепенное развитие этого универсализма сознания, постепенный переход от естественного, стихийного безразличия, от непосредственной

стихийной общности, психических отправления к конкретному и свободному, универсальному единству, к связанному многообразию, к живой соборности. И этот прогресс идет вместе с развитием индивидуального начала.

Низшие организмы обладают столь незначительной степенью индивидуализации, что между родом и индивидом, точнее, между отдельными индивидами не существует определенной границы. Индивидуальность организма и его частей также развита чрезвычайно слабо. Отдельные части низших животных слабо обособлены, переходят друг в друга, заменяют или повторяют друг друга; жизнь целого не обладает устойчивым единством. Мы можем резать на части иных полипов, моллюсков, червей, глистов, не убивая индивидуальной жизни и чувствительности этих отдельных частей; они живут самостоятельной жизнью, иногда сами восполняя себе недостающее целое. Таким образом, отдельные органы обладают такою же индивидуальностью, как и целое, или, точнее, целое лишено развитой, центральной индивидуальности. Поэтому, рассматривая составные части низших организмов, исследователь часто не в состоянии определить, имеет ли он дело с индивидом, состоящим из многих органов, или с колонией индивидов, с цепью индивидов или с одним индивидом, состоящим из последовательных частей. В некоторых случаях, как, например, у иных полипов, у губок, мы наблюдаем мириады органических единиц, проявляющих вполне ясно каждая свою особенную жизнь, которые возникают из одного и того же зародыша, сохраняют прочную материальную связь друг с другом и в своей совокупной деятельности обуславливают жизнь собирательного тела. Если сблизить две губки так, чтоб они соприкасались, они срастутся; если резать их, части будут жить вполне самостоятельно.

В развитом высшем животном, наоборот, все отдельные части и органы координированы между собою и в значительной степени подчинены контролю центральных органов. Все элементарные жизни, элементарные сознания впадают в одну общую жизнь и сознание, в одну общую индивидуальность. И нервная система высшего животного, заключающая в себе сложную совокупность органов сознания, подобно целому организму, представляет в своем развитии ту же картину постепенно возрастающей дифференциации и интеграции, усложнения и централизации. Подобно целому организму, она состоит из многосложного соединения миллиардов органических элементов, клеточек и волокон, которые некогда стояли особняком в низших животных или составляли простые, относительно слабо координированные группы. Нервные волокна соединяются системой местных и центральных узлов, связанных между собою в сложном иерархическом порядке, причем функции отдельных центров, узлов, нервов строго разграничены. Сознательное восприятие сосредоточивается в высших центрах — в головном мозгу у человека; но его сфера может простирается на спинной мозг уже у птиц, на совокупность нервных центров у менее

совершенных животных, и, наконец, все более и более теряя в ясности и напряжении, оно может рассеиваться по всему телу низших животных, не обладающих организованной нервной системой, ибо и такие животные проявляют признаки не только чувствительности, но даже инстинкта.

На низшей ступени своего развития сознание животного, подобно его жизни и организации, многоединично. У кольчатых, например, каждый нервный узел соответствует сегменту тела, который состоит иногда из нескольких колец. Всякий сегмент, кроме своего нервного узла, обладает еще сходственной частью главных аппаратов, иногда даже аппаратами чувств. Поэтому когда мы отрезаем эти сегменты, каждый из них остается при своей индивидуальной жизни и сознании, и если перерезать или перевязать спереди и сзади нервного узла те спайки, которые соединяют его с узлами соседних сегментов, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированного узла, будут ощущаться им одним. Подобные опыты, произведенные над множеством беспозвоночных, моллюскообразных, насекомых, приводят к одинаковым результатам: каждый сустав, каждый узловой центр этих животных имеет свое сознание, из совокупности которых слагается сознание целого организма. Рассеянное, раздробленное многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, неделимому...

Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего порядка, — он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его *видом* или *родом*. Во всем животном царстве род деспотически властвует в индивидах, повторяя неизменные формы в бесчисленном ряде поколений. Его господство имеет физиологическую основу и в животном царстве сохраняет почти исключительно физиологический характер. Самые психологические, нравственные и эстетические связи, которые соединяют в половые, семейные и общественные союзы животных отдельных видов, развиваются на почве физиологических инстинктов. Каждый индивид так или иначе возникает из другого индивида и некоторое время составляет часть другого организма, другой жизни. Затем он либо остается навсегда связанным со своим родичем материальной связью, либо отделяется от него. В первом случае, при полном отсутствии всяких психических связей, иногда даже всякого сосудистого сообщения, индивиды связаны своими тканями и питаются одной и той же питательной жидкостью. Во втором — индивиды связываются более сложными психофизическими узами, половыми, родительскими, социальными инстинктами; но тем не менее восстановление физиологического единства и физиологического общения (через посредство питательных жидкостей и заполнение полостей) необходимо и между такими индивидами для сохранения и размножения рода.

Когда физиологическое назначение животного исполнено, когда новое, свежее поколение вполне обеспечено в своем развитии или вырастает в достаточном количестве зрелых индивидов, это последнее, в свою очередь, вытесняет своих предшественников, сменяя их в служении роду. За кратким расцветом половой зрелости наступают старость и смерть. Жизнь индивида, как такового, сама по себе случайна и безразлична. Потому и в сознании животного преобладает родовое начало *инстинкта*. Весь индивидуальный ум животного является простой вариацией на общие инстинктивные темы.

Инстинкты, управляющие наиболее сложными и целесообразными действиями животных, их спариванием, устройством жилищ, иногда столь изящных и сложных, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всех своих многосложных проявлениях не могут быть результатом личного опыта или размышления. Это прежде всего безотчетные внушения, которым животное повинуетя как бы автоматически. «Инстинкт,— говорит Гартманн,— есть то, что побуждает к действию в виду некоторой цели, но без сознания этой цели». «При этом,— прибавляет Роменс *,— необходимо иметь в виду наиболее существенную черту инстинктивного действия — его единообразия у различных индивидов одного и того же вида... Инстинкт есть у человека и животных умственная операция, которая имеет целью особое приспособленное движение, но предшествует индивидуальному опыту, не нуждается в знании соотношений между средствами и целью и совершается однообразно при одинаковых условиях у всех индивидов данного рода». Умственные операции, из которых вытекает инстинкт, совершенно независимы от личного сознания животного. «Оно не может ни вызвать, ни задержать их; они побуждают его к действиям, цели которых оно не сознает и которые повторяются из поколения в поколение без заметного изменения... Психическая деятельность животного не имеет ничего личного,— она передается неизменно, от поколения к поколению. Таким образом, *инстинкт в высокой степени наследствен* и видоизменяется столь медленно, что он кажется неизменным» **.

Столь же произвольный, как органические отправления, инстинкт, несомненно, предполагает некоторые установившиеся физиологические особенности в самой нервно-мозговой организации животного. Бесконечно усложненный рефлекс — инстинктивное действие — вытекает из ряда нервно-психических движений, интегрировавшихся в связную и постоянную группу, в одно сложное действие, установившееся неизменно в наследственной передаче многих поколений. Но это еще несколько не объясняет инстинкта *психологически*, т. е. не объясняет инстинкта как особую форму сознательности. Ибо очевидно, что инстинктивное действие, совершаемое в виду определенной цели, не может быть абсолютно

* См.: Роменс. Ум животных. М., 1890. Гл. I.

** *Perrier E. Anatomie et physiologie animales. 1882. P. 216.*

бессознательным. Под наитием некоторых инстинктов животные живут удвоенной жизнью; и мы усматриваем в их поступках не прекращение сознания, а как бы его расширение за пределы животной индивидуальности.

Мы не будем приводить здесь бесчисленных примеров, которыми ярко освещается эта форма родовой безличной разумности животных, это их общее, *атавическое* сознание *. Мы не станем также рассматривать здесь различные гипотезы о происхождении инстинктов. Многие из них признаются непостижимыми большинством естествоиспытателей, как, например, отеческий инстинкт некоторых рыб или другие формы инстинкта, которые никогда ни при каких условиях не могли выработаться из личного опыта, — те формы, в которых явственно выражается *предвидение*, приспособление к будущим обстоятельствам. Посредством учения об изменяемости видов происхождение подобных инстинктов объяснялось в отдельных случаях с большим или меньшим вероятием. Но *психологически* самые основные, общие инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, *наследственного сознания* совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. С точки зрения такой индивидуалистической психологии непонятен никакой инстинкт. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида, заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Очевидно, что представление, которое оно имеет о других особях своего вида, существенно отличается от прочих его представлений. Ибо оно не только весьма часто вызывает в животном сильные и сложные волнения, но нередко заключает в себе расширение его сознания. Границы индивидуальности, времени и пространства как бы отодвигаются, животное отождествляет свои интересы с интересами вида, узнает свое в других существах, в своей самке, в семье, в своем виде. И оно действует, ввиду будущего, как бы в силу ясного сознания предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивид воспроизводит, *представляет* свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, заключает в себе потенциально смутный, общий образ его рода, его *психологическое* представление. Такое представление, строго говоря, не сознательно, хотя в известном смысле оно окрашивает собою все явления животного сознания. Столь же врожденное, как и самая организация животного, оно не усматривается им, не «апперципируется», по выражению Лейбница. Ибо животное чуждо *самосознания*. И тем не менее это общее представление, эта организационная родовая идея заключает в себе смутное определение ума, чувства, влечений животного и есть скрытый мотив всей его жизни. Это как бы психологический коррелят наследственности,

* Читатель найдет примеры этому у Гартманна и в специальных сочинениях Брема, Роменса и др.

ее интимная тайна. В силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается в животном по поводу каких-либо впечатлений или физиологических возбуждений, *в силу этого родового сознания* животное узнает членов своего вида, как незрелых, так и взрослых, понимает их, ищет физиологического и социального общения с ними, чувствует свое единство с ними, сознавая себя с другими и в других. В общем подъеме жизненной энергии, в минуту полового возбуждения или сильного страдания и страха, в потрясенном организме животного пробуждаются унаследованные органические воспоминания, наслоившиеся и обобщавшиеся в течение беспредельного ряда поколений; предшествовавшая жизнь рода как бы воскресает в душе животного, навязывает ему общие итоги своей мудрости, своего векового опыта, — и животное обнаруживает свое инстинктивное ясновидение, ту загадочную прозорливость, которая нас изумляет.

Такой взгляд на природу инстинктов, на родовое преемство сознания бросает свет и на те явления *коллективного*, *собирающего* сознания, которые мы наблюдаем столь часто в половой и социальной жизни животных. Таковы все те сложные действия, которые выполняются стадными животными сообща, при видимом разделении труда и взаимном содействии и понимании; таковы явления высокоразвитого альтруизма у млекопитающих, птиц и даже рыб; таковы общества насекомых, ульи и муравейники, представляющие несомненно единство сознания во множестве индивидов, — «одну, хотя и раздробленную, действующую мысль, наподобие клеточек и волокон мозга млекопитающих» *.

То же безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой. Как высшее животное, человек подчинен общим зоологическим законам и является наследником предшествовавших организаций. После всех явившихся на свет, он обладает наиболее древними традициями. Как разумное существо, имеющее за собою целые эры культуры, человек освобождается от неограниченного господства среды, а постольку и от тех специальных и сложных в своей односторонности инстинктов, которые выработались у некоторых видов в течение целых тысячелетий и отвечают некоторым специальным и неизменным условиям среды, постоянным установившимся соотношениям. Тем не менее и в человеке общие животные инстинкты сохраняются и получают своеобразное развитие. Трудно оценить достаточно их значение в человеческой жизни, ибо если никто не живет одними инстинктами, то все же большинство живет преимущественно ими и тем, что к ним привилось. Большинство человеческих действий и характеров определяется врожденными свойствами, воспитанием и влиянием общественной среды — *унаследованным* и *внушенным* сознанием.

С эмпирической точки зрения два фактора определяют сте-

* Эспинас. Социальная жизнь животных. Пб., 1882. С. 446. В этой интересной и остроумной книге собрано много примеров по занимающему нас вопросу.

пень психического развития человека: его мозг и его общество. Первый носит в себе совокупность унаследованных способностей предрасположений, органов сознания; второе вмещает в себе совокупность актуального сознания, к которому человек должен приобщиться. Эти два фактора заключают в себе естественную норму индивидуального развития, в пределах которой личная самостоятельность имеет более или менее широкую сферу. Социальная организация восполняет неизбежные недостатки и ограниченности индивидуальной физиологической организации. Коллективная память, общечеловеческое знание, воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие.

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны сами быть воспитаны другими людьми, чтоб он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий.

Социальная среда, социальная жизнь человечества предполагает физиологические и психологические связи — особую реальную организацию общественных союзов. Поскольку всякое племя, народ, государство предполагает семью как элементарную ячейку — общественный организм предполагает *физиологические* узы между отдельными индивидами. И вместе с тем уже семейный союз, не говоря уже о более сложных общественных образованиях, скрепляется *реальными* психологическими связями, органической коллективностью сознаний, их родовым единством. Все формы социальной жизни и общения являются как органические образования, возникшие на почве наследственных инстинктов, родового сознания, общего безличного творчества. Слово есть органическая способность человека, обусловленная специальным устройством его мозга и нервов. Отдельные языки живут и развиваются, как роды и виды, по некоторым общим, постоянным законам, имеют свою органическую морфологию. Нравственные чувства

и понятия не суть результат личного опыта или утилитарных соображений, но плод развития того непосредственного альтруизма, без которого род не может существовать. Наконец самые боги, которым служит человек, не простые выдумки жрецов и правителей, но плод действительного теогонического процесса в общем сознании отдельных племен и народностей, соединяемых в религиозные общины. В этом — реальное, позитивное значение исторических богов для отдельных народов; в этом — объяснение тех коллективных галлюцинаций, в которые народы воплощают свои религиозные идеи, тех чудес и теофаний, которые составляют нормальное явление в истории религий.

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1891. № 2. С. 132—149

К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ

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

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

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

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

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

Чувствительность высших животных мы можем назвать радостью и горем, страданием и восторгом, приятностью и неприятностью. Ощущения низших животных не так сильны. Мы не знаем их названия и не имеем о них представления. Тем более непонятны нам чувства растений и неорганических тел. Сила их чувствительности близка к нулю. Говорю на том основании, что со смертью,

или переходом органического в неорганическое чувствительность прекращается. Если она прекращается в обмороке, благодаря остановке сердца, то тем более она исчезает при полной разлуке живого.

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

Человек может описать свои радости и муки. Мы ему верим, что он чувствует, как и мы (хотя на то нет точных доказательств. Интересный пример веры в ненаучное). Высшие животные своим криком и движениями заставляют нас догадываться, что их чувства подобны нашим. Но низшие существа и того не могут сделать. Они только бегут от того, что им вредно (Тропизм¹⁰). Растения же часто и того не могут совершить. Значит ли из этого, что они ничего не ощущают? Неорганический мир тоже ничего о себе не в силах сообщить, но и это еще не означает, что он не обладает низшею формою чувствительности.

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

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

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

Даже в одном животном, блуждая по телу, он живет то жизнью мозга, то жизнью кости, волоса, ногтя, эпителия и т. д. Значит,

он то мыслит, то живет подобно атому, заключенному в камне, воде или воздухе. То он спит, не сознавая времени, то живет моментом, как низшие существа, то сознает прошедшее и рисует картину будущего. Чем выше организация существа, тем это представление о будущем и прошедшем простирается дальше.

Я не только материалист, но и панпсихист¹¹, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи. Все живо, но условно мы считаем живым только то, что достаточно сильно чувствует. Так как всякая материя всегда, при благоприятных условиях, может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива.

Циолковский К. Э. Монизм Вселенной // Грезы о земле и небе. Научно-фантастические произведения. Тула, 1986. С. 276—279

2. СТРУКТУРА, ФОРМЫ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

АРИСТОТЕЛЬ

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 (*logos 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 привходящее¹². Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину¹³. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. (А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке.)¹⁴ Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

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

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В «Этике» уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду¹⁵; а цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по

общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее, человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theoretikai) — выше искусствования (poietikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65—67*

Что такое наука — если нужно давать точные определения, а не следовать за внешним сходством, — ясно из следующего. Мы все предполагаем, что известное нам по науке не может быть и таким и инаким; а о том, что может быть и так и иначе, когда оно вне [нашего] созерцания, мы уже не знаем, существует оно или нет. Таким образом, то, что составляет предмет научного знания (to episteton), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается¹⁶.

Далее, считается, что всякой науке нас обучают (didaktē), а предмет науки — это предмет усвоения (mathēton). Как мы утверждали и в «Аналитиках», всякое обучение, исходя из уже познанного, [прибегает] в одном случае к наведению, в другом — к умозаключению, [т. е. силлогизму]. При этом наведение — это [исходный] принцип, и [он ведет] к общему, а силлогизм исходит из общего. Следовательно, существуют принципы, [т. е. посылки], из которых выводится силлогизм и которые не могут быть получены силлогически, а значит, их получают наведением.

Итак, научность (epistēmē) — это доказывающий, [аподиктический], склад (сюда надо добавить и другие уточнения, данные в «Аналитиках»), ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны¹⁷. Если же [принципы известны ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом... *

6 (VI). Поскольку наука — это представление (hypolēpsis) общего и существующего с необходимостью, а доказательство (ta apodeikta) и всякое инознание исходит из принципов, ибо наука следует [рас]суждению (meta logoy), постольку принцип предмета научного знания (to epistēton) не относится ни [к ведению] науки, ни [тем более] — искусства и рассудительности. Действительно, предмет научного знания — [это нечто] доказываемое (to apodeikton), а [искусство и рассудительность] имеют дело с тем, что может быть и так и иначе. Даже мудрость не для этих первопринципов, потому что мудрецу свойствен-

* — выводы из принципов — эмпирические факты.

но в некоторых случаях пользоваться доказательствами. Если же то, благодаря чему мы достигаем истины и никогда не обманываемся относительно вещей, не могущих быть такими и иными или даже могущих, это наука, рассудительность, мудрость и ум и ни одна из трех [способностей] (под тремя я имею в виду рассудительность, науку и мудрость) не может [приниматься в расчет в этом случае], остается [сделать вывод], что для [перво]-принципов существует ум¹⁸.

7 (VII). Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т. е. совершенство]¹⁹, искусства. Однако мы уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом, как Гомер говорит в «Маргите»:

Боги не дали ему землекопа и пахаря мудрость,
Да и другой никакой*.

Итак, ясно, что мудрость — это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов (*peri tas arkhas alêtheyein*).

Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы главной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире. Далее, если «здоровое» и «благое» для людей и рыб различно, но «белое» и «прямое» всегда одно и то же, то и мудрым все бы признали одно и то же, а «рассудительным» разное. Действительно, рассудительным назовут того, кто отлично разбирается в том или ином деле, [касающемся [его] самого], и предоставят это на его усмотрение²⁰. Вот почему даже иных зверей признают «рассудительными», а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного существования. Так что ясно, что мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны, ибо если скажут, что [умение разбираться] в собственной выгоде есть мудрость, то много окажется мудростей, потому что не существует одного [умения] для [определения] блага всех живых существ совокупно, но для каждого — свое, коль скоро и врачебное искусство тоже не едино для всего существующего.

А если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (*kosmos*).

Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают

* *Маргит* — фольклорный образ «дурака».

мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.

8. Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение; мы утверждаем, что дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения (to eu bouleyesthai), а решения не принимают ни о вещах, которым невозможно быть и такими и иными, ни о тех, что не имеют известной цели, причем эта цель есть благо, осуществимое в поступке. А безусловно способный к разумным решениям (euboylos) тот, кто благодаря расчёту (kata ton logiston) умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека.

И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытни в других вещах. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не знать, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что <постное и> полезное для здоровья [мясо] птиц.

Итак, рассудительность направлена на поступки, следовательно, [чтобы быть рассудительным], нужно обладать [знанием] и того и другого [— и частного, и общего] или даже в большей степени [знанием частных вопросов]. Однако и в этом случае имеется своего рода управляющее (arkhitektonikē) [знание, или искусство, т. е. политика]. И государственное [искусство], и рассудительность — это один и тот же склад, хотя эти понятия и не тождественны²¹.

(VIII). Рассудительность в делах государства (politikē phronēsis) [бывает двух видов]: одна как управляющая представляет собою законодательную [науку], другая как имеющая дело с частными [вопросами] носит общее название государственной науки, причем она предполагает поступки и принятие решений, ибо что решено голосованием [народного собрания] как последняя данность (to eskhaton) осуществляется в поступках. Поэтому только об этих людях говорят, что они занимаются государственными делами, так как они действуют подобно ремесленникам²².

Вместе с тем, согласно общему мнению, рассудительностью по преимуществу является та, что связана с самим человеком, причем с одним; она тоже носит общее имя «рассудительность». А из тех [рассудительностей, что направлены не на самого ее обладателя], одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве.

9. Итак, знание [блага] для себя будет одним из видов познания²³, но он весьма отличается от прочих. И согласно общему мнению, рассудителен знаток собственного блага, который им и занимается; что же до государственных мужей, то они лезут в чужие дела. Потому Еврипид и говорит:

Я рассудительный? да я бы мог без суеты
И вместе с многими причисленный к полку
И долю равную иметь.
Но те, кто лучше, дело есть кому везде...*

Люди ведь преследуют свое собственное благо и уверены, что это и надо делать. Исходя из такого мнения, и пришли [к убеждению], что эти, [занятые своим благом люди], рассудительные, хотя собственное благо, вероятно, не может существовать независимо от хозяйства и устройства государства. Более того, неясно и подлежит рассмотрению, как нужно вести свое собственное хозяйство.

Сказанное ** подтверждается также и тем, что молодые люди становятся геометрами и математиками и мудрыми в подобных предметах, но, по всей видимости, не бывают рассудительными. Причина этому в том, что рассудительность проявляется в частных случаях, с которыми знакомятся на опыте, а молодой человек не бывает опытен, ибо опытность дается за долгий срок.

Аристотель. Никомахова этика//Сочинения. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 175, 178—

181

ФОМА АКВИНСКИЙ

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

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спа-

* Слова Одиссея из «Филоктета» Еврипида.

** То, что рассудительность имеет дело с частным.

сение человека, каковое обретается в боге. Итак, для того чтобы люди достигли спасения и с бóльшим успехом, и с большей уверенностью, необходимо было, чтобы относящиеся к богу истины богом же и были преподаны в откровении.

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

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

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю. По этой причине нет никаких препятствий, чтобы те же самые предметы, которые подлежат исследованию философскими дисциплинами в меру того, что можно познать при свете естественного разума, исследовала наряду с этим и другая наука в меру того, что можно познать при свете божественного откровения. Отсюда следует, что теология, которая принадлежит к священному учению, отлична по своей природе от той теологии, которая полагает себя составной частью философии (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2).

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства. Итак, подобно тому как теория музыки принимает на веру основоположения, переданные ей арифметикой, совершенно так же священное учение принимает на веру основоположения, преподанные ей богом (Сумма теол., I, q. 1, 1 ad 2).

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам

или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук, к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука (Сумма теол., I, q. 1, 5 ad 2).

*Фома Аквинский. Сумма теологии//
Антология мировой философии. М.,
1969. Т. 1. Ч. 2. С. 824—827*

Ф. БЭКОН

I

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

II

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

III

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

VIII

Даже тем, что уже открыто, люди обязаны больше случаю и опыту²⁴, чем наукам. Науки же, коими мы теперь обладаем, суть не что иное, как некое сочетание уже известного, а не способы открытия и указания новых дел.

X

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

XII

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

XIV

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

XV

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

XVI

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

XVIII

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

XIX

Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из

ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный.

XXII

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

XXIV

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

XXV

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

XXVI

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

XXXVII

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

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

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

LXXXVIII

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

XCV

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

CIV

Не следует все же допускать, чтобы разум перескакивал от частных к отдаленным и почти самым общим аксиомам (каковы так называемые начала наук и вещей) и по их непоколебимой

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

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

CV

Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим и средним и, наконец, ко всем аксиомам. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. Это до сих пор не совершено... Пользоваться же помощью этой индукции следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий. В указанной индукции и заключена, несомненно, наибольшая надежда.

CXXVI

Возражат также, что, удерживая людей от произнесения суждений и от установления определенных начал до тех пор, пока они в должном порядке не придут через средние ступени к наиболее общему, мы проповедуем какое-то воздержание от суждений и приводим дело к акаталепсии. В действительности же мы думаем не об акаталепсии, а об *евкаталепсии*, ибо мы не умаляем значения чувства, а помогаем ему и не пренебрегаем разумом, а управляем им. Притом лучше знать то, что надо, и все же считать, что мы не знаем вполне, чем считать, что мы знаем вполне, и все же ничего не знать о том, что надо.

I

Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать *форму* данной природы, или истинное отличие, или производящую природу, или источник происхождения (ибо таковы имеющиеся у нас слова, более всего приближающиеся к обозначению этой цели). Этим двум первичным делам подчиняются два других дела, вторичных и низшего разряда. Первому подчиняется превращение одного конкретного тела в другое в пределах возможного; второму — открытие во всяком порождении и движении *скрытого процесса*, продолжающегося непрерывно от проявленного действующего начала и проявленной материи вплоть до данной формы, а также открытие другого схематизма тех тел, которые пребывают не в движении, а в состоянии покоя.

II

...Правильно полагают, что «истинное знание есть знание причин». Не плохо также устанавливаются четыре причины: материя, форма, действующая и конечная причины. Но из них конечная причина не только бесполезна, но даже извращает науки, если речь идет не о действиях человека. Открытие формы почитается безнадежным. А действующая причина и материя (как они отыскиваются и принимаются вне скрытого процесса, ведущего к форме) — вещи бессодержательные и поверхностные и почти ничего не дают для истинной и деятельной науки. Однако... выше мы отметили и исправили заблуждение человеческого ума, отдающего формам первенство сущности. Ибо хотя в природе не существует ничего действительного, помимо единичных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же самый закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. И этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием форм, тем более что это название укоренилось и обычно встречается.

III

Знание того, кто знает причину какой-либо природы (как, например, белизны или теплоты) только в некоторых предметах, несовершенно. Равным образом несовершенно могущество того, кто может производить действие только на некоторые материи (из числа тех, что способны воспринять его). А кто знает только действующую и материальную причины (эти причины переходящи и в некоторых случаях суть не что иное, как носители формы), тот может достигнуть новых открытий в отношении материи, до

некоторой степени подобной и подготовленной, но не затронет глубже заложенных пределов вещей. Тот же, кто знает формы, — тот охватывает единство природы в несходных материях. И следовательно, он может открыть и произвести то, чего до сих пор не было, чего никогда не привели бы к осуществлению ни ход природных явлений, ни искусственные опыты, ни самый случай и что никогда не представилось бы человеческому мышлению. Поэтому за открытием форм следует истинное созерцание и свободное действие.

IX

Из двух родов аксиом, которые установлены выше, возникает истинное деление философии и наук, причем мы придаем особый смысл общепринятым названиям (которые наиболее подходят к обозначению вещи). Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет *метафизику*, а исследование действующего начала и материи, скрытого процесса и скрытого схематизма (все это касается обычного хода природы, а не основных и вечных законов) составляет *физику*. Им и подчиняются подобным образом две практики: физике — *механика*, метафизике (в очищенном смысле слова) — *магия* вследствие ее обширных путей и большей власти над природой.

Бэкон Ф. Новый Органон. Афоризмы об истолковании природы и царства человека // Сочинения. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 12, 13—16, 18, 34, 35, 50, 56—57, 60—61, 62, 75, 80—81, 87

Д. ЛОКК

1. *Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно.* Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие *врожденные принципы*, некие первичные понятия... так сказать запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все охотно согласятся, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому бог дал зрение и способность воспринимать при помощи глаз цвета от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достовер-

ному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе...

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

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

4. *Положения: «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» — не пользуются всеобщим признанием.* Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет, ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества...

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* Ибо, во-первых, очевидно, что *дети* и *идиоты* не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врожденным истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатленные в душе истины, которых душа не осознает или не понимает, так как «запечатлеть», если это имеет какой-нибудь смысл, означает не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны...

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

25. *Откуда мнение о врожденных принципах.* То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, *прямо и легко вело к заключению, что они врожденны.* Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа *принципов* та положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя,— это немалая власть человека над человеком.

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

Т. ГОББС

Что такое рассуждение

Когда человек *рассуждает*, он лишь образует в уме итоговую сумму путем *сложения* частей или остаток путем *вычитания* одной суммы из другой, или, что то же, если это делается при помощи слов, образует имя целого из соединения имен всех частей или от имени целого и одной части образует имя другой части... Эти операции свойственны не только числам, а всякого рода вещам, которые могут быть сложены одна с другой или вычтены одна из другой. Ибо если арифметика учит нас сложению и вычитанию *чисел*, то геометрия учит нас тем же операциям в отношении *линий, фигур* (объемных и плоских), *углов, пропорций, времен, степени скорости, силы, мощности* и т. п. Логика учит нас тому же самому в отношении *последовательности слов*, складывая вместе два *имени*, чтобы образовать *суждение*, и два *суждения*, чтобы образовать *силлогизм*, и много *силлогизмов*, чтобы составить *доказательство*. Из *суммы* же, или из *заключения силлогизма*, логики вычитают одно *предложение*, чтобы найти другое. Политики складывают вместе *договоры*, чтобы найти *обязанности* людей, а законоведы складывают *законы и факты*, чтобы найти *правильное и неправильное* в действиях частных лиц. Одним словом, в отношении всякого предмета, в котором имеют место *сложение* и *вычитание*, может

быть также и *рассуждение*, а там, где первые не имеют места, совершенно нечего делать и *рассуждению*.

Определение рассуждения

На основании всего этого мы можем определить то, что подразумевается под словом *рассуждение*, когда включаем последнее в число способностей человеческого ума, ибо *рассуждение* в этом смысле есть не что иное, как *подсчитывание* (т. е. складывание и вычитание) связей общих имен с целью *отметить* и *обозначить* наши мысли. Я говорю *отметить* их, когда мы считаем про себя, и *обозначить*, когда мы доказываем или сообщаем наши подсчеты другим...

Полезьа и цель рассуждения

Полезьа и цель рассуждения заключаются не в том, чтобы найти сумму или истину одной или нескольких связей, лежащих далеко от первых дефиниций и установленных значений имен, а в том, чтобы начать с этих последних и двигаться вперед от одной связи к другой. Ибо не может быть уверенности в правильности конечных заключений без уверенности в правильности всех тех утверждений и отрицаний, на которых они были основаны или из которых они были выведены...

Об ошибке и абсурде

Человек может размышлять и без помощи слов в отношении отдельных вещей, например, когда он при виде какой-либо вещи предполагает то, что, по всей вероятности, предшествовало ей или, по всей вероятности, последует за ней. Когда же этого не происходит, т. е. когда то, что по его предположению должно было последовать, не последовало или то, что по его предположению должно было предшествовать, не предшествовало, то мы говорим о том, что человек ошибся. Такой *ошибке* подвержены самые благоразумные люди. Но когда мы, рассуждая словами, имеющими общее значение, приходим к общему ложному заключению, то, хотя в этом случае обычно говорят об *ошибке*, на самом деле здесь имеет место *абсурд*, или бессмысленная речь. Ибо ошибка есть лишь обманчивое предположение, что что-либо было или будет, и хотя предполагаемое фактически не имело места в прошлом или не произойдет в будущем, однако возможность того или другого не была исключена. Когда же мы делаем утверждение общего характера, то оно в случае его неправильности не может быть представлено как возможность. А слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука, суть то, что мы называем *абсурдом*, *бессмыслицей* или *нонсенсом*. Вот почему, если кто-либо стал бы мне говорить о *круглом четырехугольнике*, или об *акциденциях хлеба в сыре*, или о *невещественной субстанции*, или о *свободном субъекте*, о *свободной воле*, или о какой бы то ни было *свободе*, за исключением свободы от внешних препятствий, я не сказал бы, что он ошибается, а сказал бы, что его слова не имеют смысла, т. е. что он говорит абсурд.

Выше я сказал (в главе II), что человек превосходит всех остальных животных способностью исследовать при восприятии

какой-либо вещи, каковы будут ее последствия и какого эффекта он может достигнуть при ее помощи. Теперь я прибавлю, что другая степень того же превосходства состоит в том, что человек может при помощи слов свести найденные им связи к общим правилам, называемым *теоремами*, или *афоризмами*, т. е. что он умеет рассуждать или считать не только числа, но и все другие вещи, которые могут быть сложены одна с другой или вычитаемы одна из другой.

Однако это человеческое превосходство связано с противоположной привилегией, а именно привилегией абсурдов, которым не подвержено ни одно живое существо, кроме человека. А из людей более всего подвержены им те, кто занимается философией. Очень верно Цицерон где-то сказал, что нет такого абсурда, которого нельзя было бы найти в книгах философов. Причина этого очевидна: ни один из них не начинает своих рассуждений с дефиниций, или объяснений, тех имен, которыми они пользуются; этот метод применялся лишь в геометрии, благодаря чему ее заключения стали бесспорными.

Причины абсурдов 1. Первую причину абсурдных заключений я приписываю отсутствию метода, тому, что философы не начинают своих рассуждений с дефиниций, т. е. с установления значения своих слов, как будто они могли бы составить счет, не зная точного значения числительных *один*, *два* и *три*...

2. Вторую причину абсурдных утверждений я приписываю тому обстоятельству, что имена *тел* даются их *акциденциям* или имена *акциденций* даются *телам*, как это делают те, кто говорит, что *вера влита* или *вдунута*, между тем как ничто, кроме тела, не может быть *влито* или *вдунуто* во что-нибудь; таковы также утверждения: *протяжение есть тело*, *привидения суть духи* и т. п.

3. Третью причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *акциденций тел*, *расположенных вне нас*, даются *акциденциям* наших *собственных тел*, как это делают те, кто говорит: *цвет находится в теле*, *звук находится в воздухе* и т. п.

4. Четвертую причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *тел* даются *именам* или *речам*, как это делают те, кто говорит, что *существуют всеобщие вещи*, что *живое существо есть род* или *всеобщая вещь* и т. п.

5. Пятую причину я приписываю тому обстоятельству, что имена *акциденций* даются *именам* и *речам*, как это делают те, кто говорит: *природа вещи есть ее дефиниция*, *повеление человека есть его воля* и т. п.

6. Шестую причину я вижу в использовании вместо точных слов метафор, троп и других риторических фигур. Хотя позволительно (например) сказать в обиходной речи: *дорога идет* или *ведет сюда* или *отсюда*, *пословица говорит то* или *это* (хотя дорога не может ходить, а пословица — говорить), но, когда мы рассуждаем и ищем истину, такие речи недопустимы.

7. Седьмую причину я вижу в именах, ничего не означающих, но заимствованных из схоластики и выученных наизусть, как *ипостатический, пресуществление, вечное-ныне* и тому подобные бессмыслицы схоластов.

Тот, кто умеет избегать таких вещей, нелегко впадает в абсурд, если только это не случается в силу пространности какого-нибудь рассуждения, при котором можно забыть то, что было сказано раньше. Ибо все люди рассуждают от природы одинаково и хорошо, когда у них хорошие принципы. В самом деле, кто же столь туп, чтобы сделать ошибку в геометрии и еще настаивать на ней, когда другой обнаруживает ее?

Научное знание

Отсюда очевидно, что способность к рассуждению не есть нечто врожденное подобно ощущению и памяти, а также не нечто приобретенное одним лишь опытом подобно благоразумию, а что она приобретается прилежанием: прежде всего, в подходящем употреблении имен, во-вторых, в усвоении хорошего и правильного метода, который состоит в продвижении вперед от элементов, каковыми являются имена, к суждениям, образованным путем соединения имен между собой, и отсюда к силлогизмам, которые суть связи одного суждения с другим, пока мы доходим до знания всех связей имен, относящихся к интересующей нас теме, именно это и называют люди *научным знанием*. Между тем как ощущение и память дают нам лишь знание факта, являющегося вещью прошлой и непреложной, наука есть знание связей и зависимостей фактов. Благодаря такому знанию, исходя из того, что мы можем сделать в данный момент, мы знаем, как сделать что-нибудь отличное от этого или сходное с этим в иное время, если таково будет наше желание. Потому что когда мы видим, по каким причинам и каким образом что-либо совершается, то, если подобные причины попадают в сферу нашего воздействия, мы знаем уже, как их можно заставить произвести подобные же следствия.

Дети поэтому вовсе не одарены способностью к рассуждению до тех пор, пока они не получили способности речи; тем не менее они называются разумными созданиями в силу очевидной возможности обладать способностью к рассуждению в будущем. А что касается большинства людей, то хотя они и обладают некоторой способностью к рассуждению, например до известной степени при счете, однако они обладают ею в такой малой степени, что она приносит им мало пользы в повседневной жизни. И если в повседневной жизни одни лучше, другие хуже справляются со своими делами, то это зависит от различия их опыта, быстроты памяти, различного направления их склонностей, а особенно от удачи и неудачи и ошибок одних в отношении других. Когда же речь идет о *науке* или об определенных правилах действий, то они настолько далеки от них, что не знают, что это такое. Геометрию эти люди принимают за колдовство. А что касается других наук, то те, кто не обучался их основам и не достиг некоторого успеха так, чтобы видеть, как эти науки получились и как они возникли, по-

добны в этом отношении детям, которые, не имея представления о рождении, верят рассказам бабушек, что их братья и сестры не родились, а были найдены в огороде.

Тем не менее те, кто не обладает никаким *научным знанием*, находятся в лучшем и более достойном положении со своим природным благоразумием, чем люди, которые благодаря собственному неправильному рассуждению или доверию тем, кто неправильно рассуждает, приходят к неправильным и абсурдным общим правилам. Ибо незнание причин и правил не так отдаляет людей от достижения их целей, как приверженность к ложным правилам и принятие ими за причины того, к чему они стремятся, того, что является причиной не этого, а скорее чего-то противоположного.

Резюмируем. Свет человеческого ума — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями. *Рассуждение* есть шаг, рост *знания* — путь, а благоденствие человеческого рода — цель. Метафоры же и бессмысленные и двусмысленные слова, напротив, суть что-то вроде ignes fatui [блуждающих огней], и рассуждать с их помощью — значит бродить среди бесчисленных нелепостей. Результат, к которому они приводят, есть разногласие и возмущение или презрение.

**Благоразумие
и мудрость
и их различие**

Если богатый опыт есть *благоразумие*, то богатство знания есть *мудрость*. Ибо хотя мы обычно обозначаем именем мудрость и то и другое, однако римляне всегда различали между prudentia и sapientia, приписывая первое свойство опыту, а второе — знанию...

**Признаки
научного знания**

Некоторые из признаков научного знания достоверны и безошибочны, другие недостоверны. Достоверны, когда тот, кто претендует на обладание знанием какой-либо вещи, сам способен учить этому, т. е. вразумительно доказать другому правильность своего притязания. Недостоверны, когда лишь некоторые частные явления соответствуют его претензии и вследствие многих случайностей оказываются такими, какими, по его утверждению, они должны быть. Признаки благоразумия все недостоверны, ибо невозможно замечать путем опыта и запоминать все обстоятельства, которые могут изменить успех. Но признаком безрассудства, презрительно называемого педантизмом, является то, что человек, не имеющий в каком-либо деле безошибочного знания, необходимого для успеха в этом деле, отказывается от собственной природной способности суждения и руководствуется общими сентенциями, вычитанными у писателей и подверженными многочисленным исключениям. И даже среди тех людей, которые на совещаниях по государственным вопросам любят показать свою начитанность в политике и в истории, весьма немногие делают это в своих домашних делах, где затрагиваются их частные интересы,

ибо они достаточно благоразумны в отношении своих частных дел. В общественных же делах они больше озабочены репутацией собственного остроумия, чем успехом дела.

Гоббс Т. *Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского* // *Избранные произведения*. В 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 75—76, 77—83

Р. ДЕКАРТ

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

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

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

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

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

Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все

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

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

К. ГЕЛЬВЕЦИЙ

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

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

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

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

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

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

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

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

Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не

знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами.

При этом предположении во всяком случае очевидно, что ни в одном обществе цивилизация (*la police*) не поднялась бы на такую ступень совершенства, какой она достигла теперь. Если бы вычеркнуть из языка любого народа слова: *лук, стрелы, сети* и пр., — все, что предполагает употребление рук, — то он оказался бы в умственном развитии ниже некоторых диких народов, не имеющих двухсот идей и двухсот слов для выражения этих идей, и его язык, подобно языку животных, соответственно был бы сведен к пяти-шести звукам или крикам. Отсюда я заключаю, что без определенной внешней организации чувствительность и память были бы в нас бесплодными способностями.

Теперь следует выяснить, действительно ли обе эти способности при помощи данной организации произвели все наши мысли.

Прежде чем я начну обсуждать этот предмет, меня могут спросить: не являются ли обе эти способности видоизменениями какой-нибудь материальной или же духовной субстанции? Этот вопрос, некогда поднятый философами, обсуждавшийся отцами церкви и вновь вставший в наше время, не входит необходимым образом в план моего труда. То, что я хочу сказать об уме, согласуется с любой из названных гипотез. Я замечу только, что если бы церковь не установила наших верований относительно этого пункта и если бы необходимо было лишь при свете разума возвыситься до познания мыслящего начала, то мы должны были бы признать, что ни одно мнение по этому предмету не может быть доказано; нам пришлось бы взвесить доводы за и против, принять во внимание трудности, высказаться в пользу наиболее вероятного и, следовательно, судить лишь приблизительно. Этот вопрос, как и множество других, мог бы быть решен лишь при помощи теории вероятности. Поэтому я больше не буду на нем останавливаться; возвращаясь к моему предмету, я утверждаю, что физическая чувствительность и память, или — чтобы быть еще точнее — одна чувствительность производит все наши представления. Действительно, память может быть лишь одним из органов физической чувствительности: начало, ощущающее в нас, должно по необходимости быть и началом воспоминающим, ибо *вспомнить*, как я докажу это, собственно значит *ощущать*.

Когда вследствие течения моих представлений или благодаря колебаниям, возбужденным определенными звуками в органе моего слуха, я припоминаю образ дуба, тогда состояние моих внутренних органов должно по необходимости быть приблизительно таким, каким оно было, когда я видел этот дуб. Но это состояние должно неоспоримо производить ощущение: отсюда ясно, что *вспомнить* — значит *ощущать*.

Установив этот принцип, я скажу еще, что в нашей способности замечать сходства и различия, соответствия и несоответствия различных предметов и заключаются все операции нашего ума. Но эта способность есть не что иное, как физическая чувствительность: все, значит, сводится к ощущению.

Чтобы удостовериться в этой истине, рассмотрим природу. Она нам являет предметы; эти предметы находятся в определенных отношениях с нами и между собой; знание этих отношений и составляет то, что называется *умом*: наш ум более или менее обширен в зависимости от большей или меньшей широты наших познаний в этой области. Ум человеческий поднимается до познания этих отношений; но здесь положен предел, которого он никогда не переступает. Поэтому все слова, которые составляют всевозможные языки и которые можно рассматривать как собрание знаков всех человеческих мыслей, либо воспроизводят образы (как *дуб, океан, солнце*), либо обозначают идеи, т. е. различные отношения предметов между собой, простые (как *величина, малость*) или сложные (как *порок, добродетель*), либо, наконец, выражают различные отношения между нами и предметами, т. е. наши действия по отношению к ним (как в словах: *я разбиваю, я копаю, я поднимаю*), или впечатления, получаемые нами от предметов (как в словах: *я ранен, я ослеплен, я испуган*).

Если я здесь сузил значение слова *идея*, которому придают самый разнообразный смысл, так как одинаково говорят и об *идее дерева*, и об *идее добродетели*, то это потому, что неопределенное значение этого выражения может иногда ввести в заблуждение, происходящее всегда от злоупотребления словами.

Из всего мной сказанного вытекает следующее: если все слова различных языков не обозначают ничего, кроме предметов и отношений этих предметов к нам и между собой, то вещь ум, следовательно, состоит в том, чтобы сравнивать наши ощущения и наши идеи, т. е. замечать сходство и различия, соответствия и несоответствия, имеющиеся между ними. И так как суждение есть лишь само это отображение (*apercevanse*) или по крайней мере утверждение этого отображения, то из этого следует, что все операции ума сводятся к суждению.

Поставив вопрос в эти границы, я рассмотрю теперь: не есть ли *суждение* то же, что *ощущение*. Когда я сужу о величине или цвете данных предметов, то очевидно, что суждение о различных впечатлениях, производимых этими предметами на мои чувства, есть, в сущности, лишь ощущение, что я могу одинаково сказать: я сужу или я ощущаю, что из двух предметов первый, который я называю *туаз* *, производит на меня иное впечатление, чем предмет, называемый мной *фут*, и что цвет, называемый мной *красным*, действует на мои глаза иначе, чем цвет, называемый мной *желтым*;

* Мера длины в 6 футов.

и я заключаю в подобных случаях: судить есть не что иное, как ощущать. Но, скажут мне, предположим, мы хотим узнать, что предпочтительнее — сила или величина тела; можно ли утверждать при этом, что судить — то же самое, что ощущать? Да, отвечу я: действительно, чтобы судить об этом предмете, моя память должна нарисовать мне в последовательном порядке картины различных положений, в которых я могу находиться чаще всего в течение своей жизни. И судить — означает узреть в этих различных картинах, что мне чаще более полезна сила, чем величина тела. Но, возражат мне, если дело идет о решении вопроса: что предпочтительнее в короле — справедливость или доброта, то можно ли утверждать и в этом случае, что суждение есть только ощущение?

Такое утверждение должно, несомненно, сперва показаться парадоксом. Однако, чтобы доказать его истинность, предположим, что у человека есть знание того, что называется добром и злом, и что человек, кроме того, знает, что поступок более или менее дурен в зависимости от того, насколько он вреден для счастья общества. Предположив это, спросим: к какому искусству должен прибегнуть поэт или оратор, чтобы заставить наиболее живо почувствовать, что справедливость предпочтительнее в короле, чем доброта, справедливость сохраняет государству большее число граждан?

Оратор представит воображению предполагаемого нами человека три картины: в одной он нарисует справедливого короля, который произносит приговор и велит казнить преступника; во второй — доброго короля, освобождающего из тюрьмы того же преступника и снимающего с него кандалы; в третьей картине он покажет этого же преступника, вооружившегося по выходе из тюрьмы кинжалом и убивающего пятьдесят граждан; кто же при созерцании этих трех картин не почувствует, что смертью одного справедливость предупреждает смерть пятидесяти и что в короле она предпочтительнее, чем доброта. Между тем это суждение есть в действительности только ощущение. В самом деле, если благодаря привычке связывать определенные идеи с определенными словами можно, как показывает опыт, поражая слух определенными звуками, возбудить в нас приблизительно те же ощущения, которые мы испытывали бы в присутствии самих предметов, то ясно, что при представлении этих трех картин судить о том, что в короле справедливость предпочтительнее доброты, — значит чувствовать и видеть, что в первой картине приносится в жертву один гражданин, а в третьей гибнут пятьдесят, — откуда я заключаю, что всякое суждение есть ощущение.

Но, скажут мне, следует ли причислить к ощущениям суждения, например, о большем или меньшем превосходстве некоторых методов, таких, например, как метод запоминания наибольшего количества предметов, или метод отвлечения, или метод аналитический?

Чтобы ответить на это возражение, следует прежде всего опре-

делить значение слова *метод*. Метод есть не что иное, как средство, употребляемое для достижения поставленной цели. Предположим, что некто намеревался бы закрепить в своей памяти определенные объекты и определенные идеи и что случайно они так распределились бы в его памяти, что воспоминание одного факта или идеи вызывало бы воспоминание бесконечного ряда других фактов и идей и что таким образом он запечатлел бы более легким способом и более глубоко определенные предметы в своей памяти: тогда высказать суждение, что этот порядок распределения наилучший, и назвать его *методом* — значит сказать, что было приложено меньше усилий внимания, что было испытано менее неприятное ощущение при изучении в таком порядке, чем было бы это в порядке ином; но вспоминать неприятное ощущение — значит ощущать; очевидно, следовательно, что и в этом случае *судить* — значит *ощущать*.

Предположим еще, что для доказательства истинности некоторых геометрических теорем и для облегчения их усвоения геометр решил предложить своим ученикам рассматривать линии независимо от их ширины и толщины: тогда высказать суждение о том, что этот отвлеченный способ или метод наилучшим образом облегчает ученикам понимание данных геометрических теорем, — значит сказать, что ученикам приходится меньше напрягать внимание и испытывать менее неприятное ощущение при применении этого метода, чем при употреблении какого-либо иного.

Предположим еще, как последний пример, что рассмотрением в отдельности каждой из истин, заключающихся в некотором сложном положении, удалось бы с большей легкостью понять это положение: в таком случае высказать суждение, что такой аналитический способ или метод наилучший, — это то же, что сказать, что было приложено меньше усилий внимания, а значит, и было испытано менее неприятное ощущение при рассмотрении каждой в отдельности из истин, заключающихся в этом сложном положении, чем если бы мы попытались рассматривать эти истины все сразу.

Из сказанного вытекает, что суждения, относящиеся к способам или методам, случайно нами употребляемым для достижения определенной цели, суть по существу лишь ощущения и что все в человеке сводится к ощущению.

Но, скажут мне, каким образом до сих пор предполагалась в нас способность суждения, отличная от способности ощущения? Это предположение, отвечу я, основывалось на воображаемой невозможности объяснить иным путем некоторые заблуждения ума.

Чтобы устранить это затруднение, я покажу в следующих главах, что все наши ложные суждения и наши заблуждения происходят от двух причин, предполагающих в нас лишь способность ощущения; что было бы, следовательно, бесполезно и даже бессмысленно допускать в нас способность суждения, не

объясняющую ничего такого, чего нельзя было бы объяснить без нас. Приступая к изложению этого вопроса, я заявляю, что нет такого ложного суждения, которое не было бы следствием или наших страстей, или нашего невежества.

Гельвеций К. Об уме // Сочинения.
В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 148—154

Г. В. ЛЕЙБНИЦ

Все, что мы достоверно знаем, состоит или в *доказательствах*, или в *опытах*. И в том и в другом правит разум. Ведь самое *искусство постановки эксперимента* и пользования опытами покоится на точных основаниях, разумеется в той мере, в какой оно не зависит от случая, или фортуны.

Даже имея уже поставленные опыты, которые, бесспорно, и при благоприятной фортуне требуют затрат, оборудования и времени, говорить об *усовершенствовании наук* можно, лишь *поскольку они обосновываются разумом*.

...Я полагаю, что никогда не кончатся споры и не установится мир в борьбе *школ*, пока от путаных рассуждений, неясных слов и неопределенных значений мы не перейдем к простым исчислениям и определенным *характерам*.

Отсюда, разумеется, будет следовать то, что всякий паралогизм станет не чем иным, как *ошибкой счета*, а *софизм*, выраженный в этом новом способе писания, будет не чем иным, как *солецизмом* или *варваризмом*, легко опровергаемым исходя из самих законов этой философской грамматики. В результате, когда возникали бы споры, нужда в дискуссии между двумя философиями была бы не большей, чем между двумя вычислителями. Ибо достаточно было бы им взять в руки перья, сесть за свои счетные доски и сказать друг другу (как бы дружески приглашая): *давайте посчитаем!*

Если же кто подумает, что я предпринимаю или надеюсь осуществить невозможное, тому следует знать, что с помощью указанного искусства может быть получено только то, что (с приложением соответствующих усилий) *могло бы быть извлечено из данных беспредельно сильным умом*, или же то, что из данных детерминруется, одним словом, так же, как в случае проблем геометрии. Ясно, что к искусству открытия пока не относится то, что является фактически истинным и зависит от фортуны или от случая.

...Это искусство... есть не что иное, как самое возвышенное и *самое экономичное употребление человеческого разума с помощью символов и знаков*.

...Если бы это всеобщее истинное аналитическое искусство когда-нибудь достигло совершенства и было введено в обращение, люди, его усвоившие и ему обученные, настолько же превосходили бы других, во всем остальном равных себе, насколько све-

душий превосходит несведущего, ученый — невежду, превосходный геометр — школяра (*tiro*), блестящий алгебраист — обыкновенного счетовода; ибо таким путем при должном применении силы разума наконец может быть получено определенным методом все из всего в той мере, в какой оно могло быть получено из данных разумом даже величайшего, и притом опытнейшего, гения, с различием лишь в быстроте; значение гения состоит скорее в действенности, чем в характере мышления и открытия. Ведь в большинстве случаев, особенно когда речь идет о приумножении знаний, обдумывание дела требует времени. Ну а в действии люди часто сами себе вредят поспешностью, и, как обычно бывает, эта спешка вызывается первоначальной медлительностью, что даже вошло в поговорку: медлительные всегда спешат. А те, кто пребывает в бездействии, постоянно откладывая обдумывание до самого последнего момента, как бы желая принять решение в соответствии с задуманным делом, затем оказываются перед непредвиденной необходимостью размышлять.

И наконец, если изобретение телескопов и микроскопов принесло столько пользы познанию природы, можно легко представить, насколько полезнее должен быть *этот новый органон*, которым, насколько это в человеческой власти, будет вооружено само умственное зрение.

Лейбниц Г. В. Об универсальной науке, или философском исчислении // Сочинения. В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 494, 496—497, 499

Д. ЮМ

Все перцепции [восприятия] человеческого ума сводятся к двум отличным друг от друга родам, которые я буду называть *впечатлениями* (*impressions*) и *идеями*. Различие между последними состоит в той степени силы и живости, с которой они поражают наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Те восприятия [перцепции], которые входят [в сознание] с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем *впечатлениями*, причем я буду подразумевать под этим именем все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе (*soul*). Под *идеями* же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении: таковы, например, все восприятия, возбуждаемые настоящим трактатом, за исключением тех, которые имеют своим источником зрение и осязание, и за исключением того непосредственного удовольствия или неудовольствия, которое может вызвать этот трактат. Я думаю, что на объяснение указанного различия не понадобится тратить много слов. Каждый сам без труда поймет разницу между чувствованием (*feeling*) и мышлением (*thinking*). Обычные степени того и другого легко различаются, хотя в отдельных случаях эти степени могут

весьма значительно приближаться друг к другу. Так, во сне, в бреду, при сумасшествии или очень сильных душевных волнениях наши идеи могут приближаться к нашим впечатлениям. С другой стороны, иногда случается, что мы не можем отличить своих впечатлений от идей — до того они слабы и бледны. Но, несмотря на столь близкое сходство в некоторых случаях, они в общем так различны, что всякий без малейшего колебания может отнести их к различным рубрикам и дать каждой из последних особое имя для фиксации этого различия*.

Существует еще одно деление наших восприятий, которое следует сохранить и которое распространяется как на впечатления, так и на идеи, — это деление тех и других на *простые* и *сложные*. Простые восприятия, т. е. впечатления и идеи, — это те, которые не допускают ни различия, ни разделения. Сложные восприятия противоположны простым, и в них могут быть различены части. Хотя определенный цвет, вкус и запах суть качества, соединенные в данном яблоке, однако легко понять, что эти качества не тождественны, а по крайней мере отличны друг от друга.

Приведя с помощью этих подразделений в порядок и систематизировав свои объекты, мы можем теперь с большей точностью предаться рассмотрению их качеств и отношений. Прежде всего мне бросается в глаза тот факт, что между нашими впечатлениями и идеями существует большое сходство во всех особенных свойствах, кроме степени их силы и живости. Одни из них кажутся в некотором роде отражением других, так что все восприятия нашего сознания оказываются двойными, предстают в качестве и впечатлений, и идей. Когда я закрываю глаза и думаю о своей комнате, образуемые мной идеи являются точными представителями (*representations*) испытанных мной раньше впечатлений, и нет такой частности в одних, которой нельзя было бы найти в других. Переходя к иным своим восприятиям, я и здесь нахожу то же сходство и то же отношение предвещательства. Идеи и впечатления, по-видимому, всегда соответствуют друг другу. Это обстоятельство кажется мне замечательным и привлекает к себе в данную минуту мое внимание.

Однако после более точного рассмотрения я нахожу, что первоначальная видимость завела меня слишком далеко и что мне нужно воспользоваться делением восприятий на *простые* и *сложные*, чтобы ограничить указанное общее положение, гласящее, что *все наши идеи и впечатления сходны друг с другом*. Я замечаю, что многие из наших сложных идей никогда не имели соответствующих впечатлений, а многие из наших сложных впечатлений ни-

* Употребляя здесь термины *впечатление* и *идея* в смысле отличном от обыкновенного, я надеюсь, что эта вольность будет мне разрешена. Быть может, я скорее возвращаю слову *идея* его первоначальный смысл, от которого оно было удалено Локком, обозначавшим с его помощью все наши восприятия; прошу заметить, что под термином *впечатление* я разумею не способ порождения в душе живых восприятий, но исключительно сами эти восприятия, для которых не существует отдельного имени ни в английском, ни в каком-либо другом известном мне языке.

когда не копируются точно в идеях. Я могу вообразить себе Новый Иерусалим — город с золотой мостовой и рубиновыми стенами, хотя никогда не видел подобного города. Я видел Париж, но стану ли я утверждать, что могу образовать такую идею этого города, которая совершенно представила бы все его улицы и дома в их действительных и точных пропорциях?

Таким образом, я думаю, что, несмотря на большое сходство, существующее в общем между нашими *сложными* впечатлениями и идеями, правило, гласящее, что они являются точными копиями друг друга, не безусловно истинно. Рассмотрим теперь, как обстоит дело с нашими *простыми* восприятиями. После самого точного исследования, на какое я только способен, я решаю утверждать, что в данном случае указанное правило применимо без всяких исключений и каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению — соответствующая идея. Та идея красного цвета, которую мы образуем в темноте, и то впечатление, которое поражает наш глаз при солнечном свете, отличны друг от друга только по степени, но не по природе. Что так обстоит дело со всеми нашими простыми впечатлениями и идеями, невозможно доказать посредством их подробного перечисления. Всякий может удовлетворить себя в данном отношении, обзрев любое число впечатлений и идей. Но если бы кто-нибудь стал отрицать всеобщность этого сходства, я не знал бы иного средства убедить такого человека, кроме просьбы указать простое впечатление, не имеющее соответствующей идеи, или простую идею, не имеющую соответствующего впечатления. Если он не ответит на этот вызов, а ответить он, очевидно, не сможет, то нам будет предоставлена возможность вывести свои заключения из его молчания и нашего собственного наблюдения.

Итак, мы обнаружили, что все простые идеи и впечатления сходны друг с другом, а так как сложные [идеи и впечатления] образуются из простых, то мы можем вообще утверждать, что эти два вида восприятий в точности соответствуют друг другу. После того как я открыл это отношение, не требующее дальнейшего исследования, мне интересно найти некоторые другие из качеств восприятий. Рассмотрим, как обстоит дело с существованием впечатлений и идей и какие из них являются причинами, а какие — действиями.

Всестороннее рассмотрение этого вопроса составляет предмет нашего трактата; поэтому здесь мы ограничимся установлением одного общего положения: *все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют* (represent).

Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения. В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 89—92

И. КАНТ

1. 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*²⁵; их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

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

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

шивается 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 лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении

само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм²⁶, 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. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно а 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 спекуляцию²⁷: 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 *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом де-

ле, 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 дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается а 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 эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но *априорные* синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия *A*, чтобы познать как связанное с ним другое понятие — *B*, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю

понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным x , на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия A чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат B ? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно а priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения хотя они и 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. Поня-

тие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом вижу, как возникает число 12. То, что 5 должно было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы $=7+5$, но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. Это становится еще очевиднее, если взять несколько большие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чистой 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 него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

Только немногие из основоположений, предполагаемых геометриями, суть действительно аналитические суждения и основываются на законе противоречия. Однако они, будучи тождественными положениями, служат только для методической связи, а не в качестве принципов; таковы, например, суждение $a=a$, целое равно самому себе, или $(a+b) > a$, т. е. целое больше своей части. Но даже и эти суждения, хотя они имеют силу на основании одних только понятий, допускаются в математике лишь потому, что могут быть показаны в созерцании. Если мы обыкновенно думаем, будто предикат таких аподиктических суждений уже содержится в нашем понятии и, стало быть, суждение аналитическое, то это объясняется исключительно двусмысленностью выражений. Мы *должны*, как мы говорим, мысленно присоединить к данному понятию некоторый предикат, и эта необходимость связана уже с самими понятиями. Между тем вопрос состоит не в том, что мы *должны мысленно присоединить* к данному понятию, а в том, что мы *действительно мыслим* в нем, хотя и смутно. При такой постановке вопроса оказывается, что предикат связан с указанными понятиями, правда, необходимо, однако не как нечто мыслимое в самом понятии, а с помощью созерцания, которое должно быть добавлено к понятию.

2. *Естествознание (Physica) заключает в себе априорные синтетические суждения как принципы.* Я приведу в виде примеров лишь несколько суждений: *при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным или при всякой передаче движения действие и противодействие всегда должны быть равны друг другу.* В обоих этих суждениях очевидны не только необходимость, стало быть, априорное происхождение их, но и их синтетический характер. В самом деле, в понятии материи я не мыслю ее постоянности, а имею в виду только ее присутствие в пространстве через наполнение его. Следовательно, в приведенном суждении я действительно выхожу за пределы понятия материи, чтобы мысленно присоединить к нему а priori нечто такое, чего я в нем не мыслил. Таким образом, это суждение не аналитическое, а синтетическое и тем не менее оно мыслится а 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, а priori составляемые нами; в ней мы стремимся а 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. Таким 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 зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший

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

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

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

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

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

* Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания: Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physica pura* (или *rationalis*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

человеческого 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 необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которыми можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*.

Эта наука не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, 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. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая

стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшему до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимой для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

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

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. *Органом*²⁸ 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 системе 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 а 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 философии

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 (Vograt) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

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

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

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

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

Кант И. Критика чистого разума //
Сочинения в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 105—
124

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut!* — «Спасайся, кто может!» — наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» — как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») — слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вооб-

ше считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять,— в случае необходимости я и сам сумею все понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости — сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узанными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить, что новый гость, которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого,— это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на порог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театралный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы: для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто,— ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов,— и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретено было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошель с деньгами.

Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяснить, кто мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой — все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому,

что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наоборот, за нечто особенное, что французы называют «esrèse», чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

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

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

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

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

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

Иное дело — утонченно-сентиментальная светская публика

Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест — это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожертвование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый маками и фиалками, — это умиротворение в стиле Коцебу, разновидность распутного примиренчества — чувствительного и дурного.

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

— Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! — говорит покупательница торговке. — Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь, целую простыню на платок извела! Знаем небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! — Короче говоря, она и крупички доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все — от шляпки до чулок, с головы до пят, вкуче с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала, — если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, — наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу — нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз — так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину — смотри «Jacques et son maître» Дид-

ро, — а хозяин покуривает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его посещают недурные идеи, — обо всем этом он слугу расспрашивает, и слуга может свободно говорить о том, что интересует хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

То же самое различие и среди военных; у пруссаков положено бить солдата, и солдат поэтому — каналья; действительно, тот, кто обязан пассивно сносить побои, и есть каналья. Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев, с коим вынужден возиться господин в мундире с портупей, хотя и для него это занятие чертовски неприятно.

*Гегель. Кто мыслит абстрактно? //
Работы разных лет. В 2 т. М., 1970. Т. 1.
С. 389—394*

Понятие конкретного

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось *для нее* то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего «я», чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе

идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина — абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, не истинна — она правильна лишь в голове — и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь *высшим* существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой *бог* есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении — покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного из этих качеств не доставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или

пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения, — непрерывность и дискретность, — определения, которые рассудок считает взаимно исключаящими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае — необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключаящее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух — конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развивает и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

Л. ФЕЙЕРБАХ

Да, дело обстоит таким образом: познание бывает куплено лишь ценой потери невинности жизни. Когда Адам берется за перо, то будьте уверены, что он уже изгнан из рая жизни, уже вкусил от древа познания добра и зла. Поэтому и Мефистофель носит перо на своей голове...

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

Чувственное созерцание у большинства людей служит единственной мерой их рассудка, правилом их суждений, твердой точкой опоры при оценке вещей. Как только они касаются духовной области, они попадают на гладкий лед, где ломают себе шею и ноги. Поэтому они считают причиной то, что в лучшем случае является лишь весьма подчиненным следствием, за которым нужно проследить еще длинный ряд посредствующих звеньев, пока не дойдешь до причины, которая вследствие своей отдаленности может быть замечена лишь вооруженным глазом, т. е. мыслящим оком. Хотя они часто заявляют притязание на научное образование, все же в области литературы, где они вместе с чувственным созерцанием теряют как бы свою гувернантку и, следовательно, манеру держаться, с ними происходит то же, что и с заурядным человеком, попадающим в картинную галерею. Он проходит равнодушно мимо самых возвышенных созданий фантазии и исторических полотен: они его не трогают; но, когда он видит картину, изображающую плоды с аппетитными зайцами и куропатками, или корову, похожую на ту, что стоит в его собственном стойле, как одно яйцо на другое, или тем более своего родственника, являющегося депутатом ландтага, тогда совсем другое дело: на такую картину он не может наглядеться, сердце его готово выпрыгнуть из груди от превеликой радости, после этого собственная еда кажется ему еще в десять раз вкуснее; и когда он возвращается домой к жене и детям, то без конца рассказывает им о великом влиянии, которое оказывают изящные искусства на жизнь. Такие люди придают значение лишь сочинениям, в которых только и пишут что о новых настойках против зубной боли, о свежих или копченых селедках и тому подобных практических

вещах; их они поэтому обозначают в высшей степени характерным названием справочных листков. Писателя, который не поставляет материала для подобного рода справочных листков, они считают в лучшем случае, и то когда они мягко судят о нем, праздным флейтистом, как называл себя из скромности Малерб. И чем уже сфера их практики, тем, естественно, меньше становится количество предметов и книг, реальность и значение которых для жизни они в состоянии признать. Поэту только такой практик, как Наполеон, мог сказать: «Трагедия воспламеняет душу, поднимает настроение, может и должна творить героев. В этом отношении Франция, вероятно, обязана Корнелию частью своих блестящих подвигов»...

Индусы знали переселение душ лишь до жизни и после нее. Но уже в жизни существует метемпсихоз²⁹. Это чтение. Не будем поэтому завидовать брамину Амару, который последовательно принял образы ста женщин и при этом был так счастлив, что мог читать тайны любви в оригинале! Какое громадное наслаждение — вселяться в душу Платона, Гёте! Правда (и это достаточно грустно), в этом нашем странствовании по душам мы часто вселяемся в душу верблюда, осла и других низменных тварей. Но и это бывает очень полезно — узнать, как выглядит душа осла. Поэтому справедливо сказано, что нет такой плохой книги, из которой нельзя было бы чему-либо научиться...

Со своими любимыми писателями публика всегда заключает молчаливый договор, согласно которому они обязуются ничего не излагать на бумаге, кроме того, что она им нашептывает; публика же взамен обязуется выплачивать им значительный гонорар в виде похвал и почестей. Таким путем желает достойная современность получать от своих философов не что иное, как письменное уверение в совершенной правоте своих взглядов и мнений, а от своих поэтов только такие сочинения, к которым она уже заранее расположена и которые вполне подходят для ее теперешнего настроения духа. Писатели, не подписывающие этого контракта, немилосердно высылаются по этапу за границу, как бродяги, которые не могут надлежащим образом удостоверить свою личность. Если именно то, что имеет в виду современность и что она диктует своим личным секретарям и писакам, есть нечто благородное, то на нее, действительно, нельзя обижаться, напротив, ее нужно поблагодарить за это, ибо лишь таким путем она оставляет потомству неискаженный портрет, верно передающий ее сущность. Но к сожалению, слишком часто излюбленные писатели современности являются не чем иным, как только ее духовниками, которым она доверяет лишь свои слабости да совершаемые ею грехи и глупости.

Фейербах Л. Писатель и человек. Собрание юмористических философских афоризмов // История философии. В 3 т. М., 1967. Т. I. С. 421, 424, 427—428, 435, 453—454

Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Мышление состоит в том, чтобы из разных комбинаций ощущений, изготовляемых воображением при помощи памяти, выбирать такие, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, в выборе средств для действия, в выборе представлений, посредством которых можно было бы дойти до известного результата. В этом состоит не только мышление о житейских предметах, но и так называемое отвлеченное мышление. Возьмем в пример самое отвлеченное дело: решение математической задачи. У Ньютона, заинтересованного вопросом о законе качества или силы, проявляющейся в обращении небесных тел, накопилось в памяти очень много математических формул и астрономических данных. Чувства его (главным образом, одно чувство — зрение) беспрестанно приобретали новые формулы и астрономические данные из чтения и собственных наблюдений; от сочетания этих новых впечатлений с прежними возникали в его голове разные комбинации, формулы цифр; его внимание останавливалось на тех, которые казались подходящими к его цели, соответствующими его потребности найти формулу данного явления; от обращения внимания на эти комбинации, т. е. от усиления энергии в нервном процессе при их появлении, они развивались и разрастались, пока, наконец, разными сменами и превращениями их произведен был результат, к которому стремился нервный процесс, т. е. найдена была искомая формула. Это явление, т. е. сосредоточение нервного процесса на удовлетворяющих его желанию в данную минуту комбинациях ощущений и представлений, непременно должно происходить, как скоро существуют комбинации ощущений и представлений, иначе сказать, как скоро существует нервный процесс, который сам и состоит именно в ряде разных комбинаций ощущения и представления. Каждое существо, каждое явление разрастается, усиливается при появлении данных, удовлетворяющих его потребности, прилепляется к ним, питается ими, — а собственно в этом и состоит то, что мы назвали выбором представлений и ощущений в мышлении, а в этом выборе их, в прилеплении к ним и состоит сущность мышления.

Само собою разумеется, что когда мы находим одинаковость теоретической формулы, посредством которой выражается процесс, происходивший в нервной системе Ньютона при открытии закона тяготения, и процесс того, что происходит в нервной системе курицы, отыскивающей овсяные зерна в куче сора и пыли, то не надобно забывать, что формула выражает собою только одинаковую сущность процесса, а вовсе не то, чтобы размер процесса был одинаков, чтобы одинаково было впечатление, производимое на людей явлениями этого процесса, или чтобы обе формы его могли производить одинаковый внешний результат. Мы говорили, например, в прошлой статье, что хотя трава и дуб растут по одному закону, из одних элементов, но все-таки трава никак не может

производить таких действий, давать таких результатов, как дуб: из дуба человек может строить себе огромные дома и корабли, а из травы можно только маленькой птичке свить себе гнездо; или, например, в куче гнилушки происходит тот же самый процесс, как в печи громадной паровой машины; но куча гнилушки никого не перевезет из Москвы в Петербург, а паровик со своею печью перевозит тысячи людей и десятки тысяч пудов товаров. Муха летает тою же самою силою, по тому же самому закону, как орел; но, конечно, из этого не следует, чтобы она взлетала так высоко, как орел.

Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии³⁶ // Избранные философские сочинения. М., 1951. Т. 3. С. 232—233

П. Л. ЛАВРОВ

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ? *

Самое простое применение слова *творчество* представляется нам в искусстве и соответствует тому, что называют *фантазией* художника. Здесь никто не спорит о том, что слово *творчество* может быть применено.

Но мы скоро замечаем много явлений, однородных предыдущему, отличающихся лишь оттенками от первого бесспорного факта. Народная поэзия стоит не ниже, если во многих случаях не выше произведений личной фантазии художника. Но в народной поэзии нераздельно участвует бессознательный элемент религиозных верований, мифологических образов. Все мифологии представляются нам как формы народной бессознательной поэзии. Можно ли же в мифологиях отрицать *творческую* деятельность? Но где начало мифологий? Разверните труд современных ученых по этому предмету, например замечательный труд г. Буслаева **, и вы убедитесь, что почти каждый оборот народной речи скрывает в себе этическое, мифологическое представление. Слово есть первое воплощение мифологии, оно есть и первое поэтическое произведение народов; *язык есть первый результат творчества.*

Но я, может быть, выразился несколько неосторожно. Слово есть не единственная форма для воплощения нашего духовного процесса. Литература есть не единственное искусство. Сознательному пластическому творчеству предшествовало символическое обозначение предмета, и в истории этих символических изображений живописные хроники мексиканцев (если они достоверны), египетские иероглифы, различные азбуки до коротких

* Фрагмент из лекций, прочитанных П. Л. Лавровым в 1860 г.

** Речь идет о книге: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. В 2 т. 1860—1861.

и длинных черточек китайского И-гиня составляют ряд памятников человеческого пластического творчества, древность которого во всяком случае немногим уступает древности первого слова.

Впрочем, если тут, мм. гг., * мне приходится остановиться на *едва ли*, то мы имеем еще проявление творчества, в котором никто не станет оспаривать одинаковой древности с произведениями слова, если некоторым не покажется, что слово уступает тому проявлению, о котором я хочу теперь сказать. В самом сложном из современных искусств, в драматическом, наряду со словом, *движение* является формой творчества и ставит Мартынова, Гаррика, Тальму наравне с великими деятелями всех остальных отраслей искусства. В древней пантомиме мы находим частное искусство, основанное на одном творчестве телодвижений и лишенное под маской древнего актера даже игры физиономии. Но это искусство телодвижений и мимики, сознательное в актере, принадлежит человеку всегда и везде; и в необразованном человеке оно проявляется более разнообразно, с более неудержимой силой, чем в обществе, связанном условными приличиями. К указанным формам простейшего творчества прибавим еще *звук голоса*, придающий слову его патетическую силу, способный в крик воплотить духовное состояние человека даже без слова. В глубокой древности он является животным предшественником человеческого слова, впоследствии могущественным орудием оратора и, наконец, в своем самостоятельном, вполне сознательном развитии чарует нас в музыкальных произведениях.

Таким образом, слово и знак, еще древнее движение и звук голоса составляют первые проявления человеческого творчества в существах, потомству которых было суждено овладеть миром силой своей мысли.

Движение и звук голоса, слово и знак связаны исторически с бесспорным творчеством искусства и сближаются с ним едва заметными оттенками; поэтому мы вправе видеть повсюду здесь одно и то же начало человеческой деятельности; назовем его творчеством, относя к творчеству художника более определенное слово *фантазия*. В указанных простейших проявлениях нам легче разобрать значение творчества, усложняющегося впоследствии. Когда физик исследует законы тяжести, то он обращается к явлениям, где она проявляется в самой простой форме, — к падению тел в безвоздушном пространстве. При движении тяжелого тела в воздухе, когда мы бросим его под углом, проявляется то же влияние тяжести, но явление по своей сложности делается весьма неудобным для исследования каждого из условий, в него входящих. Возьмем же эти явления творчества, посмотрим, как они совершаются, и откроем в них особенность творческого процесса в человеке в отличие от процесса знания, составляющего предмет нашей последней беседы.

Я иду по дороге и встречаю внезапно бешеную собаку. Я испу-

* — милостивые государи.

гался, переменялся в лице и вскрикнул; потом, когда прошла опасность и меня спрашивают о причине моего испуга, говорю: «Собака»... и даже могу написать рядом несколько знаков, взглянув на которые как я, так и всякий из нас, мм. гг., немедленно вызывает в своей памяти представление собаки. Здесь произошли оба процесса: *знание и творчество*; сравним их.

Я воспринял ряд внешних явлений от реального внешнего предмета. Из этих явлений за отсутствием в них противоречия я убедился, что предо мной в самом деле реальный предмет. Я *узнал* его; он из реального предмета сделался достоянием моей мысли; перешел процессом познания из вещи, существующей независимо от меня, в *мое* представление, *мое* понятие. Из собаки, бегущей и способной укусить, познание извлекло лишь группу признаков этой собаки. Узнанная мной собака, оставшаяся в моей памяти, в моем воображении, лишена реального бытия. *Предмет, переходя через процесс моего познания, потерял свою реальность.*

Но еще более: как ни внимательно я посмотрел на собаку, но на меня подействовали только некоторые частности ее. Я многого не заметил, и не потому только, что испугался, но просто потому, что нет возможности воспринять из предмета все, что в нем заключается. Итак, узнанная собака есть более отвлеченная, чем та, которая действительно существует. Она потеряла не только реальность, но и полноту, живость, цельность своих признаков.

Я узнал еще другое: я сознал чувство страха при виде собаки. Это сознание страха, мысль *я испугался* хотя через самый малый промежуток, но следовала за самым процессом испуга. Когда же я подумал: *я испугался*, то я был в состоянии отвлечь свое внимание от самого процесса испуга; я мог представить себе испуг как прошедший, как нечто внешнее, составляющее для моей мысли предмет изучения. Сознывая свой испуг, я был уже относительно спокойнее. Сознанный, узнанный испуг потерял для меня свое потрясающее действие. Сознанный испуг есть уже только *представление* испуга, и это представление лишено одного из элементов своего первоначального процесса. И в этом случае мы видим, что *сознание, обдумывание, мышление лишает то, что мы узнаем, части его бытия*, переводя его в нашу мысль, делая его достоянием нашей мысли. И точно так же сознанный нами испуг *отвлеченнее* испуга, в нас совершившегося. Мы в мысли даже через самый короткий промежуток времени не в состоянии повторить всю особенность испуга именно так, как мы его претерпели.

Посмотрим теперь на противоположный процесс *творчества*, во мне совершившийся. Я вскрикнул и изменился в лице. При этом общее чувство испуга, не имеющее формы, доступное лишь мне в глубине моего сознания, получило форму, сделалось доступно внешнему наблюдению, перешло в мир реальный. Выразившись в определенной форме, это чувство в своем проявлении приобрело особенность, отдельность. Другой испуг, или испуг другого человека, выразится несколько другой игрой физиономии, другим

криком. Испуг, не облеченный в движение и крик, остается вне всякого реального бытия. Создав выражение *крик и движение*, я прибавил реальный признак к моему состоянию духа. Дав ему форму, я обособил его. Если вы, мм. гг., позвольте так выразиться, *творчество прибавило бытия* состоянию духа, облекая его формой.

Несравненно менее творческой деятельности в приискании слова и знаков, соответствующих представлению о собаке, мною составленному; это потому, что мы выучиваем слова и знаки как нечто условное и повторяем механически выученное. Но перенеситесь в эпоху первобытных народов, когда среди полузверей, выражающих завыванием и движением свои чувства, явились немногие личности, способные обособить приличными тоном звуками представление отдельного предмета. Припомните ребенка, создающего название для того, что он воспринял из внешнего мира. Наконец, припомните писателя, создающего новый термин, новый оборот речи, воплощающий, по его мнению, с наибольшей ясностью и полнотой его мысль. Не увидите ли вы и здесь прибавление бытия в предмете? К характеристическим признакам групп, из которых у нас в воображении составляется представление предмета, прибавился еще признак; это — *название, слово*. Для того, кто его создал, оно есть характеристический признак, нераздельный от бытия предмет, но дополняющий это бытие, потому что дает ему звуковую форму.

Может быть, я утомил вас, мм. гг., останавливаясь слишком долго на этом разборе, но он существен и необходим; без него различие между знанием и творчеством есть различие неосмысленное, и этот разбор потому несколько затруднителен, что он относится к *науке*, именно к психологии. Всякое знание требует строгого внимания, чтобы быть точным и определенным. Но зато, я полагаю, что предыдущий разбор дал нам определенный результат. *Знание уменьшает бытие предмета*, уменьшает число признаков в том, что узнается, переходит от реального к отвлеченному, от формы единичного предмета к существенным признакам представления предмета; *творчество увеличивает бытие того, на что оно обращено*: оно прибавляет реальный признак к представлению, в нас существующему, к состоянию духа, которым мы проникнуты; оно вводит в мир реальный то, что принадлежало только нашему внутреннему миру; оно дает единичное обособляющее бытие тому, что было общее; *оно облекает все* проходящее через наше сознание *в формы*.

Творчество есть процесс образования форм. Форма является его существенной принадлежностью. Там, где наша мысль, чувство, решимость находит себе форму, там присутствует творчество.

Мы открыли особенности этого процесса в простейших явлениях творчества. Поверим их в более сложном случае, где мы признаем творчество неоспоримым, — в искусстве, в фантазии художника.

Многие отвергают теорию искусств, отождествляя их с их исто-

рией. Эстетика, как особенная наука, не имеет для многих смысла. «Что нравится одному, то не нравится другому», — говорят они. Им можно возразить, что самые ощутительные истины науки не всегда схватываются необразованными умами. Надо развить в себе мышление, чтобы отличить вероятнейшее от наименее вероятного, чтобы наши желания и предрассудки не имели влияния на наши суждения о предметах. Это еще в большей мере относится к прекрасному. Развейте в себе вкус, понимание красоты, устраните личные расположения и неприязни, жизненные цели, расчеты и стремления: вероятно, ваши суждения о красоте не будут так различны, как теперь. Впрочем, я не имею ни времени, ни желания вдаваться здесь в разбор теории прекрасного. Впечатления прекрасного *существуют*. Сравните их, разберите их, выделите то, что к ним примешивается из других областей, и *факты*, вами полученные, будут *фактами эстетики*.

Не вдаваясь в полемику, можно, кажется, принять, что стройная форма и патетическое действие художественного произведения суть два элемента, в которых проявляется его достоинство. Как ни священны нам изображения, начертанные живописцем, но если их форма уродлива, то искусство их не признает. Как ни благородны, как ни современны мысли, высказанные стихотворцем, но, если он пишет деревянными стихами, если он не уловил стройной формы, он никогда поэтом не будет. Об этих стихотворцах, сильных в *жизненных* вопросах, но слабых в форме, можно повторить слова Буало: «Это такой прекрасный человек; зачем он не пишет прозой?» Чтобы убедиться, что форма есть существенное, необходимое условие наслаждения искусством, кажется, довольно противопоставить произведение, облеченное в прекрасную форму, но чуждое всем жизненным, затрагивающим вопросам, другому, которое проникнуто живой мыслью, но отличается пренебрежением формы. Разница бросается в глаза даже в поэзии, где споры о форме и содержании бывают самые упорные. Я попробую для этого взять примеры, выбирая, конечно, с одной стороны, произведения, слабые формой, с другой — произведения, чуждые совершенно всякому *живому* вопросу...

Беру два... примера двух талантов, которые, по общему мнению, не так уже далеко отстоят один от другого. Опять выбираю нарочно из одного — произведение, где он пренебрегает формой, из другого — стихотворения без всякой претензии на жизненный вопрос.

Отрадно видеть, что находит
Порой хандра и на глупца,
Что иногда в морщины сводит
Черты и пошлого лица
Бес благородный скуки тайной.
И на искривленных губах
Какой-то думы чрезвычайной
Печать ложится; что в сердцах
И тех, чьих дел позорных повесть
Пройдет лишь в поздних племенах,

Но все же спит мертвецки совесть
И, чуждый нас, не дремлет страх...

Что лопнуть можешь ты, обжора!
Что ты — великий человек,
Чьего презрительного взора
Не выносил никто вовек.
Ты, лоб, как говорится, медный,
К кому все завистью полны —
Дрожишь, как лист на ветке бедной,
Под башмаком своей жены.

Обращаюсь к стихотворению второго рода:

Тимпан, и звуки флейт, и пляски вакханалий
Молчанье дальних гор и рошей потрясали.
Движеньем утомлен, я скрылся в мрак деревьев;
А там, раскинувшись на мягкий бархат мхов,
У грота темного, вакханка молодая
Покоилась, к руке склонясь, полунагая.
По жаркому лицу, по мраморной груди
Луч солнца, тень листов скользили, трепетали;
С аканфом и плющем волосы ее спадали
На кожу тигрову, как резвые струи;
Там тирс изломанный, там чаша золотая...
Как дышит виноград на персях у нее,
Как алые уста, улыбкою играя,
Лепечут, полные томленья и огня!
Как тихо все вокруг! лишь слышно из-за дали
Тимпан, и звуки флейт, и песни вакханалий...

Мне кажется, довольно поставить эти произведения рядом, чтобы сказать: мы наслаждаемся *художественно, эстетически* только последними. Но может быть, найдутся люди, которые скажут: нет, нам сочинения первого рода больше нравятся: в них больше мысли. Я спорить не стану, но прибавлю, что есть люди, которые охотнее лечатся у знахаря, чем у доктора, скорее верят во вращение столов, чем в то, что можно узнать вес планет; есть даже люди, которые искренне находят патриархальные отношения нравственнее юридических. Тем и другим можно сказать одно: будемте учиться, будемте развивать в себе ту способность, помощью которой возможно судить о явлении, насколько оно вероятно, нравственно или прекрасно; а потом посмотрим, кто с кем согласится...

Споры умолкают большей частью и в произведениях слова, когда мы перейдем к высшей ступени художественного творчества — к созданию *идеалов*. Когда дело доходит до личностей, в которых воплощается мысль художника, то все сколько-нибудь образованные ценители приступают к ним с одним требованием: *они должны жить*, то есть, переводя это на более сухую, но зато более точную формулу, они должны заключать в себе все существенные признаки реальных личностей и не заключать признаков противоречивых. Они должны быть *стройны* во всех своих проявлениях; *стройность* есть их существенное и отличительное свойство...

Повторяю: *стройная форма есть существенное и необходимое условие художественного творчества*. Она рисуется в фантазии

художника, требуя неумолимо себе воплощения; она есть *единственная цель* художника, если он в самом деле художник.

Но форма не есть *единственное* условие художественного творчества. Если бы оно было так, то пластические искусства перешли бы к геометрии, музыка ограничилась бы учением о гармонии и Хогарт, говоривший о линии наибольшей красоты, наибольшей прелести, указал бы единственно верный путь к искусству. Но оно не так. Самая изящная геометрическая фигура, самое гармоническое сочетание звуков еще не *прекрасны*; они только *стройны*; они могут быть сами по себе целью художника, могут удовлетворять его как художника, могут быть оценены равными ему художника как вполне удовлетворительные; они как этюды могут быть превосходными образцами для учеников — *и только*.

В них недостает *патетического* начала, которое одно, вливаясь в *стройную* форму, делает ее *прекрасной*. Что такое мелодия? Что такое лирический порыв? Что такое драматизм? Это есть потрясающее *человеческое* начало, выходящее из личности художника и передающееся помощью его произведения массе зрителей и слушателей. Художник преследует форму, и *только* форму; но он человек; он знает, верит, чувствует, желает; его внутренний мир невольно бессознательно присутствует при его процессе творчества; и его стройная форма одушевляется его внутренней жизнью. Эта форма есть не безличный результат бессознательной природы; она есть сознательное произведение художника-человека. Она потрясает массу его братьев-людей настолько, насколько в ней есть *человеческого*, и ее стройность запечатлевает ее в изображении поколений, сообщает ей неизгладимое существование среди общества, делает ее двигателем этого общества, чего она никогда не достигла бы, оставаясь только патетическим выражением. Антигона, леди Макбет, Гретхен, Одиссей, Гамлет, Пимен живут среди нас, преследуют нас постоянно, входя в нашу жизнь, делаясь более действительными, чем многие из наших знакомых, которых мы помним лишь тогда, когда они составляют реальный предмет нашего наблюдения.

Прошлой зимой шли в обществе бесконечные и упорные споры о «Накануне» нашего даровитого повествователя³¹. Около нас беспрестанно повторяются жизненные события, которые могли бы вызвать столь же резкую разницу в оценке, как и отношения Елены к Инсарову; между тем общество останавливается на них недолго; споры скоро прекращаются, и начало снисхождения или равнодушия несравненно удобнее принимается мыслью слушателей в рассматриваемом случае, чем в литературном споре. Отчего это? Очень просто. Герои и героини разных историй, в самом деле совершающихся, очень скоро стареются и сходят со сцены... Но другое дело — вечно живые образы искусства: они не умирают, не стареют, не изменяются; они переживут нас и детей наших, перед глазами вашей внучки восстанет образ Елены с ее неувядающей юностью, и пойдет она в часовню ждать Инсарова, и забьется сильнее очарованное сердце молодой читательницы назло

всем пуританам и пуританкам ложной нравственности. Эта стройная живучесть художественных идеалов, это повторение все той же забываемой истории их заставляет нас с ожесточением спорить *за* эти идеалы или *против* них. Мы спорим здесь о бессмертных личностях.

Итак, в этих идеалах свободного искусства, в этих высших результатах творчества чистое искусство требует одной формы, но неудержимая сила жизни через посредство личности, создающей формы, вносит в них содержание и потрясает массы помощью этого содержания. Мы до сих пор говорили о творчестве сознательном и свободном, но нам стоит сделать два шага, чтобы перейти в другую область, тесно соприкасающуюся с первой. Эта область, с одной стороны, стесняет мало-помалу свободу художника, предписывая ему *свои* идеалы, а с другой — она сливается, как мы уже говорили, с первоначальным бессознательным творчеством и потому носит на всем своем протяжении следы неполного сознания. Вы, мм. гг., уже догадались, что я говорю об области мифологии, о том пестром царстве, где произошли первые метафоры народного языка, поверья и предрассудки, наполняющие жизнь простонародья и от которых мы далеко еще не избавились вполне, — о царстве, где живут серый волк и баба-яга, гномы и феи, которые так знакомы детям, наконец, о царстве, где высится ареопаг образов, перед которыми падали ниц народы, — о царстве Зевса, Аримана, Тора, у алтаря которых молилось человечество своему желанию справедливости, своей страсти к красоте, своей жажде истины, своему страху неизвестного будущего. Эти мифологические гиганты, воплощение истории человечества, так близко подходят к свободным идеалам искусства, что трудно сказать, принадлежат ли Афина Фидия и мадонны Рафаэля более к области религиозного творчества, чем к независимым идеалам художника; но, восходя к их источникам, к их постепенному развитию в мысли человечества, мы заметим, как эти цельные образы ступеньваются, теряют свою личность, разлагаются на отдельные отвлеченные черты и, наконец, обращаются в ряд вопросов практической жизни или точной науки.

Возьмем для примера три черты из образа главы асов Одина. — На конце неба стоит серебряная зала; в ней сидит на высоком троне отец вселенной Один ³² со своей супругой Фриггой, и как лишь он сядет на этот трон, то видит все, что делается в мире, знает все сущее. — В небесной высоте стоит замок асов, полный дворцов; в главном из них, имя которого есть «мир радости», в зале с 540 дверями пируют «единственные» воины в кругу асов, кушают мясо неистощимого кабана, мед, подносимый валькириями, а около залы вечно шумит поток, где копья заменяют рыб. На высоком троне сидит Один, смотря на пирующих, кормит двух волков мясом, которое ему подают, и пьет только вино. На его плечах сидят два ворона, которые приносят ему вести из мира. — Но отец вселенной, предводитель храбрых Один есть в то же время источник мудрости и поэзии. Драгоценный мед в трех бочках зак-

лючал ее в себе; его спрятал гигант в каменную гору и на стражу поместил над ним свою прекрасную дочь. Один поступил в услужение к брату гиганта, научил его просверлить гору буровом, в виде червя проскользнул внутрь ее и в своей неподражаемой красоте предстал перед заключенной в горе дочерью гиганта. Она обняла его своими белыми руками, и три дня соединяла их взаимная страсть. Наконец красавица-гигантша дозволила своему любовнику выпить три глотка драгоценного меда, и он выпил в три глотка все три бочки, в виде орла улетел в жилище асов и передал этот мед мудрецам и поэтам мира.

С первого взгляда это сказка — и только. Скоро мы в этой сказке видим идеал *знания* человеческого, обращающегося во *всезнание* отца вселенной, идеал воинственных викингов севера, высокое понятие о мудрости и поэзии, источник которых человек поместил вне мира, в религиозные сферы. Наконец, поэзия является здесь как результат страстного вдохновения и механического труда слуги. Жизненный вопрос, в чем состоит достоинство человека, находит здесь себе ответ в форме религиозного идеала. Мудрость, храбрость и поэтический дар — следствие любви и труда — совокупаются в высокой форме Одина.

Но анализ мифологов пошел далее. Один вырос из общегерманского Водана, одно из преобразований которого составляет проклятый охотник, вечно носящийся по ночам со стаями собак и с гурьбой товарищей над вершинами Гарца. В Одине, смотрящем на мир, исследователь узнает солнце. Один несется с викингами в шуме бури. Гора, хранящая мед, — это облако, пробурываемое молнией и хранящее в себе дождь. Вихрь, который гонит тучи, — это Водан, или проклятый охотник с его вечным гиканьем. Лик Одина расплывается в солнце, облако, вихрь, бурю, дождь... Что ж это? Придуманные аллегории? Предшественники тех холодных притч, которыми угощают нас современные авторы поучительных рассказов? Нет, милостивые государи, ничего придуманного не было в народных религиях. Это была *первобытная наука*.

Да, вопросы науки так же древни, как человеческая мысль. Метеорологические и астрономические явления, явления растительного и животного мира, нравственные вопросы о человеческом достоинстве предстали перед человеком, как только он выработался из животного. Почему? Откуда? Как это все совершается? — это спрашивали наши праотцы, как спрашивают едва лепечущие дети, как спрашивают себя ученые в своих неутомимых разысканиях. Шаг за шагом подвигается знание фактов; но много надо накопившегося знания, чтобы отличить случайное предположение от вероятного, обдуманного и, наконец, от результата, к которому неудержимо приводит сближение большого числа фактов. В неизвестной личности, которая впервые создала какую-либо подробность древнего мифа, и в ученом, проповедующем о сохранении сил в природе, действует одно и то же побуждение — стремление самым удовлетворительным образом ответить на воп-

росы науки и жизни. И деятельность, удовлетворяющая этому стремлению, в обоих одна и та же — научное творчество.

Творчество рождает формы, единство в разнообразии, целость из раздельности. При значительном числе фактов оно, во-первых, из тождественных фактов создает *общий факт*, затем из однородных фактов создает *закон*, близкие факты связывает *гипотезой*. Группы фактов, совокупленных в законы и сближенных гипотезами, оно подчиняет определенной зависимости, последовательности по простоте и сложности явлений и гипотез. Это все составляет систематическое целое — *науку*. Наконец, науки точно так же группируются в одно энциклопедическое целое помощью *систематики наук*. Это простейшее и самое правомерное проявление творчества в науке — *научное построение*.

Точно так же поступали создатели мифологии. У них сведений было мало, и эти сведения, почерпнутые из самых разнообразных областей знания, не были разделены между собой. Заключение делались от одной области знания к другой. Древний грек или скандинав не различал между метеорологическими и астрономическими явлениями; он сознавал, что он, как человек, может двигаться, ставить себе цели — и движется, действует сообразно этим целям. Он переносил понятие о цели, о человеческих желаниях, побуждениях вне себя — в природу. Облака, леса, волны сердились и радовались, боялись и угрожали, пресидили и отвечали. Человек чувствовал, что его знания весьма ограничены, что ему трудно защититься от тысячи опасностей, приобрести себе желаемое благо; явилось предположение, что предметы природы знают и могут более его. Все сделалось оракулом, отвечающим на вопросы, дающим знамение, сделалось амулетом, сохраняющим от бедствий и приносящим желаемые блага. Симпатическое лечение, вера в предзнаменование и предчувствие делают и теперь весьма многие из нас современниками по развитию этого доисторического периода человечества.

Невидимое давление вихря с его разрушительными следствиями, тесно связанное со всеми явлениями внешнего мира, сильно поразило умы первобытного человечества, как доказывает языкознание, тем более что с явлениями вихря человек сблизил физиологический факт присутствия дыхания в живом человеке и отсутствия в мертвом. Какой-нибудь тогдашний мыслитель высказал весьма вероятную для того времени догадку, всеми принятую и быстро усвоенную, что в атмосфере пребывают невидимые существа, проявляющиеся в ветре и преследующие тучи, руководящие планетами, однородные с тем, что дышит в человеке и что оставляет человека с прекращением дыхания. Духи и души умерших наполнили атмосферу, вошли в народные поверья, потребовали тризны, жертв. Праотцы окружили потомков своими заботами, сделались предметами поклонения родичей. Невидимые существа, которыми давно уже были усвоены человеческие страсти, облеклись человеческой формой. Человеческие, семейные, родовые, гражданские заботы, романы и драмы перенеслись в мир

невидимых правителей земли. Водан полетел, завывая, над землей в зимние ночи. Увядание и оживление природы сделалось историей Адониса и Озириса³³. Желание человека связало этот невидимый мир с человеческими требованиями, с человеческой жизнью, и Афина стала руководительницей героев Эллады, Афродита вступила в бой на стенах Илиона, Один занялся воспитанием викингов, Вишну воплотился в рыбу, в героя Кришну для блага человека. Начиная с северных рун до Корана все религиозные учения, созданные человеком, были для него откровениями свыше.

Время шло. Факты знания умножались, и это очеловечение всего сущего, эти мириады невидимых существ, всюду действующих, показались слишком сложным предположением нескольким мыслителям. Гипотезе противодействовали количественно, уменьшая число предполагаемых существ, и качественно, исключая их из построения, делая их ненужными. Явились другие гипотезы без всякой связи с народными преданиями, гипотезы, высиженные в уединенном размышлении, безличные *метафизические* мифы — достояние философских школ.

Я желал бы, мм. гг., показать вам и в этой области подобное явление, как в предыдущей: жизненные и научные вопросы, преобразованные в метафизические мифы, точно так же, как прежде, они воплощались в религиозные идеалы. Я думал это сделать для *идей* Платона и Гегеля, для *потенций* Шеллинга, для *вещества* материалистов, но время не дозволяет мне развить этого вопроса, и потому я могу только упомянуть о метафизических мифах, повторяя, что надлежащий анализ в них открыл бы то же существенное содержание, как в научном построении и в религиозных идеалах, — вопросы жизни и знания...

Соберем, мм. гг., результаты нашего обзора различных областей творчества. *Звук и движение, слово и знак* — это были первоначальные результаты его. Затем имели две ветви: *искусство*, патетическое воплощение личности художника в стройную форму, и *научное творчество* в трех его видах: как *народные верования*, переходящие в эстетические религиозные идеалы, как ряд упрощающихся *метафизических мифов*, наконец, как *научное построение*, переходящее сознательно от фактов к вероятнейшему закону, к простейшей гипотезе, к понятнейшей систематике.

Во всех этих процессах замечательно постоянное появление новых форм, которые именно представляют оригинальность, самостоятельность творчества. Необходимость их есть следствие нарастания знания, но при появлении новых фактов в присутствии старых форм возможны два процесса: или мы приноравливаем старую форму к новому факту, или, не удовлетворяясь старой формой, ищем новую. В первом случае мы следуем *рутинe*. Тогда для нового понятия употребляем старое слово, старый знак, что порождает двусмысленность. Тогда художник не решается воплотить всю свою внутреннюю жизнь в прекрасную форму, потому что над ним тяготеет узкое предание, которому он более не верит, но от которого не смеет отступиться. Тогда мы имеем натянутое

примирение между научной космологией — наукой о мире и религиозной космологией — преданием о происхождении мира. Мы имеем научную теорию, где терминология заимствована из периода уже прошедшего и постоянно не согласна с фактами, к которым она отнесена; мы имеем систематику, носящую на себе более следов истории науки, чем современного ее состояния. Всему этому можно привести поразительные примеры: но я спешу кончить, так как чувствую, что и без того слишком продолжил беседу. Здесь везде предание и рутина стесняют деятельность бессознательного или сознательного творчества, деятельность художника или мыслителя. Человек может повторять лишь установленные идеалы, установленные схемы, видоизменяя их в мелких подробностях, отделявая их как формы, но не может пересоздать их. Он в том же положении, как ученый, заваленный горами фактов знания, но не решающийся или не способный группировать их в закон, в теорию, в науку. Первый преклоняется перед *формой* и не в состоянии ее оживить новым элементом *знания*; второй преклоняется пред фактами и не в состоянии их оживить новым элементом *творчества*.

Истинный художник вносит смело свое патетическое состояние в форму, пред ним носящуюся; литератор создает новое слово для новой мысли; мыслитель создает, если нужно, новую космогонию, новую метафизику; ученый создает новую систематику. Заметьте: *если нужно*. Тут дело лишь в том, что человек относится к существующим формам искусства или научного творчества не как идолопоклонник к своему кумиру, но как свободно развивающаяся личность к продуктам и средствам своего развития. Он их обсуждает и подвергает их *критике* во имя знания. Эта критика не есть творчество, но она дополняет творчество, доставляя ему жизнь и развитие; она есть *философия в творчестве*. Художник и мыслитель *настолько философ* в своих созданиях, насколько он критически относится к существующим формам творчества, как чужим, так и своим собственным. *Постоянное внесение всего своего знания, всего своего бытия в свои создания — это есть условие философии в творчестве*. Без нее всюду рутина и неподвижность; она представляет вечную *борьбу с созданным во имя создающегося*. И тогда, когда мы принимаем уже существующие формы, мы их принимаем во имя критики после борьбы с ними, признав их удовлетворительными, но признав за собой право отыскать новые формы в случае нужды. Как бы ни был привлекателен кумир, если он кумир, то он вреден и должен быть разрушен. Все *заслуживает* уважения лишь настолько, насколько сознано *после критики* как *достойное* уважения. Знаменитый Бэкон, которого философия легла в основание естествознания, в первой же книге своего знаменитого «Нового Органона» показывает вред, приносимый призраками (идолами) развитию человечества. Борьбу с ними он считает обязанностью, но в другом месте сознает, что для этого нет правила, но требуется лишь общая осторожность ума. Это именно есть требование всегдашней неумолимой критики.

Позвольте мне, мм. гг., при этом припомнить одно не очень важное обстоятельство, но способное пластически уяснить мою мысль. В первой книжке одного журнала, появившегося в нынешнем году, было помещено стихотворение молодого писателя, одушевленное прекрасной мыслью. Автор говорил о движении нашего общества вперед; в конце стихотворения перед ним предстало пять теней погибших героев русской мысли и русской жизни³⁴ и он воскликнул: «Скорей же, братья, на колени!»*

Когда я прочел этот стих, то мне живо припомнилась сцена из произведения знаменитого германского поэта, юбилей которого только что был отпразднован целой Европой**. Генуэзские заговорщики собрались около Фиеско, желая его содействия, и вдруг он открывает им, что он давно все обдумал, все приготовил. Пораженные силой его ума, сознавая свою беспомощность без него, они падают на колени перед его насмешливым укором: «Республканцы!»

Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. М., 1965. Т. I. С. 533—550

Н. А. БЕРДЯЕВ

1. *О природе творчества.* В Евангелии постоянно говорится о плоде, которое должно принести семя, когда оно падает на добрую почву, о талантах, данных человеку, которые должны быть возвращены с приростом. Это Христос прикровенно, в притчах, говорит о творчестве человека, об его творческом призвании. Зарывание даров в землю, т. е. отсутствие творчества, осуждено Христом. Все учение апостола Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога, и они указывают на творческое призвание. И дары эти разные, каждый призван к творческому служению согласно особому данному ему дару. Поэтому нельзя сказать, как часто говорят, что в Священном писании, в Евангелии ничего не говорится о творчестве. Говорится, но нужно уметь читать, нужно угадать, чего Бог хочет и ждет от человека. Творчество есть всегда прирост, прибавление, создание нового, не бывшего в мире. И проблема творчества есть проблема о том, возможно ли новое, небывшее. Творчество по самому существу своему есть творчество из ничего. Ничто стало тем-то, небытие стало бытием. Творчество предполагает небытие. Творчество, подобно тому, как у Гегеля становление предполагает небытие. Творчество, подобно платоновскому Эросу³⁵, есть дитя бедности и богатства, ущербности и избытка сил. Творчество

* Имеется в виду стихотворение Д. Д. Минаева «Вперед!», опубликованное в журнале «Светоч» (кн. I. Пб., 1860).

** Речь идет о книге Д. Штрауса «Жизнь Иисуса».

связано с грехом, и вместе с тем оно жертвенно. В подлинном творчестве всегда есть катарсис, очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом. Творчество принципиально отличается от эманации и рождения. В эманации происходит излучение материи и отделение материи. Творчество не есть также перераспределение материи и энергии, как в эволюции. Эволюция не только не есть творчество, она противоположна творчеству. В эволюции ничто новое не создается, а лишь старое перемещается. Эволюция есть необходимость, творчество же есть свобода. Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося. Творчество предполагает ничто... И этот меон есть тайна изначальной, первичной, домирной, добытийственной свободы в человеке. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из чего-то, из бытия нельзя создать нового, небывшего, возможно лишь истечение, рождение, перераспределение. Творчество же есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир. Тайна творчества раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, т. е. свободно и из свободы. Мир не был эманацией Бога, рождением или эволюцией, а творением, т. е. абсолютной новизной, небывшим. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец. И человек, сотворенный Творцом и по его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. Но творчество имеет сложный состав. Оно предполагает не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человека, оно предполагает также дары, данные человеку-творцу Богом-Творцом, предполагает мир, как арену творчества. Творчество человека предполагает три элемента — элемент свободы, благодаря которой только и возможно творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира, в котором и совершается творческий акт, и в котором он берет себе материалы. Человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире. Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением. Гордиться еще можно было бы своей святостью, но не своим гением. Поэтому гений чувствует, что он действует как бы не сам, что он одержим Богом, что он есть орудие Божьих свершений и предназначений. Демон Сократа не он сам, а вселившееся в него существо. Творец постоянно чувствует себя одержимым демоном, вселившимся в него гением. Воля к гениальности есть лишь обнаружение через свободу данного свыше дара. Также человек не может черпать материал для творчества из самого себя, из собственных недр, из ничего. Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча. Материалы творчества черпаются

из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех искусствах. Это мы видим во всех изобретениях и открытиях. Это мы видим в творчестве познания, в философии, которая предполагает бытие и сотворенный Богом мир, предметные реальности, без которых мышление происходит в пустоте. Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком слагаться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. Что-то должно исходить и из человека, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, дает ответ на Божий зов к творческому деланию, но она дает этот ответ в соединении с даром, с гением, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире. Творчество человека из ничего нужно понимать в смысле творчества человека из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной, свободы, не от Бога идущей, а к Богу идущей. Зов Божий и обращен к этой бездне и из бездны ждет ответа. Эта бездна свободы есть во всяком творчестве, но творческое созидание так усложнено, что нелегко открыть в нем этот первичный элемент. Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущего от Бога к человеку и от человека к Богу. И творческий акт можно описывать то по преимуществу в терминах свободы, то по преимуществу в терминах благодати, благодатной одержимости и вдохновения. Но вдохновение невозможно без свободы. Платонизм есть философия неблагоприятная для истолкования творчества, как созидания нового и небывшего.

В творчестве есть две разные стороны, два разные акта, и в зависимости от того, на какой стороне творчества мы сосредоточиваемся, мы разное описываем творчество. В творчестве есть внутренняя и внешняя сторона. Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божиим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира. Есть первичная творческая интуиция, творческий замысел художника, когда ему звучит симфония, предстает живописный образ или образ поэтический, внутреннее, не выраженное еще открытие и изобретение, внутренний творческий акт любви к человеку, тоже ни в чем еще не выраженной. В этом творческом акте человек стоит перед Богом и не занят еще реализацией в мире и для людей. Если мне дано познание, то познание это прежде всего не есть написанная мною книга и не есть сформулированное для людей научное открытие, входящее в круг человеческой культуры. Это есть прежде всего мое внутреннее познание, еще неведомое миру и не выраженное для мира, сокровенное. И это только есть настоящее первородное познание, настоящая моя философия,

когда я стою лицом к лицу перед тайной бытия. Потом наступает вторичный творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, реализация продуктов творчества. Пишется книга. И тут является то, что в творчестве называется мастерством, искусством. Первичный творческий акт совсем не является искусством. Искусство вторично, и в нем творческий огонь охлаждается. Всякое искусство подчинено закону, и в нем действует благодать и свобода, как в первичном творческом акте. В реализации продуктов творчества человек уже связан миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже отяжелев и охлажден. И всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, творческим огнем, в котором зарождается творческий замысел, интуиция, образ, и холодом законнической реализации творчества. Охлажденность, потухание огня есть в каждой книге, картине, статуе, добром деле, социальном учреждении. Вероятно, в мире были и есть оставшиеся невыраженными творцы, у которых был внутренний огонь и внутренний творческий акт, но не реализовалось, не создано продуктов. Между тем как люди называют творчеством создание охлажденных продуктов. И закон классического творчества требует максимальной охлажденности. Творческое горение, творческий взлет всегда направлены на создание новой жизни, нового бытия, но в результате получают охлажденные продукты культуры, культурные ценности, книги, картины, учреждения, добрые дела. Добрые дела есть ведь также охлаждение творческого огня любви в человеческом сердце, как философская книга есть охлаждение творческого огня познания в человеческом духе. В этом трагедия творчества и граница человеческого творчества. В этом конце есть страшный суд над человеческим творчеством. Внутренний творческий акт в его огненном движении должен был бы выходить из тяжести «мира» и быть «преодолением мира». В своей внешней реализации, в продуктах культуры творческий акт находится во власти «мира» и скован «миром». Но творчество, которое есть огненное движение из бездонной свободы, должно не только восходить, но и нисходить и сообщать людям и миру то, что возникло в творческом прозрении, замысле, образе, подчиняться законам реализации продуктов, мастерства, искусства.

Творчество по природе своей гениально. И человек, как творец, сотворен гениальным существом. Гениальность человека отображает в нем образ Бога-Творца. Гениальность не тождественна гению. Гениальность не означает, что человек имеет огромный дар писать художественные произведения или философские книги, управлять государством или делать открытия и изобретения. Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к внешней реализации творчества в продуктах. Гениальность есть целостное качество человеческой личности, а не специальный дар, и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями. Этому может не соответствовать

способность реализации, искусство, мастерство. Соединение гениальной природы и первородного творческого процесса, прорывающегося к первоисточникам, с очень большим даром, талантом реализации творчества в продуктах и образует гения. Но гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о ближних, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать. Ложно всякое сравнение людей по их гениальности и даровитости, ибо это есть отрицание индивидуальности. Есть великая печаль и горечь, связанная с творчеством. Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу. Существует трагический конфликт творчества и личного совершенства. Сила, величие, гениальность творчества совсем не пропорциональны степени совершенства достигнутого человеком. Творец, и великий творец, может быть гулякой праздным³⁶, может быть ничтожнейшим из детей ничтожных мира. Эта проблема была с гениальной остротой поставлена Пушкиным, который сказал самое замечательное о творчестве. Творческий гений ни за что дается человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством, своим творческим подвигом. И тут мы встречаемся с замечательным нравственным парадоксом. Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели. Творец в своем творчестве забывает о своей личности, о себе, отрекается от себя. Творчество носит напряженно-личный характер, и вместе с тем оно есть забвение личности. Творчество всегда предполагает жертву. Творчество всегда есть самопреодоление, выход из пределов своего замкнутого личного бытия. Творец забывает о спасении, он думает о ценностях сверхчеловеческих. Менее всего творчество эгоистично. При эгоцентрической настроенности ничего нельзя сотворить, нельзя отдалиться вдохновению и вообразить себе мир лучший. Парадокс в том, что опыт аскетический погружает человека в самого себя, сосредоточивает на собственном совершенстве и спасении, а опыт творческий отрешает человека от самого себя и направляет на высший мир. В творчестве есть своя аскеза и свое самоограничение, но иного рода. То христианское направление, которое предлагает заняться сначала аскезой и достигнуть совершенства, а потом творить, не имеет никакого представления о творчестве. В творчестве есть аскеза, но иного качества, чем аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасение. Никакой аскезой нельзя достигнуть не только гения и таланта, но даже малого дара и способностей. Ибо творческая гениальность не зарабатывается,

она дается даром свыше, как благодать. От творца требуется творческое напряжение его первородной свободы, а не аскетический подвиг самоусовершенствования. Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом. Творчество связано с несовершенством. И совершенство может быть неблагоприятно для творчества. В этом вся нравственная парадоксальность проблемы творчества.

Когда человек вступил на путь самоусовершенствования, все равно католического, православного, толстовского, иогического, теософического и еще какого-либо, то он может оказаться потерянным для творчества. Творчество предполагает забвение о личном совершенстве и жертву личностью. Путь творчества — героический путь, но это иной путь, чем путь личного совершенствования и спасения. Творчество нужно для Царства Божьего, — для дела Божьего в мире, но совсем не нужно для личного спасения. Или если и нужно, то потому лишь, что творец оправдывается творчеством. Творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одном смирении. Творчество означает переход души в иной план бытия. И душа может жить одновременно в разных планах бытия, может быть на высоте и в низинах, может дерзновенно творить и смиренно каяться. Но творчество во всех сферах, и в сфере чисто моральной, ибо есть моральное творчество, говорить о том начале человека, на котором может быть построена иная этика, чем этика закона и этика искупления. Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит «по ту сторону добра и зла». Но так как человеческая природа греховна, то творчество искажается и извращается грехом, и возможно и злое творчество. Только творчество говорит о призвании и назначении человека в мире. Закон ничего не говорит о призвании, этика искупления сама по себе тоже не говорит. И если Евангелие и апостол Павел говорят о человеческих дарах и человеческом призвании, то потому лишь, что выходят за пределы тайны искупления греха. Подлинное, бытийственное творчество всегда в Духе, в Духе Святом, ибо только в Духе происходит то соединение благодати и свободы, которое мы видим в творчестве. Но каково же значение творчества в этике? Это значение двойко. Прежде всего этика должна поставить вопрос о значении всякого творчества, хотя бы творчество это не имело прямого отношения к нравственной жизни. Творчество познавательное или творчество художественное имеет нравственное значение, ибо все, что творит высшие ценности, имеет нравственное значение. И во-вторых, этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер. Этика закона и нормы не понимает еще творческого характера нравственного акта, и потому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека. Творче-

ское напряжение есть нравственный императив и при том во всех сферах жизни. Творческое напряжение в познавательных и художественных актах имеет нравственную ценность. Осуществление истины и красоты есть также и нравственное благо. Но в этике творчества может раскрыться новый конфликт между творчеством совершенных культурных ценностей и творчеством совершенной человеческой личности. Путь творчества также есть путь нравственного и религиозного совершенства, путь осуществления полноты жизни. Столь часто цитируемые слова Гёте: «сера всякая теория, и вечно зелено древо жизни» — могут быть перевернуты: «сера всякая жизнь, и вечно зелено древо теории». И вот, что это будет значить. «Теория» есть творчество, есть Платон или Гегель, «жизнь» же может быть серой обыденностью, борьбой за существование, семейными дразгмами, неудачами, разочарованиями и пр. В этом смысле «теория» может носить характер нравственного подьема.

*Бердяев Н. А. О назначении человека.
Париж, 1931. С. 135—141*

И МИР ОБЪЕКТОВ

...Нас сейчас интересует объективация как познание. Можно ли сказать, что объективированное познание само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира? * Это было бы большое недоразумение. Греховность, дефектность, падшесть нужно всегда искать не в познании, а в самом бытии. Познание же лишь познает падшее бытие под знаком падшести. Познание, как объективация, для которого закрыто внутреннее существование и духовный мир, есть все-таки познание, и в нем подлинно что-то открывается. Объективация есть внедрение в мир падший, в отчужденность и скванность. Но возможно познание этого падшего мира. Существуют ступени объективации в познании. Наиболее объективированным является научное познание отчужденного от внутреннего человеческого существования мира природы, познание физико-математических наук. Тут объект находится совершенно вне внутреннего существования субъекта. Это познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку. Математика есть, конечно, создание и победа духа, и потому она есть спиритуализация как всякое познание **. Это познание обладает высокой ценностью, в нем отражается Логос, как и во всяком познании, но оно находится в тисках объективации, закрывающей внутреннюю тайну бытия. В этом смысле наука не онтологична, как то хочет сделать Мейерсон ***. Познание мира социального есть познание объективированное, но это другая ступень объективации,

* Это утверждает Шестов.

** Это центральная мысль Бруншвига.

*** См. книгу Мейерсона «De l'explication dans les sciences».

и с этой ступени может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация. Мы увидим, что *объективированное познание стоит под знаком общества и этим отличается от познания существования, которое стоит под знаком общения*. Объективированное познание всех ступеней отвлечено от экзистенциального субъекта, т. е. от человека. Экзистенциальный субъект находится в бытии, но не в объективированном бытии, он сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире. Но экзистенциальный субъект ни в коем случае не есть субъект биологический, психологический или социологический, как то представляется объективированному познанию. Натурализм есть порождение объективированного познания, которое придает себе универсальное значение. Натурализм имеет свою частичную правоту на известной ступени объективации. Но всегда есть ложь универсальный метафизический натурализм. Объективированный натурализм всегда представляет себе всякое бытие по образу материального. Он существует и в теологии и там даже играет определяющую роль. Тогда Бог представляется объектом и познается по аналогии с вещами и предметами природного мира. Но мое существование может соприкоснуться с существованием Бога только потому, что Он не есть объект и не принадлежит объективированному миру, и потому только я Ему могу принадлежать. Познание философское всегда включает в себе элементы объективации, но оно стремится быть необъективированным познанием, иначе оно не могло бы искать внутреннего смысла бытия. Раскрытие смысла материи есть дух. Натуралистическая метафизика, оперировавшая с субстанциями, была объективацией философского познания. Она пыталась быть эксцентричной в отношении человеческого существования. Происходила объективация Бога, духа, души, смысла и т. п. Вот этой объективированной натуралистической философии наступает конец. Смысл моего существования не может быть найден в этом мире, он может быть лишь в ином мире, не в природно-объективированном мире. Великие философы всегда это признавали, хотя бы выражали это в форме еще натуралистической метафизики, например Спиноза, Сократ, Блаженный Августин, Декарт обращались внутрь «я», к субъекту. Кант более всех приблизился к своеобразной философии существования, сделав различие между порядком природы и порядком свободы. Внутреннее существование находится в порядке свободы, а не в порядке природы. Кант очень помогает сокрушать старый рационализм, натурализм, наивный объективизм и реализм. Но к новой экзистенциальной философии он не пришел. Его феноменализм ошибочен. Уже Плотин пытался преодолеть объекты и вещи и увидеть за ними свободу*. Преодоление объективированного натурализма в философии есть вместе с тем преодоление метафизики понятий, ибо понятие образуется об объектах, образование понятий есть объективация. Это есть также преодоление

* Bréhier E. La philosophie de Plotin.

той ошибочной мысли, что мышление может быть отделено от эмоций. Познание через понятия не есть познание бытия в себе. Познание объективированное означает иррационализацию иррационального бытия *. Только символы и образы приближают к тайне бытия **. Никакие понятия об объективированном мире не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл, есть совпадение подлежащего и сказуемого. «Я» есмь, другое «я» есть, Бог есть, Божий мир есть. Царство существующего есть царство индивидуального, в нем нет общего, нет абстрагирования. И это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте. Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь. Царство культуры есть еще царство объективации, хотя за ней скрыт творческий экзистенциальный субъект. Поэтому культура не есть последнее. Культуру ждет конец и страшный суд. Даже эстетическое восприятие предмета есть еще объективация, не есть то соединение с предметом, при котором предмета уже нет, как объекта. Культура есть иная ступень объективации, чем природа и даже чем общество. Но она находится под властью общества, которое есть объективация по преимуществу. В ней творческий акт человека протягивается вниз и подчиняется закону ***. Объективация на всех своих ступенях есть царство закона, а не царство благодати. В этом ее религиозное оправдание. Но и сама религия, как явление социальное, есть объективация, и, конечно, объективация есть теология. Смысл религиозной жизни человечества в прорыве за царство объективации, за царство закона, за царство необходимости общества и природы. Но религия историческая всегда объективируется и социализируется. И тогда она подпадает под власть необходимости. Тогда религия рационализируется. Тогда религия создает не общество, а общество, тогда она подчинена государству, тогда ее можно объяснять социологически. Поэтому религия не последнее, не есть самое откровение, не есть существование человека в Боге ****. Пророческое начало в религии есть прорыв в царстве объективации. Церковь есть объективация и общество. Но Церковь есть также общение и внутреннее существование. В этом трудность проблемы. Это разрезывает всю человеческую жизнь, разрезывает и все человеческое познание. Познание есть объективация, и познание есть осознание объективации, оно выводит из царства объективации к царству духа и смысла. Дуализм есть основная истина философии, но дуализм этот не есть последняя онтологическая истина.

Познание часто отождествляется с рационализацией. И ра-

* Виндельбанд и Риккерт это понимают, но ошибочно ищут для философии выхода в нормативизме.

** Лучше других это понимает Ясперс.

*** См. мою книгу «Смысл творчества».

**** В этом отношении есть много верного у К. Барта.

рационализация занимает большое место в познании. Но всякая рационализация не есть только объективация, т. е. отчуждение, но есть также достижение «общего», вместо «общения» и приобщения. Много раз указывали на то, что от рационального познания ускользает индивидуальное. Мы видели уже, что объективация есть разобшение. Но это разобшение утверждается в общем. Познание ставит проблему иррационального и неизбежно упирается в проблему иррационального. Немецкая философия с особой остротой ставила проблему иррационального и была попыткой рационального познания иррационального. На иррациональную тайну должен быть брошен свет разума. В этом своем великом деле разум совсем не обязательно должен действовать рационализирующе. Разум не есть только *ratio*, в разуме есть также Логос. Признание границы разума во встрече с иррациональностью бытия, парадоксальности и противоречивости перед тайной бытия есть показатель не только слабости разума и познания, но также и их силы. И наибольшая слабость разума обнаруживается именно в рационализации, ибо рационализм не в силах трансцендентировать, в рационализме разум не в силах перейти за собственные границы, возвыситься над собой. Между тем как в этом трансцендентировании вся сила разума, высшее достижение познания — *docta ignorantia* *, апофатическое познание ³⁷. В познании неизбежно есть не только имманентный, но и трансцендентный элемент. Но самое трансцендентирование — имманентно познанию, есть познавательный акт. Объективация есть рационализация в том смысле, что она продукты мысли (например, субстанция, универсалии и т. п.) принимает за реальности. В объективации и рационализации мысль не трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, т. е. к существованию и существующему. И важнее всего установить два типа познания — познания, как объективации, как рационализации, не трансцендирующей границ разума и достигающей лишь общего, и познания, как бытия и существования, в котором разум трансцендирует к иррациональному и индивидуальному, как общения и приобщения. Эти два типа познания всегда существуют в истории человеческой мысли. Познание может быть рассматриваемо в двух разных перспективах — в перспективах общества, общения в общем, т. е. объективации, и в перспективах общения, т. е. приобщения к существованию, погружения в индивидуальное. Это и есть главная моя тема. Объективированное познание, не желающее знать экзистенциального субъекта, есть всегда социализация познания, и мы увидим, что его общеобязательность носит характер социальный и зависит от степени общности. Социология познания должна быть еще создана **. Но социологию тут

* — ученое незнание (*лат.*); умудренное неведение (Николай Кузанский).

** *Scheler M. Die Wissenschaft und die Gesellschaft. Probleme einer Sociologie des Wissens.* Книга эта ценна как постановка проблемы, но не удовлетворяет меня. Имеет значение также работа Зиммеля.

нужно понимать совсем не так, как ее понимает позитивизм. Наоборот, эта социология есть метафизическая дисциплина, она ставит проблему бытия, общности и общения, как предельную проблему бытия. Бытие есть или общение и приобщение или общество и сообщение. Идея совершенной рационализации и социализации всех сфер жизни через науку есть ложная и совершенно антихристианская идея. Тут наука понимается как сиантизм, как универсализация известных ступеней и форм познания, имеющих лишь частичное значение. Невозможно достижение единства, монизма на почве наукообразного знания и организованных форм общества. Это означало бы достижение единства вне тайны человеческого существования или в существовании, окончательно выброшенном в мире, окончательно объективированном и отчужденном. Достижение окончательного единства, разрешающего все противоречия и антиномии человеческой мысли и человеческого общения, достижимо лишь апофатически, как апофатическое познание Абсолютного, или общение в Боге и царстве Божьем. По сию сторону при катафатическом мышлении ³⁸ о Боге, при жизни в объективированном обществе остается дуализм, борьба двух начал, противоречие, трагизм. Вся проблема в том, мыслимо ли достижение окончательного единства, гармонии, общности лишь на высшей ступени, что есть апофатика, или оно мыслимо и на низших ступенях, что есть катафатика, как утверждает рационализм, позитивизм, сиантизм, коммунизм. Тут проблема познания и проблема общества тесно связаны. Маркс прав был, когда это утверждал. До сих пор философия не обращала достаточного внимания на связь проблемы познания с проблемой общества, со ступенями общения или делала это в форме социологического позитивизма и исторического материализма, придавая социологии значение универсальной науки. Но проблему социологии познания нужно поднять на высшую метафизическую ступень. Познание связано со ступенями сознания, ступени же сознания связаны со ступенями общности. Познание есть расширение нашей общности. Подлинная же общность достижима лишь внутри подлинного существования, т. е. как общение, а не только как объективированное общество. Общение принадлежит к царству духа, а не к царству природы. И в нем познание приобретает иной характер. Человек иначе относится к другому человеку, если он знает его внутреннее существование, знает его, как «я», или как «ты», а не как объект. В этой перспективе и общность познания иная. Философия, в сущности, всегда имеет дело с человеком в его внутреннем существовании и потому должна познавать с точки зрения человека. Открывающиеся нам вещи и объекты не раскрывают нам смысла, смысл сообразен с познающим субъектом, он лежит в существовании. Поэтому познание смысла находится вне рационализации как объективации. Познание раскрывается из недр бытия и причастно существованию. Но в бытии падшем происходит объективация, в которой закрывается существование. Для знания существование начинает раскрываться снизу, а не сверху,— у

Маркса, как голод, экономика, у Фрейда, как похоть, пол, глубже у Гейдеггера, как забота и страх. Сверху существование раскрывается как дух. Величайшая тайна познания в том, что возможно познание материальных вещей и предметов, когда познание по природе своей не материально. Эта проблема стояла перед Фомой Аквинатом, как проблема интеллекции. Но проблема разрешима, только если признать, что познание бытийственно, что в нем просветляется тьма бытия, что оно способно мир объективированный взять внутрь духа. Вера в непреложность законов природы, восходящая к греческой геометрии, есть вера в разум, заложенный в природе, т. е. в духовность природы. Но тут духовность объективируется и нас давит. Эта объективированная духовность должна быть взята внутрь нашего существования и понята как судьба нашего существования. «Законы природы» есть лишь судьба человека. Употребляя выражение «экзистенциальный субъект», мы употребляем еще гносеологическую терминологию. Это не окончательная терминология. Окончательная экзистенциальность достигается лишь тогда, когда субъект превращается в человеческую личность. Экзистенциальная философия есть персоналистическая философия. Познает человеческая личность, и мы стоим перед вопросом, есть ли познание ее творческий акт и предполагает ли оно ее свободу.

Бердяев Н. А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. С. 57—65

В. С. СОЛОВЬЕВ

Знание — самое общее выражение для обозначения теоретической деятельности ума, имеющей притязание на объективную истину (в отличие, например, от мышления или мысли, которые могут быть заведомо фантастичны). Вопрос об условиях, при которых, и об основаниях, по которым результаты нашей умственной деятельности могут иметь объективное значение, или вопрос о достоверности нашего З. породил целую философскую дисциплину, выступившую на первый план в новой философии (см. Учение о познании). Термины З. и познание, относясь, в сущности, к одному и тому же предмету, различаются некоторым оттенком: первый относится более к объективной стороне и результатам умственного процесса, второй — более к его субъективным условиям. Впрочем, это различие, весьма относительное и нетвердое, редко выдерживается; обыкновенно обоими терминами пользуются как синонимами. Об отношении между З. и мнением см. Платон, между З. и верой.

Разум (lógos, ratio).— Кроме значения Р. как особого вида мыслительной деятельности по соотношению с рассудком (см. Рассудок — разум), под Р. в более широком смысле понимается существенная для человека, как такового, способность *мыс-*

лить всеобщее, в отличие от непосредственно данных единичных фактов, какими исключительно занято мышление прочих животных. Такая способность отвлечения и обобщения, очевидно, включает в себя и рассудок, в силу чего в некоторых языках, например французском, коренного различия между Р. и рассудком вовсе не полагаются (*raison — raisonnement*). Действие Р., как мышление всеобщего, теснейшим образом связано с человеческой речью, закрепляющей одним словесным значком неопределенное множество действительных и возможных (прошедших, настоящих и будущих) явлений подобных или однородных между собою. Если брать слово в его целостности, нераздельно с тем, что им выражается или изречается, то должно признать, что в слове и словах дана действительная сущность разумного мышления (греч. *lógos* — слово = Р.), из которой рассудочный анализ выделяет его различные формы, элементы и законы (см. Философия). В древней философии, после того как Аристотель, определивший Божество как самомышление... и стоики (учившие о мировом Р.) признали за разумным мышлением абсолютную ценность, скептическая реакция разрешилась в неоплатонизме, ставившем Р. и умственную деятельность на второй план и признававшим высшее значение со стороны объективной — за сверхразумным Благом или безразличным Единством, а со стороны субъекта — за умоиступленным восторгом... Более определенное и умеренное выражение такая точка зрения получила в общепризнанном средневековом различии между Р. как светом естественным (*lux naturalis*) и высшим божественным или благодатным просвещением (*illuminatio divina s. lux gratiae*). Когда это различие переходит в прямое и враждебное противоположение (как это бывало и в средние века, и в раннем лютеранстве, и во многих позднейших сектах), оно становится логически нелепым, потому что божественное просвещение для принимающих его дано в действительных душевных состояниях, наполняющих сознание определенным содержанием, тогда как Р. (вопреки Гегелю) не есть источник действительного содержания для нашего мышления, а дает лишь общую форму для всякого возможного содержания, какова бы ни была его существенная ценность. Поэтому противопоставлять высшее просвещение Р. как чему-то ложному так же бессмысленно, как противопоставлять высший сорт вина сосуду вообще. Столь же неосновательно противоположение, делаемое в новой философии между Р. и естественным опытом или эмпирией. Оно имело бы смысл лишь при отождествлении Р. с панлогизмом Гегеля, утверждавшего, что наше разумное мышление создает из самого себя, т. е. из себя как формы, все свое содержание. Но так как это учение, единственное по смелости замысла и по остроумию исполнения, в принципе неверно, так как наш Р. получает свое содержание из опыта, то прямого противоположения между ними не может быть допущено. Еще менее логично обратное стремление — выводить самый Р. или саму идею всеобщности из единичных фактов опыта.

Рассудок — *разум* (в тесном смысле) — два вида мысли-

тельной деятельности человека, которых различие и взаимное отношение понималось неодинаково в тех или других философских учениях. Независимо от этого, необходимо установить точный основной смысл терминов, что без произвола может быть сделано лишь на почве этимологии и общего сознания. Так как наши понятия в самостоятельной форме существительных легко поддаются нежелательному гипостазированию, т. е. невольному представлению действий и функций человеческого мышления как особых сил или сущностей, то следует более держаться форм глагольных и отглагольных. Существенное различие двух рассматриваемых понятий видно уже из того, что *разумею* бывает и без рассуждения; можно прямо воспринимать (*vernehmen*, откуда *Verunft*) смысл чего-нибудь, как это бывает, например, с истинными поэтами, интуитивное разумение которых не только не предполагает, но и исключает рассуждение (в качестве основы их деятельности): о поэтическом произведении, сочиненном по рассудку, говорится только в смысле порицания, как и о научном трактате, внушенном фантазией. С другой стороны, несомненно, что можно рассуждать без разумения. Вообще мы рассуждаем о каком-нибудь предмете для того, чтобы уразуметь его истинный смысл; следовательно, такое разумение, как действительное состояние мысли, является лишь в конце, а не в начале рассуждения. Различается, таким образом, двоякое разумение: интуитивное (присущее непосредственному сознанию и возвышаемое поэтическим и всяким другим вдохновением), не основанное на рассуждении, но могущее, а для полноты и ясности должствующее им сопровождаться, — разумение дискурсивное, добываемое посредством рассуждения. Нормальный мыслительный процесс исходит, таким образом, из данного в той или другой форме (во всяком случае — в форме человеческого слова) прямого разумения, где некоторое мысленное содержание берется в своей *слитности*, — проходит затем через рассуждение, т. е. намеренное *разделение* и противопоставление мысленных элементов, и приходит к их сознательному и отчетливому *соединению* или внутреннему сложению (синтезу). Отношение рассуждения к разумению всего точнее и полнее представлено в философии Гегеля, тогда как у Канта оно затемнено его односторонним субъективизмом и разными искусственными построениями, а у Шеллинга недостаточно выяснено и оценено значение рассудочной стороны мышления. Шопенгауэр придает терминам *Verunft* и *Verstand* значение, обратное общепринятому.

Рационализм — признание за человеческим разумом высшего и решающего значения: 1) в практической жизни людей и народов, 2) в науке и 3) в религии. В первом отношении Р. сталкивается с житейским консерватизмом и с «историческим воззрением», во втором — с эмпиризмом, в третьем — с традиционализмом, супранатурализмом и мистикой. Во всех этих столкновениях необходимо с обеих сторон различать *право* от *притязаний*. Несомненно, что в известном смысле разуму принадлежит решающий голос относительно всякого явления и в жизни, и в науке, и в

религии. Пределы верховных прав разума зависят от самой его природы, поскольку он есть сила контролирующая, а не творческая. Ни в жизни, ни в науке, ни в религии разум не рождает и не перерождает из самого себя никакого действительного содержания, а только обуславливает формально своими логическими требованиями самосознание и самооценку данной действительности, а чрез это делает ее способною к переходу в новые лучшие образы бытия. Когда против Р. утверждается, что жизнь получает свои высшие начала не из разума, а из истории, то следует решить, приписывается ли здесь истории определенный смысл или нет; если приписывается, то этот действительный смысл в своем развитии составляет столько же рациональное, сколько и историческое основание человеческой жизни; если же никакого определенного смысла за ходом истории не предполагается, то нет меры для различения между случайными и необходимыми историческими явлениями и против Р. выставляется только слепой произвол. Верховные права разума в области науки оспариваются во имя опыта; но и тут есть недоразумение. Мы все познаем из опыта, но самый опыт обусловлен природою разумного мышления, так как если бы мы не мыслили по принципу тождества, противоречия, достаточного основания, то эмпирические данные не могли бы сохраняться и слагаться в определенное умственное целое. Принципиальное противоречие между Р. и традиционализмом возникает тогда, когда, с одной стороны, известные предания заранее признаются неприкосновенными для всякой разумной критики, а с другой стороны, всякое предание заранее отвергается как неразумное. Не будучи источником какого-нибудь предания, разум является необходимым условием для оценки достоинства и значения всяких преданий. Если в каком-нибудь обществе стала раскрыта множественность противоречащих преданий, подлежащих сравнению друг с другом, то выбор между ними необходимо требует рассуждения, зависящего от разумных условий достоверности. Таким образом, безусловное противоположение между Р. и традиционализмом не может быть последовательно удержано. Столкновение Р. с супранатурализмом происходит от недоразумений в понятии чуда. Р., как безусловный принцип, доходит до крайнего утверждения и самоопровержения в панлогизме Гегеля, по которому разумное отчетливое мышление (включающее в себя и рассудок, как главный служебный момент) признается не только формальным условием всякого человеческого познания (это значение принадлежит ему в действительности), а настоящей причиной самого бытия, всецелой и себе довлеющей. Возведенный в это абсолютное значение, человеческий разум не обнаружил, однако, положительной творческой силы, и философский Р., после двусмысленного сближения с материализмом (см. Фейербах), не поддерживает более своих абсолютных притязаний в области знания и бытия. В специальном смысле Р. обозначает направление в протестантском германском богословии, возникшее сначала (в XVIII в.) под влиянием английского деизма³⁹, а потом

развившееся преимущественно на почве критического изучения Священного писания.

Воля.— На всякое живое существо известные предметы действуют привлекательным, другие отталкивающим образом: первых оно хочет и стремится к ним, вторых не хочет и удаляется. Но для того, чтобы хотеть или не хотеть именно этого предмета, хотящее существо, очевидно, должно различать его от других, так или иначе воспринимать его. Всякое волевое отношение непременно связано с некоторым познавательным. *Ignoti nulla cupido*. Поэтому спор о первенстве воли над умом или наоборот, разделявший некогда томистов и скотистов⁴⁰, а ныне возобновленный Шопенгауэром, лишен реального основания. Хотение или воля в широком смысле имеет различные степени соответственно степеням развития познавательной сферы. Существа, для которых познание останавливается на смутных ощущениях, — которые воспринимают лишь наличность окружающих чувственных явлений (как это бывает у низших животных, а также, вероятно, и растений), — имеют и волю лишь в виде непосредственного безотчетного влечения или *стремления*, возбуждаемого данною реальностью. Там, где познание, кроме ощутительных впечатлений о наличной феноменальной действительности содержит в себе воспоминание прошедших, пережитых, состояний и представления предметов отсутствующих, там и волевое отношение возвышается над простым чувственным влечением или стремлением и переходит в более идеальное состояние, называемое *желанием*. Ближайший, непосредственный предмет желания, как такового, есть не реальное, а идеальное явление, не чувственно-воспринимаемое, а умо-представляемое. Желается то, чего нет в действительности, что мыслится. У птиц и других высших животных самцы и самки тоскуют в разлуке друг с другом; собака тоскует по умершему или уехавшему хозяине: она его желает, и это желание, относясь к отсутствующему, предполагает у животного определенное умственное представление, которое, собственно, и есть прямой объект желания и вытекающих из него действий (собака ищет невидимого ею, но умопредставляемого хозяина, отправляется на его могилу и т. п.). Наконец, у человека, мыслящего не только в индивидуальных представлениях, но и в универсальных понятиях, и волевое отношение может определяться этими понятиями, как общими и постоянными правилами и принципами действия. Если уже в мире животном мотивы чувственного влечения подчиняются высшим мотивам желания (так, тоскующая собака отказывается от пищи; сюда же относятся более обыкновенные случаи, когда то или другое чувственное влечение побеждается страхом *умопредставляемого* наказания — мотив высший если не в этическом, то в психологическом смысле), — то человек может подчинять не только чувственные влечения, но и все свои желания высшей нравственной идее, может из многих предстоящих действий выбирать то, которое соответствует принятому или решенному принципу деятельности. Способность к такому *выбору* и принципиальному *решению* есть бесспорный психологический факт, но

с этим фактом связан самый трудный и сложный метафизический вопрос о свободе воли. Спрашивается: в каждом данном случае зависит ли выбор одного мотива воли предпочтительно перед другими от того, что именно этот мотив оказывается при данных условиях наиболее сильным или действительным для данного субъекта с его данным, унаследованным и воспитанным характером, или же выбор может зависеть окончательно от особого, простого и внезапного ничем с необходимостью не обусловленного решения самого субъекта? Такова простейшая постановка этого вопроса (различные его решения будут изложены и оценены в ст. Свобода воли).

Хотение и познание, воля и ум, отвлеченно противопоставляемые друг другу, в действительности неразрывно между собою связаны. Если, как было сказано, воля невозможна без познания, то и это последнее невозможно без воли. Чтобы познать или понять какой-нибудь предмет или отношение, необходимо прежде всего на нем остановить свою мысль, выделить его умственно изо всей совокупности предметов и отношений. Такая остановка и выделение есть волевой акт, называемый произвольным вниманием. Но необходимость волевого элемента в происхождении (генезисе) познания несколько не сообщает субъективно-произвольного характера результатам познавательного процесса. Участие воли в создании истинной науки состоит не в том, что мы познаем только то, чего нам хочется, а в том, что мы хотим познавать те или другие существенные стороны действительных предметов.

Восприятие (чувственное).— Это слово (*perceptio*, *Wahrnehmung*) употреблялось различными философами в разном смысле. Так, Лейбниц понимал под В. смутное мышление, или мышление на низшей, зачаточной степени развития. Давид Юм употребляет слово В. (*perception*) как равнозначащее со словом ощущение (*sensation*); по Канту, В. предметов обусловлено действием рассудка, связывающего определенным способом разнообразный, извне данный материал ощущений. Этот последний взгляд в тех или других видоизменениях сделался господствующим в новейшей психологии и гносеологии, которая под В. понимает собственно *узнавание* того, что дано в ощущении. В этом узнавании следует различать три степени. Во-первых, при всяком данном ощущении вспоминаются прежние такие же ощущения, и чрез это настоящее ощущение узнается или различается в своем определенном чувственном качестве, так, например, в данном зрительном ощущении я узнаю или различаю оранжевый цвет. Это есть акт (сравнительно) *простого* В. Во-вторых, ощущая и узнавая при этом кроме оранжевого цвета еще другие чувственные качества, например особый запах и круглую фигуру, и вспоминая прежние случаи такой же связи и дополняя ее представлением о других чувственных качествах, не воспринимаемых действительно в данном случае, но воспринимавшихся прежде в постоянной связи с данными, как-то: шероховатость, известная структура, особый вкус,— мы узнаем определенный предмет, именно апель-

син. Но чтобы этому акту *сложного В.* сообщить полноту объективной действительности, необходимо ввести его в общий состав нашего опыта, что и делается, в-третьих, когда мы вспоминаем в данном случае, что этот апельсин был положен нами на стол вчера вечером при таких-то и таких-то обстоятельствах. Только чрез этот акт *заключительного В.* данное чувственное явление принимается нами как истинное (*wird wahrgenommen*, т. е. *als wahrgenommen*, откуда и *Wahrnehmung*), а без него не только отдельное впечатление, например цвет, но и целый образ отдельного предмета может оказаться лишь субъективной иллюзией или галлюцинацией. Из сказанного ясно, что *В.* на всех трех степенях своих основано главным образом на деятельности воспоминания (см. Память). Те случаи, когда (как, например, при внезапном пробуждении или при возвращении зрения у слепого) субъект не может сразу узнать окружающей его действительности, наглядно показывают, что *В.* есть сложный и постепенный процесс, хотя обыкновенно мы не сознаем раздельно его моментов.

Впечатление.— Это слово, так же как соответствующие латин. *impressio* и немец. *Eindruck*, связано с наивным представлением первобытного мышления (сохранившимся отчасти и в древней философии), будто внешние предметы действуют на душу, как печать на мягкий воск, вдавливая туда свои изображения, сохраняющиеся там более или менее долгое время. При таком представлении истинность чувственного познания не составляла проблемы: за эту истинность отвечали сами предметы, оставлявшие в познающем свои точные изображения. В научной психологии, давно бросившей такое представление, и слово *В.* не употребляется более в каком-нибудь определенном значении. Здесь дело представляется иначе: внешняя действительность, большую частью в виде различных колебательных движений эфирной и воздушной среды, производит раздражение чувствительных нервов, которое передается мозгу, вызывая в той или другой его части молекулярные движения; если этот нервно-мозговой процесс достигает известной силы, он вызывает в сознании соответствующие ощущения и восприятия, которые становятся затем материалом для дальнейших познавательных и мыслительных процессов. Таким образом, то, что слитно понималось под впечатлением, разлагается на два особых факта: объективно-физиологический — нервное раздражение и субъективно-психологический — ощущение и восприятие, причем их разнородность и несводимость одного к другому, замаскированная метафорическим словом *В.*, выступает с полной силой, ставя для мысли весьма трудные гносеологические задачи, доселе не получившие удовлетворительного решения. В психологии чувствований впечатлением обыкновенно называется общий результат воздействия на данный субъект известного сложного явления или совокупности явлений (например, картины, вида природы, лица, события); способность к особенно быстрому интенсивному восприятию таких воздействий называется впечатлительностью.

Интуиция (от лат. *intuere* — глядеть) — непосредственное усмотрение чего-либо в качестве истинного, целесообразного, нравственно доброго или прекрасного. Противопоставляется *рефлексии*. Отрицать И. как факт невозможно, но было бы неосновательно искать в ней высшую норму философского познания, перед которой рефлектирующее мышление теряло бы свои права. Такая точка зрения (*интуитивизм*), в сущности, отнимает *raison d'être* у самой философии, задача которой — все данное во внешнем и внутреннем восприятии проводить отчетливо через рефлексию разума, отбрасывая случайные и исключительные свойства явлений и оставляя в результате смысл всего, т. е. всеобщее и необходимое содержание целого опыта. *Интуитивность* или *интуитивное* отношение к предметам занимает преобладающее, хотя и не исключительное место в художественном творчестве.

Иррационализм в метафизике — воззрение, полагающее в основу мира неразумное, слепое начало, как, например, «случай» древних материалистов или безумная «воля к жизни» у Шопенгауэра. В учении о познании характер И. принадлежит в особенности английской психологической школе, которая все истины разума, даже математические, считает продуктом случайных опытов и фактической ассоциации представлений (Милль).

Отвлечение (абстракция) — акт мысли, которым общие или сходные в том или другом отношении признаки многих представлений отделяются от них и полагаются особо, с значением логических и грамматических подлежащих. Такие мысленные продукты подвергаются дальнейшим процессам О.— и в результате получают отвлеченные (абстрактные) представления и понятия различной степени. Так, например, общий многим *синим* предметам признак образует отвлеченное представление *синевы*, от которого, в соединении с подобными же отвлеченными представлениями желтизны, красноты и т. д., отвлекается уже на новой ступени общности представление *цвета*, а от него, в соединении с представлениями очертания, размера и т. п., новое, более общее представление *зрительного свойства*, далее, чрез сопоставление со слуховым, осязательным и т. д.— понятие *чувственного* свойства, которое, будучи сопоставлено с другого рода свойствами, дает понятие *качества* вообще, а от него, в сопоставлении с понятием количеств, получается отвлеченнейшее понятие *бытия*. Хотя все мыслимое нами может быть представлено отвлеченно или в форме общего понятия, но далеко не все, по происхождению и значению своему, может быть сведено всецело к О. Несводимыми к нему следует признать, во-первых, *категории* ума, составляющие его собственную природу, а не продукты его деятельности, во-вторых, *идеи* нормального характера, не отвлекаемые от того, что дано в действительности, а выражающие то, что должно быть, что требуется или предполагается нашим духом.

Наука — в широком смысле совокупность всяких сведений, подвергнутых некоторой умственной проверке или отчету и приведенных в известный систематический порядок, начиная от теоло-

гии, метафизики, чистой математики и кончая геральдикой, нумизматикой, учением о копыте кавалерийских лошадей. В более тесном смысле из области Н. исключаются, с одной стороны, все чисто фактические и технические сведения и указания, а с другой стороны, все чисто умозрительные построения, и она определяется как *объективно-достоверное и систематическое знание о действительных явлениях со стороны их закономерности или неизменного порядка*. Хотя на деле существуют только особые науки, но это не мешает говорить о Н. в единственном числе, разумея под этим общее свойство всех наук или самую *научность*, в неравной степени принадлежащую различным результатам познавательной деятельности человеческого ума. Существенные признаки Н., как такой, или свойства научности сводятся к двум условиям: 1) наибольшей проверенности или доказательности со стороны содержания и 2) наибольшей систематичности со стороны формы. Оба эти условия ставят Н. в неизбежную связь с философией, как такою областью, в которой 1) окончательно проверяются понятия и принципы, безотчетно *предполагаемые* различными науками, и 2) сводятся к всеобъемлющему единству все частные обобщения этих наук. В самом деле, математика, в высшей степени точно и доказательно определяющая всевозможные пространственные и числовые отношения, принимает самые понятия пространства и числа, как готовые, без отчета и проверки; подобным образом естественные науки без доказательств принимают бытие материи и физического мира и постоянство естественных законов. С другой стороны, если между областями всех частных наук существует связь, не входящая ни в одну из научных специальностей, то эта связь не может быть определена и простым их сложением. Следовательно, если Н. в целом не хочет терять своего научного характера, оставаясь без полной доказательности своего содержания и без полной систематичности своей формы, она должна ждать от философии окончательных принципов своей достоверности и своего единства. Исторически несомненно, что Н. и после того, как выделилась и стала самостоятельно развиваться, всегда получала из той или другой философской системы обосновывающие и объединяющие начала. В XVII и XVIII вв. такое значение для Н. имели картезианство и Лейбнице-Вольфова философия, а под конец — кантовский критицизм. В XIX в., после разочарования в натурфилософии Шеллинга и панлогизме ⁴¹ Гегеля, большинство прогрессивных научных деятелей попало под влияние материалистической метафизики, которой невольно подчинялись и приверженцы французского позитивизма. В последние десятилетия замечается поворот к более глубокому и многостороннему объединению философии и науки, результат которого еще не выяснился.

Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза — И. А. Ефрона

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ

I. Научная речь — выкованное из повседневного языка орудие, при помощи которого овладеваем мы предметом познания. Суть науки — в построении или, точнее, в устройении *терминологии*. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это и значит решить поставленную проблему. Всякая наука — система терминов. Поэтому жизнь терминов и есть история науки, все равно какой, естествознания ли, юриспруденции или математики. Изучить историю науки — это значит изучить историю терминологии, т. е. историю овладения умом подлежащего ему предмета знания. Не ищите в науке ничего, кроме терминов, данных в их соотношениях: все содержание науки, как таковой, сводится именно к терминам в их связях, которые (связи) первично даются определениями терминов...

Технические выражения и *обобщающие формулы*, словесные или символические, например алгебраические, — такова *первая пара* соответственно связанных и взаимно превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование, в какой угодно области знания, вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение — суждение о *существовании* того комплекса признаков, который связывается воедино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение или эта экзистенциальная интуиция свидетельствует о возможности этого комплекса — возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со *всем* строением данной области познаваемого, возможности, приемлемой *всему* закономерностям этой области, а кроме того, утверждает устойчивость, т. е. пребываемость, обсуждаемого комплекса, его внутреннюю организованность, внутреннюю связность и единство. Если определение лишено экзистенциальности, так понимаемой, то оно есть лишь пустое притязание, *видимость слова*, но *не* слово, ибо мыслится только в качестве звука, сопровождаемого случайными ассоциациями, но *не* как определенное содержание мысли, и потому беспредметное, — и ускользает от нее, расплываясь на отдельные элементы слова, лишь только мысль подходит к такому определению или к равносильному ему определяемому им техническому выражению вплотную. Иными словами, всякое техническое выражение, действительно нужное мысли, а не представляющее собою тормозящего речь варваризма, непременно предполагает и новое усмотрение мыслию внутренней связности того, к чему это выражение относится, — значит, служит *синтезу* многих слов, которыми могла бы быть описана вновь найденная связность. Подлинное техническое выражение, имеющее залог жизненности и надеющегося пережить «завистливую даль» если не «веков», то хотя бы годов, творится духом *вместе* с подъемом мысли на вершину, пусть невысокую, но во всяком случае господствующую над окружающей местностью в процессе подъема. Оно непременно есть некоторая *остановка* мысли, в смысле вышеразъясненном, и его

следует оценивать именно как таковую. Если же создающий его стоит лишь *на склоне* горы, остановившись не ритмически, — от усталости, но вовсе не потому, что он достиг относительного максимума высоты, хотя бы и небольшой, то техническое выражение, по самому существу дела, не есть устойчивое создание слова и распадается, лишь только мысль тронется далее, и, кроме того, насквозь субъективно, не соответствуя никакому естественному расчленению реальности, никакому естественному ритму диалектического хода. Таким образом, техническое выражение действительно свивает в себе некоторое сжатое описание реальности, той или другой, — ибо и математические сущности — тоже своеобразная реальность, — а обобщающая формула, — тоже, конечно, описание, — она проращивает, развивает, распускает означенное техническое выражение...

VIII. Уже низшая область таких выражений, *номенклатура*, под каковою, по В. Уэвеллю, надо в классификаторных науках понимать «совокупность *названий видов*», дает нам прочеканенные и пройденные резцом слова повседневного языка; непосвященному в классификаторную систему той или иной области бытия такая совокупность названий представляется легким сочинительством несносного педантизма, тогда как, на самом деле, каждое удачное название опирается на годы внимательнейшего вглядывания, на познание тесно сплоченных и устойчивых переплетений многих признаков и на понимание, как именно соотносятся эти комплексы к разным другим того же порядка. Такое название есть *сжатая в одно слово*, простое или сложное, *формула* изучаемой вещи и действительно служит остановкою мысли на некоторой вершине. Систематика химии, минералогии, ботаники, зоологии и в меньшей степени других наук есть сгущенный опыт многосотлетней истории человеческой мысли, уплотненное созерцание природы и, конечно, есть главное достояние соответствующих областей знания, наиболее бесспорное, наиболее долговечное...

Лотце указывает, что голое восприятие предмета не удовлетворяет нас, и нам требуется ввести предмет в систему нашей мысли, а для этого необходимо наименовать его. «Имя свидетельствует нам, что внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете, оно ручается нам за то, что общий разум, по крайней мере, пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя и не дает ничего нового, никаких частных предметов, то оно удовлетворяет человеческому стремлению постигать объективное значение вещей, оно представляет незнакомое нам чем-то безызыскным общему мышлению человечества, но давно уже поставленным на свое место». Поэтому *назвать* — это вовсе не значит *условиться* по поводу данного восприятия издавать некоторый произвольно избранный звук, но, «примыкая, — по изречению Вильгельма Гумбольдта, — своей мыслью к мысли общечеловеческой», дать слово, в котором общечеловеческая мысль, обратно, усмотрела бы законную, то есть внутренне обязательную

для себя, связь внешнего выражения и внутреннего содержания, или, иначе говоря, признало бы в новом имени — *символ*. Символичность слова, — в чем бы она ни заключалась, — требует вживания в именуемое, медитации над ним и, говоря предельно, — мистического постижения его. Иначе созданное слово, как плева, будет отваяно временем и унесено в сторону от житницы человеческой культуры. «Произвольно данное нами имя не есть имя, — говорит тот же *Лотце*, — недостаточно назвать вещь, как попало: она действительно должна так называться, как мы ее зовем; имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общепризнанного и познанного, и, как прочное определение вещи, должно ненарушимо противостоять личному произволу»...

Вернемся к обсуждаемому нами синтетическому слову, на *следующей* после углубленных *имен* его ступени. Эта последующая ступень есть *термин*, когда оно берется в свернутом виде, и закон, формула закона, когда синтетическое слово взято развернутым.

IX. «Я называю *терминологией* систему *терминов*, употребляемых при *описании* предметов естественной истории», — говорит Уэвелль. Терминология — это орудие, *посредством* которого делается точное наименование. «...Кто только возьмется за изучение какого-нибудь отдела науки, — продолжает тот же историк науки, — тот сейчас же увидит, что без технических терминов и твердых правил не может быть надежного или прогрессивного знания. Неопределенный и детский смысл обыкновенного языка не может обозначать предметов с твердою точностью, необходимую при научном исследовании, и возводить их от одной ступени обобщения к другой. Для этой цели может служить только крепкий механизм научной фразеологии. Необходимость в ней чувствовалась в каждой науке с самых ранних периодов ее прогресса». А в другой своей работе, подводя итоги своим наблюдениям над жизнью Науки, Уэвелль так свидетельствует о существенности в Науке терминов: «Почти каждый успех науки ознаменован новообразованием или усвоением технического выражения. Обиходный язык имеет, в большинстве случаев, известную степень вялости или двусмысленности, подобно тому как ходячее знание (*common knowledge*) обычно заключает в себе нечто расплывчатое и неопределенное. Это знание имеет дело обычно не с одним только разумом, но обращение более или менее к какой-либо заинтересованности или возбуждает фантазию; на службе такому знанию и обиходный язык всегда содержит, следовательно, окраску заинтересованности или воображения. Однако, по мере того как наше познание становится вполне точным и чисто разумным, мы требуем также точного и разумного языка, который равномерно исключал бы неясность и фантастику, несовершенство и излишество, — такого языка, каждое слово коего должно сообщать твердую и строго ограниченную мысль. Таковой язык — язык науки — возникает через пользование техническими выражениями... Прогресс

В использовании техническим научным языком представляет нашему наблюдению два различных, следующих друг за другом периода; в первый период технические выражения образуются попутно, как они случайно представляются; напротив, во втором периоде технический язык составляется сознательно, с определенным намерением, со вниманием к связности, с видами на установление системы. Попутное и систематическое образование технических выражений хотя и не могут быть разделены определенной датой (ибо несистематически во все времена отдельные слова бывали образуемы в отдельных науках), однако мы не можем один период назвать античным, а другой — новым». Далее обильными примерами из истории наук Уэвелль подтверждает свой тезис.

Но термин, как выяснено было ранее, по общему свойству языка должен быть соотносительным с некоторым синтетическим предложением, его заменяющим и в него свитым. Это последнее есть определение термина, но не «вербальное», каковое никакого термина создать неспособно, ибо не производит синтеза, а определение реальное, которое Уэвелль называет «объяснением понятий — *explication of conceptions*». Объяснение понятий есть синтез, опирающийся на углубленное созерцание той реальности, к которой понятие относится. Многие из тех споров, которые имели важное значение для процесса образования современной науки, по замечанию Уэвелля, «принимали вид борьбы из-за определений. Так, исследование законов падения тел привело к вопросу о том, которое из определений *постоянной силы* правильно: то ли согласно которому она порождает скорость, пропорциональную *пространству*, или же то, по которому эта скорость пропорциональна *времени*. Спор о *vis viva* (живой силе) свелся к вопросу о правильном определении *меры силы*. Основным вопросом в классификации минералов является вопрос об определении *минерального вида* (*species*). Физиологи старались осветить свой предмет определением *организации* или того или другого сходного с этим термина». Подобного же рода вопросы долго были открыты (да и до сих пор еще не вполне решены) относительно определений «удельной теплоты», «скрытой теплоты», «химического средства» [...] и «растворения» [...]. «Для нас очень важно отметить, — продолжает Уэвелль, — что эти споры никогда не представляли собою вопросов об отдельных и произвольных определениях, как это, по-видимому, часто думали. Во всех этих случаях безмолвно признавалось некоторое предложение, которое должно было быть выражено при помощи определения и которое придавало этому последнему его значение. Поэтому спор об определении приобретал реальное значение и становился вопросом об истинности и ложности... Таким образом, установление правильного определения того или другого термина может быть полезным ступенью при выяснении наших понятий, однако только в том случае, если мы рассматриваем какое-либо предложение, в котором имеет место этот термин. Тогда действительно является

вопрос о том, как надо понимать и определять это понятие, для того чтобы это предложение было истинным. Раскрытие наших понятий при помощи определения оказывалось полезным для науки только тогда, когда оно было связано с немедленным применением этих определений... Определение представляет, быть может, лучший способ разъяснения понятия; но понятие становится стоящим какого бы то ни было вообще определения только вследствие его пригодности для выражения той или другой истины. Когда определение предлагается нам в качестве полезной ступени знания, мы всегда имеем право спросить, для установления какого принципа оно будет служить. Поэтому «определить — значит отчасти открыть. Для того чтобы определить так, чтобы наше определение имело научную цену, требуется немало той проницательности, при помощи которой открывается истина... Чтобы вполне выяснилось, каково должно быть наше определение, нам следует хорошо знать, какую именно истину надо нам установить. Определение, как и научное открытие, предполагает уже сделанный некоторый решительный шаг в нашем знании. Средневековые логики считали определение последнею ступенью в прогрессе знания, — и по крайней мере, что касается такого именно места определения, то как история знания, так и опирающаяся на нее философия науки подтверждают их теоретические соображения». Таковы некоторые из мыслей Уэвелля относительно взаимопревращаемости термина и закона и существенной значимости термина в истории науки. К этим мыслям вполне примыкает, распространяя и восполняя, хотя при этом и обесцвечивая их и лишая их остроты, Джон Стюарт Милль, современник Уэвелля. Но через полвека мы встречаем те же мысли, и притом возникшие, по-видимому, самостоятельно, на почве исследования методологии знания, у Анри Пуанкаре, одного из наиболее талантливых и широко мыслящих ученых конца XIX и начала XX века. Первый шаг в научном творчестве, по Пуанкаре, — «искание особой красоты, основанное на чувстве гармонии». Оно наводит ищущего на *гипотезу*, угадываемую интуитивно, но еще не оправданную. «Всякое обобщение есть уже гипотеза», т. е. в смысле неоправданности логической. Пригодность гипотезы должна быть обследована, а для этого гипотеза раскрывается в своих последствиях в *теорию* соответствующего круга явлений и в этом виде подлежит дискурсивному над нею творчеству. Одной из важнейших функций дискурсивного творчества Пуанкаре признает созидание научного языка. «Трудно поверить, как много может одно хорошо выбранное слово «экономизировать мысль», выражаясь словами Маха». Например, физики «изобрели слово «энергия», и это слово оказалось необычайно плодотворным, ибо оно творило закон, элиминируя исключения, ибо оно давало одно и то же имя различным по содержанию и сходным по форме вещам». «Математика и есть искусство называть одним и тем же именем различные вещи... Надо только, чтобы эти вещи, различные по содержанию, сближались по форме...» И, подводя итоги: «...вся творческая деятель-

ность ученого, по отношению к факту, исчерпывается *речью*, которую он его выражает».

Х. Нет надобности далее настаивать на существенном участии термина в истории мысли: полагаю, что и сказанным достаточно установлена зиждущая и скрепляющая сила в развитии мысли — термино-творчества. Но пора вдуматься более внимательно в самую природу термина. И, прежде всего, что есть *термин* этимологически и семасиологически ⁴²? *Terminus*, или *termeninis* или *terminis*, происходят от корня *ter*, означающего: «перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону». Итак, *terminus* — граница. Первоначально эта граница мыслилась как вещественно намеренная, и потому вышеозначенное гнездо слов означало *пограничный столб, пограничный камень, пограничный знак вообще*. В греческом языке слову «термин» как в философии, так и в более широком пользовании соответствует слово *horos* *, а также слово *horismos* **, от *ForFos*, что собственно значит: *борозда*, а затем *граница*. Как и во всех древних терминах философии, в самом термине «термин» без труда осязается первичный сакраментальный смысл, и это священное первоначение не случайность в плоскости философской, но, напротив, как это постоянно наблюдаем в истории философской терминологии, философская терминологическая чеканка общеупотребительного слова проявляет в слове его первичный слой, заволоченный более поздними односторонними его произрастаниями, законно, но, обедняяще, расчленяющими первокоренную слитную полноту и метафизичность слова...

XI. В философию слова *terminus* или равносильное ему *oros* и *horismos* попадают именно из религии, и притом с сохранением первоначального смысла. «Определение (по-гречески) называется *horismos* от метафоры с земельными границами, — удостоверяет св. *Иоанн Дамаскин*. — Как граница отделяет собственность каждого человека от собственности другого, так и определение отделяет природу каждой вещи от природы другой». Дамаскин устанавливает также некоторую разницу смысла слова *horos* и производного от него *horismos*: «Название «определение» (*horismos*) отличается от названия «термин» (*horos*) тем, что первое уже, а второе шире. В самом деле «термин» (*horos*) обозначает и земельную границу, и решение (например, когда говорим *ōrisen basilevs* /царь решил/). Точно так же он означает то, на что разлагается посылка (как мы это с Божьей помощью узнаем потом). Обозначает оно и определение; определение же означает только краткую речь, выражающую природу подлежащей вещи». Иначе говоря, слово *horos* действительно значит: и земельная граница, и определение, и термин, и решение или постановление; но, кроме того, изменением суффикса произведено и более специальное слово — *horismos* для обозначения определения. Но собственно слово *horos*, имея все эти смыслы, имеет их не порознь, исклю-

* — границы, пределы.

** — определение, ограничение.

чающими друг друга, но вместе, с переливом блеска то туда, то сюда, смотря по общему смыслу речи. Наша же привычка понимать слово раздробительно ведет при толковании произведений древности ко многим лишним спорам. Вспомним многочисленные пререкания по поводу так называемых «определений» Евклида. Однако стоило *Симону* в своем переводе евклидовских «Начал» передать слово *horos* через более общее «ограничения» — и повод к спорам был устранен. Дело объясняется просто: по мнению *Ламберта*, «то, что Евклид предпосылает в таком изобилии определения, есть нечто вроде номенклатуры. Он, собственно говоря, поступает так, как поступает, например, часовщик или другой ремесленник, начиная знакомить учеников с названием орудий своего мастерства». С таким пониманием *horos* — определений, как терминологических установок, согласен и *Цейтен*. То же говорит и вышеупомянутый *Симон*. *Амальди*, со ссылкой на вышеназванных, со своей стороны заявляет: «...мы слишком много занимаемся учеными толкованиями (определений Евклида.— *П. Ф.*), из которых ни одно прямо не исключает все остальные, потому что каждое из них, по-видимому, отражает мысль Евклида с особой стороны. Лишь исходя из предвзятой идеи, нуждающейся еще в дальнейших прояснениях, мы склонны отождествлять роль *horos* в геометрической системе Евклида с задачей, которая в нашу теперешнюю, преимущественно критическую эпоху возлагается на определения в математике вообще, в частности в геометрии. Позволительно, по-видимому, думать, что Евклид своими *oro* имел в виду просто дать *геометрическую номенклатуру*, чтобы затем в постулатах (*aitemata* *) и «общих идеях» (*κοιναι εννοια*, общепринятые идеи, аксиомы) формулировать свойства основных образований, долженствующие быть непосредственно примененными в последующих рассуждениях».

На языке более позднем в значении слова *terminus* основным продолжает быть момент *определенности*, хотя значение дифференцируется. По объяснению *Дю-Канжа*, *terminus* значит: 1) область, описанная своими границами и пределами, т. е. самое содержание границы, 2) *definitio*, *horos*, постановление, в смысле соборных постановлений; тут *terminus* и *horos* в языках латинском и греческом в точности передают друг друга, 3) назначенное время, установленный день, 4) праздничный день.

Собственно философское пользование словом «термин» введено преимущественно *Аристотелем*. «Термином» *horos*, *terminus* суждения у него называются подлежащее и сказуемое суждения — логический субъект и логический предикат. Понятно, почему это так: подлежащее и сказуемое суждения ведь определяют собою *размах* мысли, тот, который допускается и предполагается актом суждения. Из беспредельной возможности в неопределенных блужданиях мысль, актом суждения, самоограничивается, сжимается, заключает себя в амплитуду подлежащего — сказуемого.

* — постулат, требование.

Ибо подлежащее есть то, на чем говорящий желает сосредоточить внимание, а сказуемое — то, что именно должно открыт вниманию в предмете своем. Между тем, о чем мы говорим, и тем, что мы говорим, содержится весь простор мысли, т. е. оттенков и ограничений дальнейших, выражаемых обстоятельствами. А так как, далее, логическое сказуемое и логическое подлежащее могут быть сложными, то каждая из составных частей их сама может получить наименование термина. Так пользуются словом «термин» философы. По Геккелю, называвшему себя Гокдением, *terminus* есть «*oratio rei essentiam significans* — речение, обозначающее сущность вещи». По Гутберлету, «речение (*sprachlicher Ausdruck*) содержит понятия посредством слова. Поскольку это последнее в человеческом пользовании взаимно отграничивает понятия и таким образом намечает границу как пограничный знак, оно называется в философском словоупотреблении термином». По Гефлеру, научные термины суть «слова, значение коих — понятия».

XII. Итак, в приложении к философской и научной речи понятно словоупотребление: термин, *terminus*, *hogos*. Это какие-то границы, какие-то межи мысли.

Флоренский П. А. Термин // *Acta Universitatis szegediensis de Attila Iuzsf Nominatae Dissertationes Slavicae Slavistische Mitteilungen. Материалы и сообщения по славяноведению. XVIII. Szeged, 1986. P. 244—256, 262—264*

Х.-Г. ГАДАМЕР

ПОНЯТИЕ ОПЫТА И СУЩНОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА

Понятие опыта относится, на мой взгляд, — как бы парадоксально это ни звучало — к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Поскольку в индивидуальной логике оно играет для наук о природе ведущую роль, оно было подвергнуто теоретико-познавательной схематизации, которая, как мне кажется, обедняет его изначальное содержание. Напомню о том, что уже Дильтей упрекал английский эмпиризм в недостатке исторического образования. Нам — а ведь мы сами упрекали Дильтея в неосознанном колебании между мотивами «философии жизни» и научно-теоретическими мотивами — подобная критика кажется половинчатой. Действительный недостаток предшествующей теории опыта — и к Дильтею это тоже относится — состоит в том, что она целиком ориентирована на науку и потому упускает из виду внутреннюю историчность опыта. Цель науки заключается как раз в такой объективации опыта, чтобы в нем не оставалось никаких исторических моментов. Научный эксперимент добивается этого при помощи своей методологии. Нечто подобное, однако, осуществляет и историко-критический метод в науках о духе. И там и здесь объективность должна

быть гарантирована за счет того, что опыт, лежащий в основе познания, делается воспроизводимым для всех и каждого. Подобно тому как в науках о природе эксперименты должны допускать возможность повторной проверки, точно так же и в науках о духе все действия должны быть контролируемы. И постольку в науке не может быть места для исторического опыта.

При этом современная наука лишь развивает на свой методологический лад то, стремление к чему заложено уже во всяком опыте. Ведь всякий опыт значим лишь постольку, поскольку он подтверждается; в этом смысле его достоинство покоится на его принципиальной повторимости. Это значит, однако, что опыт по самому своему существу снимает в себе и тем самым как бы стирает свою историю. Это относится уже к опыту повседневной жизни, но прежде всего к научной постановке опыта. И поэтому то, что теория опыта телеологически ориентирована на получение истины, которое происходит в этом опыте, является не какой-то случайной односторонностью современной теории науки, но фактически обоснованно.

В новейшую эпоху *Эдмунд Гуссерль* прежде всего сосредоточил свое внимание на этом вопросе. Все в новых и новых исследованиях он стремится показать односторонность присущей наукам идеализации опыта *. С этой целью Гуссерль дает генеалогию опыта, который, как опыт жизненного мира, предшествует осуществляемой науками идеализации. И тем не менее он сам, на мой взгляд, все еще страдает критикуемой им односторонностью. Делая восприятие в качестве внешнего восприятия, направленного на простую телесность, фундаментом всего дальнейшего опыта, он все еще проецирует идеализированный мир точного научного опыта на изначальный опыт мира.

Попытка Гуссерля чувственно-генетически возвратиться к источнику опыта и преодолеть идеализацию, осуществляемую науками, сталкивается, очевидным образом, с той трудностью, что чистая трансцендентальная субъективность «эго» в действительности не дана нам как таковая, но всегда дана в идеализации, осуществляемой языком, — идеализации, которая с самого начала присутствует во всяком получении опыта и в которой сказывается принадлежность единичного «Я» к языковой общности.

В самом деле, обращаясь к истокам современной теории науки и современной логики, мы сталкиваемся с проблемой, в какой мере вообще возможно чистое пользование нашим разумом, дабы продвигаться вперед, руководствуясь методологическими принципами, и возвыситься над всеми предрассудками и предвзятыми мнениями, в первую очередь «вербалистскими». В этой области особенная заслуга *Бэкона* состоит в том, что он не удовлетворился имманентной логической задачей: построить тео-

* См., например, его работы: «Опыт и суждения» и «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (*Husserl E. Erfahrung und Urteil. 1954. S. 42; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie [1954]. S. 48 ff., 130 ff.*). *Ред.*

рию опыта как теорию правильной индукции, но подверг рассмотрению всю моральную сложность и антропологическую сомнительность подобного опыта. Его метод индукции стремится подняться над той беспорядочностью и случайностью, с которой осуществляется повседневный опыт, в особенности же над его диалектическим использованием. В этой связи он переворачивает старую, основанную на *enumeratio simplex* (простое перечисление) теорию индукции, которой придерживалась еще гуманистическая схоластика, что возвещает уже новую эпоху, эпоху методического исследования. Понятие индукции основывается на том, что обобщение происходит на основе случайных наблюдений и может претендовать на истинность до тех пор, пока ему не встретится противоположный пример. Бэкон, как известно, противопоставляет предвосхищению (*anticipatio*), этому поспешному обобщению повседневного опыта, искусное толкование истинного бытия природы (*interpretatio naturae*). Оно призвано путем методически организованных экспериментов сделать возможным постепенное восхождение к истинным, неколебимым всеобщностям, к простейшим формам природы. Этот истинный метод характеризуется тем, что дух здесь не предоставлен самому себе. Ему не позволено выпарять куда ему вздумается. Требование, напротив, состоит в том, чтобы постепенно (*gradatim*) подниматься от особенного ко всеобщему с целью приобрести упорядоченный, избегающий всякой поспешности опыт.

Разрабатываемый им метод Бэкон сам называет «не испытанным». Но следует принять во внимание, что опыт, эксперимент у Бэкона не всегда означает технические мероприятия естествоиспытателя, который изолирует, искусственно воспроизводит и делает измеримыми природные процессы. Скорее опыт есть также и прежде всего искусное руководство духом, которому мы не позволяем предаться поспешным обобщениям и который учится сознательно варьировать свои наблюдения над природой, сознательно сталкивать между собой отдаленнейшие, по видимости дальше всего отстоящие друг от друга случаи, и таким образом постепенно и непрерывно, путем исключения восходить к аксиомам*.

В целом приходится согласиться с традиционной критикой Бэкона и признать, что его методологические рекомендации неудовлетворительны. Они носят слишком неопределенный и общий характер и, особенно в применении к исследованию природы — сегодня это очевидно, — оказываются малопродуктивными. Нет сомнений, этот противник пустых диалектических ухищрений сам еще крепко связан с той метафизической традицией и ее диалектическими формами аргументации, против которых он выступает. Его цель — покорить природу, подчиняясь ей, его новый подход к природе, нападение и принуждение ее — все то, что сделало из него предшественника современной науки, — есть, однако, лишь

* См.: Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 14—16, 60—61. *Ред.*

программная сторона его труда, для выполнения которой он сам не сделал почти ничего существенного. Его подлинное свершение скорее в том, что он исследовал предрассудки, владеющие человеческим духом и уводящие его от истинного познания вещей, и осуществил тем самым методическое самоочищение духа, которое является скорее некоей *disciplina*, об «идолах», чем методикой. Смысл знаменитого учения Бэкона о предрассудках в том, чтобы сделать вообще возможным методическое применение разума*. Именно в этом отношении он нас и интересует, поскольку здесь, хотя и в критическом освещении и с целью устранения, находят выражение такие моменты в жизни опыта, которые теологически не связаны с целями науки. Так происходит, например, когда Бэкон, говоря об *idola tribus* (идолы рода), упоминает о тенденции человеческого духа сохранять в памяти лишь позитивное и забывать *instantiae negativae* (свидетельства противного). Вера в орakулы, к примеру, основана на этой забывчивости человека, которая удерживает в памяти сбывшиеся предсказания и упускает из виду несбывшиеся. Точно так же отношение человеческого духа к конвенциям языка есть, по мнению Бэкона, одна из форм того, как пустые конвенциональные формы сбивают с толку познание. Она относится к *idola fori* (идолам рынка).

Однако уже эти два примера показывают, что телеологический аспект, в свете которого рассматривает проблему Бэкон,— это не единственно возможный аспект. Предстоит еще выяснить, действительно ли преобладание в воспоминании позитивных моментов, тенденцию жизни забывать негативное следует рассматривать во всех отношениях критически. Со времен эсхилковского Прометея надежда является столь существенной характеристикой человеческого опыта, что перед лицом ее антропологического значения принцип, согласно которому важен лишь телеологический масштаб познания, выглядит односторонним. Нам предстоит увидеть, что нечто подобное можно сказать и о значении языка, который изначально направляет всякое познание. Очевидно, конечно, что вербалистские лжепроблемы пристокают из господства языковых конвенций, но столь же очевидно и то, что язык есть вместе с тем позитивное условие самого опыта и направляет этот опыт. Впрочем, также и Гуссерль, подобно Бэкону, сосредоточивается в большей степени на негативных, нежели на позитивных, моментах языковой сферы выражения.

Поэтому мы не можем при анализе понятий опыта руководствоваться этими образцами, поскольку не можем ограничиться тем теологическим аспектом, в котором эта проблема преимущественно рассматривалась до сих пор. Это не значит, что данный аспект не раскрывает некий истинный момент в структуре опыта. Тот факт, что опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), характеризует, очевидным образом, всеобщую сущность опыта, идет ли речь о

* См.: Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 24 и сл. *Ред.*

научной постановке опыта в современном смысле или об опыте повседневной жизни в том виде, в каком он всегда осуществлялся.

Эта характеристика полностью соответствует также и анализу понятия индукции, предпринятому *Аристотелем* в его «Второй аналитике» *. *Аристотель* показывает там (и сходным образом в первой главе «*Метафизики*»), как из многих отдельных восприятий путем запоминания многих отдельных моментов складывается в итоге опыт, единство опыта. Что же это за единство? Очевидно, единство некоего всеобщего. Однако всеобщность опыта еще не есть всеобщность науки. Скорее она занимает у *Аристотеля* на редкость неопределенное промежуточное положение между многочисленными отдельными восприятиями и подлинной всеобщностью понятия. Всеобщность понятия служит исходным пунктом для науки и техники. Но что такое всеобщность опыта и как переходит она в новую всеобщность логоса? Если опыт показывает нам, что определенное лекарство обладает определенным действием, то это значит, что из большого числа наблюдений было выделено нечто общее им всем, и ясно также, что лишь подобное, многократно проверенное наблюдение делает возможным собственно медицинский вопрос, вопрос науки, а именно вопрос о логосе. Наука знает, почему, на основании чего данное средство обладает целительным действием. Опыт не есть сама наука, но необходимая предпосылка этой последней. Он должен быть проверен, то есть отдельные наблюдения должны регулярно показывать одно и то же. Лишь когда уже достигнута та всеобщность, о которой идет речь в опыте, становится возможен вопрос об основах и вступает в дело та постановка вопроса, которая и ведет к науке. И мы вновь спрашиваем: что же это за всеобщность? Она относится, очевидно, к чему-то неразличенному, общему многим отдельным наблюдениям. На запоминании этих последних основывается возможность определенного предвидения.

Отношение между получением опыта, запоминанием и протекающим отсюда единством опыта сохраняет при этом удивительную неясность. Очевидно, что *Аристотель* опирается здесь на такую связь идей, которая в его время обладала уже определенным классическим чеканом. Первые свидетельства о ней мы находим у *Анаксагора*, учившего, как сообщает *Плутарх*, что отличие человека от животного состоит в «эмпейрия», «мнемэ», «софия» и «технэ». Нечто подобное мы обнаруживаем и в *Эсхиловом* «*Прометее*», где подчеркивается роль «мнемэ» **, и если у *Платона* в *Протагоровом* мифе мы и не находим соответствующего подчеркивания «мнемэ», то *Платон* тем не менее, как и *Аристотель*, показывает, что речь здесь идет об уже сложившейся теории ***. Сохранение важных восприятий (μνησις ****) и есть, очевидно, тот

* См.: *Аристотель*. Соч. В 4 т. М., 1978. Т. 2.

** См.: *Эсхил*. Прометей, 461. Ред.

*** См.: *Платон*. Соч. Т. 2. С. 65 и сл. Ред.

**** — пребывание, исхождение.

связующий мотив, благодаря которому из единичного опыта возникает знание о всеобщем. Все животные, обладающие такого рода «мнемэ», то есть чувством прошедшего, чувством времени, сближаются в этом отношении с человеком. Потребовалось бы отдельное исследование, чтобы выяснить, до какой степени в этой ранней теории опыта, следы которой мы показали, уже присутствовала связь между запоминанием («мнемэ») и языком. Само собой разумеется, что запоминание имен и обучение языку сопровождается это приобретение всеобщих понятий, и уже Фемистий без колебаний рассматривает аристотелевский анализ индукции на примере обучения языку и образования слов. Во всяком случае, следует твердо помнить, что всеобщность опыта, о которой говорит Аристотель, не есть всеобщность понятия и науки. (Круг проблем, в который переносит нас эта теория, был, скорее всего, кругом проблем, связанным с софистической идеей образования, поскольку связь между отличием человека, о котором идет здесь речь, и всеобщим порядком природы чувствуется во всех наших примерах. Однако именно этот мотив, мотив противопоставления человека и животного, и был естественным исходным пунктом для софистического идеала образованности.) Опыт всегда актуализируется лишь в отдельных наблюдениях. Его нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта — и не только в том всеобщем смысле, что ошибки получают исправление, но опыт по самому своему существу стремится к тому, чтобы быть подтвержденным, и потому неизбежно становится другим, если подтверждение отсутствует (*ubi reperitur instantia contradictoria*).

Чтобы показать логику этих процессов, Аристотель прибегает к очень точному сравнению. Многочисленные наблюдения, которые мы делаем, он сравнивает с бегущим войском. Они тоже бегут, они не стоят на месте. Но если в этом всеобщем бегстве хоть одно наблюдение подтверждается в многократно повторяющемся опыте, тогда оно останавливается. В этом месте образуется как бы первая точка покоя среди всеобщего движения. Если же к ней присоединяются другие, то в конце концов останавливается все войско и вновь начинает повиноваться общей команде. Единое господство над целым символизирует здесь науку. Сравнение должно показать, как вообще мы можем дойти до науки, то есть до всеобщей истины, которая не может зависеть от случайности наших наблюдений, но должна обладать действительно всеобщей значимостью. Как же из случайности наблюдений может получиться нечто подобное?

Это сравнение важно для нас потому, что иллюстрирует решающий момент в существе опыта. Как и все сравнения, оно «хромает», однако «хромота» сравнения не есть недостаток, но обратная сторона той процедуры абстрагирования, которую оно совершает. Аристотелево сравнение с бегущим войском «хромает» постольку, поскольку оно исходит из ложной предпосылки, а именно из того, что до этого бегства существовала некая устойчивость.

Это, естественно, неприложимо к тому, что здесь должно быть проиллюстрировано, — к возникновению знания. Однако именно благодаря этому недостатку становится понятным, что, собственно, иллюстрируется этим сравнением: возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стяжается опыт — здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте — и с этих пор получает значимость вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. Это и есть та всеобщность опыта, благодаря которой, по Аристотелю, возникает истинная всеобщность понятия и тем самым возможность науки. Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству (*archē* (*archē* — «приказ» и «принцип»)).

Однако мыслить сущность опыта, как это и делает Аристотель, исключительно в перспективе науки — значит упрощать процесс его осуществления. Сравнение Аристотеля, хотя оно и точно описывает этот процесс, описывает его, однако, исходя из упрощающих предпосылок, которые в таком виде не могут быть сохранены. Как будто типическое дается в опыте само собою, без всяких противоречий! Аристотель все время предполагает заранее данным то общее, которое обретает устойчивость в мимолетности отдельных наблюдений и преобразует себя во всеобщее; всеобщность понятия является для него онтологически первым. Что интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий.

Рассматривать опыт таким образом, то есть с точки зрения его результата, — значит перескакивать через собственно процесс опыта. Этот процесс и есть процесс существенно негативный. Он не может быть описан просто как непрерывное вырабатывание типических всеобщностей. Этот процесс происходит скорее таким образом, что сам опыт постоянно опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. Это сказывается уже в языке, поскольку мы говорим об опыте в двух смыслах. Мы говорим, во-первых, о таком опыте, который соответствует нашим ожиданиям и подтверждает их; во-вторых же, мы пользуемся выражением «убедиться в чем-либо на собственном опыте». Этот «собственный опыт» всегда негативен. Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это «что-либо» в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далеко идущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не

есть какой-то произвольно выбранный предмет, — предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем *диалектическим*.

В том, что касается диалектического момента в опыте, важнейшим источником является для нас уже не Аристотель, но *Гегель*. Момент историчности получает у него свои права. Он мыслит опыт как завершающий себя скептицизм. Мы уже видели, что опыт, который мы приобретаем, убедившись в чем-либо «на собственном опыте», меняет все наше знание. Строго говоря, нельзя два раза убедиться в одном и том же «на собственном опыте». Хотя опыт и подтверждает все время сам себя и кажется, что мы получаем его лишь благодаря повторению, однако в качестве повторенного и подтвержденного опыта он не может заставить нас вновь убедиться в том же самом «на собственном опыте». Если мы на собственном опыте убедились в чем-либо, то это значит, что мы уже обладаем этим опытом. Теперь мы уже способны предвидеть то, что раньше было неожиданностью. То же самое не может стать для нас еще раз новым опытом. Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт. Таким образом, испытующее сознание совершило поворот, а именно обратилось к себе самому. Испытующий осознал свой опыт — он стал опытным, то есть обрел новый горизонт, в границах которого нечто может сделаться для него опытом.

Вот тот пункт, где для нас так важен Гегель. В «Феноменологии духа» Гегель показал, как сознание, стремящееся к собственной достоверности, совершает свои опыты. Для сознания его предмет есть «в-себе», однако то, что есть «в-себе», может быть создано лишь в том виде, в каком оно являет себя испытующему сознанию. Так испытующее сознание приобретает опыт того, что «в-себе» предмета есть некое «в-себе для-нас».

Гегель анализирует здесь понятие опыта, и его анализ, одновременно притягивая и отталкивая, привлек к себе особое внимание Хайдеггера. Гегель пишет: «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*» *. Напомним о том, что было сказано выше, и спросим себя, что же, собственно, имеет в виду Гегель, который, очевидно, говорит здесь нечто о всеобщей сущности опыта. Хайдеггер справедливо, на мой взгляд, указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта. Структура опыта, по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение. Гегель, правда, представляет дело так,

* *Гегель*. Соч. М., 1959. Т. 4: Феноменология духа (Введение). С. 48.

будто то, что мы обычно понимаем под словом «опыт», есть нечто иное, поскольку «кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом предмете*» (а не так, что меняется сам предмет). Однако это лишь по видимости нечто иное. В действительности философское сознание раскрывает то, что, собственно, и делает испытующее сознание, переходя от одного к другому: оно поворачивает. Гегель утверждает, следовательно, что истинное существо самого опыта заключается в том, что он совершает подобный поворот.

На самом деле, как мы видели, опыт всегда есть прежде всего опыт недействительности: дело обстоит не так, как мы полагали. Если мы «обретаем опыт в другом предмете», то меняется все: и наше знание, и его предмет. Мы знаем теперь иное и знаем лучше, то есть: сам предмет «не выдержал испытания». Новый предмет содержит в себе истину о старом.

То, что Гегель описывает здесь в качестве опыта, есть опыт, который сознание несет о себе самом. «Принцип опыта содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам *участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его собственной уверенностью в себе», — пишет Гегель в «Энциклопедии» *. Понятие опыта как раз и означает, что впервые возникает подобная согласованность с самим собою. Сознание совершает поворот, познавая в другом, чуждом, себя самое. Идет ли осуществление опыта по пути развертывания-себя в многообразии содержаний или по пути возникновения все новых образов духа, необходимость каковых познается философской наукой, — во всяком случае, речь идет о повороте сознания. Гегелевское диалектическое описание опыта раскрывает в нем нечто существенное.

По Гегелю, впрочем, необходимо, чтобы путь опыта, совершаемого сознанием, привел к такому знанию-себя (*Sichwissen*), которое уже вообще не имеет вне себя ничего другого, чуждого. Завершением опыта является для него «наука», уверенность в себе, в знании. Масштаб, с которым он подходит к опыту, есть, следовательно, масштаб знания-себя. Поэтому диалектика опыта должна завершиться преодолением всякого опыта, достигаемым в абсолютном знании, то есть в совершенной идентичности сознания и предмета. Это позволяет нам понять, почему гегелевский подход к истории, которую он рассматривает включенной в абсолютное самосознание философии, не удовлетворяет герменевтическому сознанию. Сущность опыта с самого начала мыслится здесь с точки зрения того, в чем он будет превзойден. Ведь сам опыт не может быть наукой. Существует неснимаемое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опы-

* См.: Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т 1: Наука логики. § 7.

та всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только *благодаря* опыту сделался таковым, но также и открыт *для* нового опыта. Совершенство его опыта, совершенное бытие того, кого мы называем опытным, состоит не в том, что он уже все познал и всегда «знает лучше». Скорее напротив, опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Тем самым, однако, понятие опыта, о котором идет речь, обогащается качественно новым моментом. Это понятие означает не только опыт как наставление (*Belehrung*) относительно того или иного предмета, которое мы получаем благодаря опыту. Оно означает опыт в целом. Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека. И хотя частной целью воспитания, например родительской заботы о детях, может быть стремление избавить кого-либо от определенного опыта, опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть прежде всего болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. Таким образом, историческое бытие человека включает в себя в качестве одного из своих существенных моментов принципиальную негативность, проявляющуюся в той существенной связи, которая имеет место между опытом и рассудительностью (*die Einsicht*).

Рассудительность есть нечто большее, чем понимание той или иной ситуации. Она всегда включает в себя возврат к чему-то, в чем мы ранее заблуждались. Рассудительность включает в себя момент самопознания и представляет собой необходимый компонент того, что мы назвали опытом в собственном смысле слова. Рассудительность также есть нечто такое, к чему мы приходим. Быть рассудительным, быть благоразумным — это также одно из определений самого человеческого бытия.

Если мы хотим сослаться на чье-либо свидетельство также и в связи с этим третьим моментом сущности опыта, то лучше всего сослаться на *Эсхила*. Он нашел или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию (*pathe*

matlios *). Эта формула означает не только, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований. Понятая таким образом, эта формула, должно быть, столь же стара, как сам человеческий опыт. Однако Эсхил имеет в виду нечто большее. Он говорит о том, почему это так. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь — он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание — то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии.

Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны: Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт достигает в нем своей высшей истины, высшей ценности. Если каждая фаза всего процесса получения опыта характеризовалась тем, что обретающий опыт обретал также и новую открытость для нового опыта, то в первую очередь это относится к идее совершенного опыта. Опыт не приходит здесь к концу и не переходит в более высокую форму знания (Гегель), но именно здесь опыт впервые полностью и подлинно наличествует. Всякий догматизм, вытекающий из человеческой одержимости желаниями и устремленностью к их осуществлению, наталкивается здесь на свою окончательную границу. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, — таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще. Однако то, что есть, — это в данном случае не то или это, но то, «что уже не подлежит отмене» (Ранке).

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (*einmal da ist*), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, — или в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Тем самым обоснование понятия опыта приходит к результату, весьма плодотворному для нашего вопроса о сущности действительно-исторического сознания. В нем, как в подлинной форме опыта, должна отражаться всеобщая структура опыта...

* — наука (некий опыт), которой дается через страдание.

ЯЗЫК КАК ГОРИЗОНТ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

...Современная наука с ее методами математического измерения должна была, как показывает пример Бэкона, отвоевывать пространство для своих собственных конструктивных планов как раз у порождаемых языком предубеждений и наивной телеологии языка.

С другой стороны, есть позитивная существенная связь между фактичностью языка и способностью человека к науке. Это особенно ясно видно на примере античной науки, чье происхождение из языкового опыта мира составляет ее специфическое отличие и ее специфическую слабость. Чтобы преодолеть ее слабость, ее наивный антропоцентризм, современной науке пришлось пожертвовать и ее отличиями, ее включенностью в естественное человеческое отношение к миру. Это может быть очень хорошо проиллюстрировано понятием *теориа*. То, что в современной науке называется теорией, не имеет, как кажется, уже почти ничего общего с той созерцательно-познавательной позицией, с которой греки воспринимали мировой порядок. Современная теория есть конструктивное средство, позволяющее нам обобщать опыт и создающее возможность овладения этим опытом. Как говорит сам язык, мы «строим» теории. Этим уже подразумевается, что одна теория отменяет другую и что каждая изначально претендует лишь на относительную значимость, именно: до тех пор, пока не будет найдено нечто лучшее. Античная «теория» не была в этом смысле средством; она сама была целью, высшей ступенью человеческого бытия.

Тем не менее существует тесная взаимосвязь между античной и современной наукой. И там и здесь теоретическая установка означает преодоление практически-прагматического интереса, рассматривающего все происходящее в свете собственных намерений и целей. Аристотель сообщает нам, что теоретическая жизненная позиция могла возникнуть лишь там, где уже имелось все необходимое для удовлетворения простых жизненных потребностей. Также и современная теоретическая наука обращается со своими вопросами к природе отнюдь не ради каких-то определенных практических целей. Хотя и верно, что уже способ постановки ее вопросов, ее исследований направлен на покорение сущего и постольку сам по себе должен быть назван практическим,— однако для создания отдельного ученого практического применения его познаний вторично в том смысле, что хотя оно и вытекает из этих познаний, однако лишь задним числом, так что тот, кто познает что-либо, не обязан знать, к чему может быть применено познанное им. Несмотря на это и при всех соответствиях, различие сказывается уже в значении слов «теория», «теоретическое». В современном словоупотреблении «теоретическое» оказывается почти привативным понятием. Нечто является лишь теоретическим, если оно не обладает обязательностью цели, определяющей

наши действия. И наоборот, сами разрабатываемые здесь теории определяются конструктивной идеей, то есть само теоретическое познание рассматривается с точки зрения сознательного овладения сущим: не как цель, но как средство. «Теория» в античном смысле есть нечто совершенно иное. Здесь не просто созерцается существующий порядок как таковой, но «теория» означает, сверх того, участие созерцателя в самом целостном порядке бытия.

Подлинным основанием этого различия между греческой «теорией» и современной наукой является, на мой взгляд, различное отношение к *языковому опыту мира*. Греческое знание, как мы подчеркивали выше, было до такой степени укоренено в этом опыте, до такой степени подвержено языковым соблазнам, что его борьба с $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\iota\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \upsilon\omicron\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ (властью слов) так и не привела к созданию идеала чистого языка знаков, полностью преодолевающего власть слов, как это произошло в случае современной науки с ее направленностью на овладение сущим. Как буквенная символика, используемая Аристотелем в логике, так и пропорционально-относительный способ описания двигательных процессов, к которому он прибегает в физике, есть, очевидным образом, нечто совсем иное, чем то применение, которое получила математика в XVII столетии.

Обращаясь к истокам науки у греков, это ни в коем случае нельзя упускать из виду. Прошли наконец те времена, когда можно было использовать современные научные методы как единый масштаб, позволяющий интерпретировать Платона с точки зрения Канта, идею с точки зрения закона природы (неокантианство) или рассматривать учение Демокрита как первую, хотя и неудавшуюся, попытку истинного «механического» познания природы. Уже принципиальное преодоление точки зрения рассудка у Гегеля с помощью идеи жизни показывает границы такого подхода. Хайдеггер же, как мне кажется, нашел в «Бытии и времени» такую точку зрения, которая позволяет мыслить как различие между греческой и современной наукой, так и то, что их связывает. Выдвинув понятие наличности (Vorhandenheit) как некоего недостаточного модуса бытия, познав в нем истинную подоплеку классической метафизики и ее завершения в идее субъективности Нового времени, он открыл действительную онтологическую связь между греческой «теорией» и современной наукой. В перспективе его временной интерпретации бытия классическая метафизика в целом оказывается онтологией наличного, а современная наука, сама о том не подозревая, — ее наследницей. Разумеется, в самой греческой «теории» присутствовали еще и другие моменты. «Теория» постигает не столько наличное, сколько само дело, еще обладавшее достоинством «вещи». Что опыт вещи имеет так же мало общего с простым установлением чистого наличествования, как и с опытом так называемых эмпирических наук, подчеркивал позднее и сам Хайдеггер. Достоинство вещи, как и фактичность языка, должно быть, таким образом,

освобождено от предубеждения против онтологии наличного, а следовательно, и от понятия объективности.

Мы исходим из того, что в языковом оформлении человеческого опыта мира происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку. Именно в этом — а не в методологическом идеале рациональной конструкции, господствующем в современной математической науке, — узнает себя осуществляемое в науках о духе понимание. Если выше мы использовали для характеристики способа осуществления действительно-исторического сознания понятие его языковой природы, то причина этого в том, что языковой характер имеет человеческий опыт мира вообще. Сколь мало «мир» *опредмечивается* в этом опыте, столь же мало история воздействий является *предметом* герменевтического сознания.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 409—421, 525—527

В. ГЕЙЗЕНБЕРГ

ВЫВОДЫ, КАСАЮЩИЕСЯ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В НАШЕ ВРЕМЯ

Поиски «единого», глубочайшего источника всякого понимания были, надо думать, общим началом как религии, так и науки. Но научный метод, выработавшийся в XVI и XVII веках, интерес к экспериментально проверяемым конкретным фактам надолго предопределили другой путь развития науки. Нет ничего удивительного в том, что такая установка могла привести к конфликту между наукой и религией, коль скоро научная закономерность в отдельных, быть может, особенно важных деталях противоречила религии, с ее общей картиной мира и ее манерой говорить о фактах. Этот конфликт, начавшийся в Новое время знаменитым процессом против Галилея, обсуждался достаточно часто, и мне не хотелось бы здесь касаться этой дискуссии. Пожалуй, можно было бы напомнить лишь о том, что и в Древней Греции Сократ был осужден на смерть потому, что его учение казалось противоречащим традиционной религии. Этот конфликт достиг высшей точки в XIX веке, когда некоторые философы пытались заменить традиционную христианскую религию научной философией, опиравшейся на материалистическую версию гегелевской диалектики. Можно было бы, наверное, сказать, что, сосредоточивая внимание на материалистической интерпретации «единого», ученые пытались вновь обрести утраченный путь от многообразия частных к «единому». Но и здесь было не так-то легко преодолеть раскол между «единым» и «многим». Далекое не случайно, что в некоторых странах, где диалектический материализм был объявлен в нашем

веке официальным вероучением, оказалось невозможным полностью избежать конфликта между наукой и одобренным учением. И здесь ведь какое-нибудь научное открытие, результат новых наблюдений могут вступить в кажущееся противоречие с официальным учением. Если верно, что гармония того или иного общества создается отношением к «единому» — как бы это «единое» ни понималось, — то легко понять, что кажущееся противоречие между отдельным научно удостоверенным результатом и принятым способом говорить о «едином» может стать серьезной проблемой. История недавних десятилетий знает много примеров политических затруднений, поводом к которым послужили такие ситуации. Отсюда можно извлечь тот урок, что дело не столько в борьбе двух противоречащих друг другу учений, например материализма и идеализма, сколько в споре между научным методом, а именно методом исследования единичности, с одной стороны, и общим отношением к «единому» — с другой. Большой успех научного метода проб и ошибок исключает в наше время любое определение истины, не выдерживающее строгих критериев этого метода. Вместе с тем общественными науками, похоже, доказано, что внутреннее равновесие общества, хотя бы до некоторой степени, покоится на общем отношении к «единому». Поэтому вряд ли можно предать забвению поиски «единого».

Если современная естественная наука способствует чем-то решению этой проблемы, то вовсе не тем, что она высказывается за или против одного из этих учений, например в пользу материализма и против христианской философии, как многие думали в XIX веке, или же, как я думаю теперь, в пользу платоновского идеализма и против материализма Демокрита. Напротив, при решении этих проблем прогресс современной науки полезен нам прежде всего тем, что мы начинаем понимать, сколь осторожно следует обращаться с языком, со значениями слов. Заключительную часть своей речи я поэтому посвятил бы некоторым замечаниям, касающимся проблемы языка в современной науке и в античной философии.

Если в этой связи обратиться к диалогам Платона, то мы увидим, что неизбежная ограниченность средств выражения уже в философии Сократа была центральной темой; можно даже сказать, что вся его жизнь была непрестанной борьбой с этой ограниченностью. Сократ никогда не уставал объяснять своим соотечественникам здесь, на улицах Афин, что они в точности не знают, что имеют в виду, используя те или иные слова. Рассказывают, что один из оппонентов Сократа, софист, которого раздражало постоянное возвращение Сократа к недостаткам языка, заметил критически: «Но это ведь скучно, Сократ, ты все время говоришь одно и то же об одном и том же». На что Сократ ответил: «А вы, софисты, при всей вашей мудрости, кажется, никогда не говорите одного и того же об одном и том же».

Сократ придавал столь большое значение проблеме языка потому, что он знал, с одной стороны, сколько недоразумений

может вызвать легкомысленное обращение с языком, насколько важно пользоваться точными выражениями и разъяснять понятия, прежде чем применять их, а с другой — отдавал себе отчет в том, что в последнем счете это, наверное, задача неразрешимая. Ситуация, с которой мы сталкиваемся в наших попытках «понять», может привести к мысли, что существующие у нас средства выражения вообще не допускают ясного и недвусмысленного описания положения вещей.

В современной науке отличие между требованием полной ясности и неизбежной недостаточностью существующих понятий особенно разительно. В атомной физике мы используем весьма развитый математический язык, удовлетворяющий всем требованиям ясности и точности. Вместе с тем мы знаем, что ни на одном обычном языке не можем однозначно описать атомные явления, например мы не можем однозначно говорить о поведении электрона в атоме. Было бы, однако, слишком преждевременным требовать, чтобы во избежание трудностей мы ограничились математическим языком. Это не выход, так как мы не знаем, насколько математический язык применим к явлениям. Наука тоже вынуждена в конце концов положиться на естественный язык, ибо это единственный язык, способный дать нам уверенность, что мы действительно постигаем явления.

Описанная ситуация проливает некий свет на вышеупомянутый конфликт между научным методом, с одной стороны, и отношением общества к «единому», к основополагающим принципам, кроющимся за феноменами, — с другой. Кажется очевидным, что это последнее отношение не может или не должно выражаться рафинированно точным языком, применимость которого к действительности может оказаться весьма ограниченной. Для этой цели подходит только естественный язык, который каждому понятен, а надежные научные результаты можно получить только с помощью однозначных определений; здесь мы не можем обойтись без точности и ясности абстрактного математического языка.

Эта необходимость все время переходить с одного языка на другой и обратно является, к несчастью, постоянным источником недоразумений, так как зачастую одни и те же слова применяются в обоих языках. Трудности этой избежать нельзя. Впрочем, было бы полезно постоянно помнить о том, что современная наука должна использовать оба языка, что одно и то же слово на обоих языках может иметь весьма различные значения, что по отношению к ним применяются разные критерии истинности и что поэтому не следует спешить с выводом о противоречиях.

Если подходить к «единому» в понятиях точного научного языка, то следует сосредоточить внимание на том, уже Платоном указанном, средоточии естественной науки, в котором обнаруживаются основополагающие математические симметрии. Если держаться образа мыслей, свойственного такому языку, приходится довольствоваться утверждением «Бог — математик», ибо мы намеренно обратили взор лишь к той области бытия, которую

можно понять в математическом смысле слова «понять», т. е. которую надо описывать рационально.

Сам Платон не довольствовался таким ограничением. После того как он с предельной ясностью указал возможности и границы точного языка, он перешел к языку поэтов, языку образов, связанному с совершенно иным видом понимания. Я не стану здесь выяснять, что, собственно, может значить этот вид понимания. Поэтические образы связаны, вероятно, с бессознательными формами мышления, которые психологи называют архетипами. Насыщенные сильным эмоциональным содержанием, они своеобразно отражают внутренние структуры мира. Но как бы ни объясняли мы эти иные формы понимания, язык образов и уподоблений, вероятно, единственный способ приблизиться к «единому» на общепонятных путях. Если гармония общества покоится на общепринятом истолковании «единого», того объединяющего принципа, который таится в многообразии явлений, то язык поэтов должен быть здесь важнее языка науки.

Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 119—122

Р. КАРНАП

ЗНАЧЕНИЕ ЗАКОНОВ: ОБЪЯСНЕНИЕ И ПРЕДСКАЗАНИЕ

Наблюдения, делаемые нами в повседневной жизни, так же как более систематические наблюдения в науке, обнаруживают в мире определенную повторяемость или регулярность. За днем всегда следует ночь; времена года повторяются в том же самом порядке; огонь всегда ощущается как горячий; предметы падают, когда мы их роняем, и т. д. Законы науки представляют не что иное, как утверждения, выражающие эти регулярности настолько точно, насколько это возможно.

Если некоторая регулярность наблюдается во все времена и во всех местах без исключения, тогда она выступает в форме универсального закона. Пример из повседневной жизни: «Всякий лед — холодный». Это суждение утверждает, что любой кусок льда — в любом месте во вселенной, в любое время, в прошлом, настоящем и будущем — является (был или будет) холодным. Не все законы науки являются универсальными. Вместо того чтобы утверждать, что регулярность встречается во *всех* случаях, некоторые законы утверждают, что она встречается только в определенном проценте случаев. Если этот процент указывается или если каким-либо иным образом делается количественное утверждение насчет отношения одного события к другому, то такое утверждение называют «статистическим законом». Например, «зрелые яблоки — обычно красные» или «приблизительно половина детей, рождающихся в каждом году, — мальчики». Оба типа законов — универ-

сальные и статистические — необходимы в науке. Универсальные законы логически проще, и поэтому сначала мы рассмотрим именно их. В первой части этого обсуждения под «законами» обычно будут пониматься универсальные законы.

Универсальные законы выражаются в логической форме...

Не все утверждения, высказываемые учеными, имеют... логическую форму. Ученый может сказать: «Вчера в Бразилии профессор Смит открыл новый вид бабочек». Это утверждение — не утверждение закона. Оно говорит о специфическом определенном времени и месте; оно устанавливает, что нечто случилось в такое-то время и в таком-то месте. Поскольку такие утверждения, как это, являются утверждениями об отдельных фактах, они называются «единичными» утверждениями. Конечно, все наше познание возникает из единичных утверждений — частных наблюдений отдельных индивидов. Один из больших и сложных вопросов философии науки — это вопрос о том, как мы в состоянии подняться от таких единичных утверждений к универсальным законам.

Когда утверждения делаются ученым на обычном, словесном языке, а не на более точном языке символической логики, мы должны быть крайне внимательными, чтобы не смешать единичные утверждения с универсальными. Если зоолог пишет в учебнике: «Слон — отличный пловец», то он имеет в виду не определенного слона, которого он наблюдал в зоологическом саду и который является отличным пловцом. Когда ученый говорит об «(определенном) слоне», то он использует определенный артикль «the» в аристотелевском смысле; этот артикль относится к целому классу слонов. Все европейские языки унаследовали от греческого (а возможно, и от других языков) эту манеру говорить о единичном, когда в действительности имеется в виду класс или тип. Когда греки говорили: «Человек есть разумное животное», то они имели в виду, конечно, всех людей, а не каких-либо особенных. Подобным же образом мы говорим «слон», когда имеем в виду всех слонов, или «туберкулез характеризуется следующими симптомами...», когда имеем в виду не отдельный случай туберкулеза, а все случаи.

Это — несчастье, что наш язык несет в себе эту двусмысленность, потому что она является источником многих недоразумений. Ученые часто обращаются с универсальными утверждениями — или, скорее, с тем, что выражают такие утверждения, — как с «фактами». Они забывают, что слово «факт» первоначально применялось (и мы будем применять его исключительно в этом смысле) к единичным, частным событиям. Если ученого спросят о законе теплового расширения, он может сказать: «О, тепловое расширение! Это один из известных, основных фактов физики». Подобным же образом он может говорить как о факте, что тепло вызывается электрическим током, что магнетизм порождается электричеством, и т. д. Все это иногда рассматривается в качестве «фактов» физики. Чтобы избежать недоразумений, мы предпочитаем

таем не называть такие утверждения «фактами». Факты являются единичными событиями. «Утром в лаборатории я пропустил электрический ток через проволочную катушку с железным сердечником внутри нее и обнаружил, что сердечник стал магнитным». Это, конечно, факт, если я не ошибаюсь каким-либо образом. Однако, если я спокоен, если не слишком темно в комнате и если никто не задумал сыграть со мной шутку, сделал что-то с прибором, тогда я могу установить в качестве фактического наблюдения, что этим утром имела место определенная последовательность событий.

Когда мы будем пользоваться словом «факт», мы будем понимать его в смысле единичного утверждения, чтобы ясно отличить его от утверждений универсальных. Универсальные же утверждения будут называться «законами» и в том случае, когда они столь элементарны, как закон теплового расширения, или даже еще более элементарны, как утверждение: «Все вороны — черные». Я не знаю, является ли это утверждение истинным, но, предполагая его истинным, мы будем называть такое утверждение законом зоологии. Зоологи могут говорить неформально о таких «фактах», как «ворона — черная» или «осьминог имеет восемь конечностей», но в нашей, более точной терминологии все подобные утверждения будут называться «законами».

Позже мы будем различать два вида законов — эмпирические и теоретические. Законы простого вида, о которых я только что упоминал, иногда называют «эмпирическими обобщениями», или «эмпирическими законами». Они являются простыми потому, что говорят о свойствах, таких, как черный цвет или магнитные свойства куска железа, которые можно наблюдать непосредственно. Например, закон теплового расширения представляет обобщение, основанное на многих непосредственных наблюдениях тел, которые расширяются при нагревании. В противоположность этому теоретические понятия или понятия о ненаблюдаемых объектах, таких, как элементарные частицы или электромагнитные поля, должны иметь отношение к теоретическим законам. Мы будем обсуждать все это позже. Я упоминаю об этом здесь потому, что иначе вы можете подумать, что примеры, которые я привожу, не охватывают тот вид законов, который вы, возможно, изучали в теоретической физике.

Резюмируя, можно сказать, что наука начинается с непосредственных наблюдений отдельных фактов. Ничто, кроме этого, не является наблюдаемым. Конечно, регулярность не наблюдается непосредственно. Она обнаруживается только тогда, когда многие наблюдения сравниваются друг с другом. Эти регулярности выражаются с помощью утверждений, называемых «законами».

Какая польза от таких законов? Какой цели они служат в науке и повседневной жизни? На это можно ответить двояко: законы используются для *объяснения* фактов, уже известных, и *предсказания* фактов, еще неизвестных.

Рассмотрим сначала, как законы науки используются для

объяснения. Никакое объяснение, то есть ничто заслуживающее почетного титула «объяснение», не может быть дано без обращения по крайней мере к одному закону. (В простых случаях существует только один закон, но в более сложных случаях может затрагиваться совокупность многих законов.) Важно подчеркнуть этот пункт, потому что философы часто утверждают, что они могут объяснить некоторые факты в истории, природе или человеческой жизни каким-то другим способом. Они обычно делают это путем установления некоторого типа факторов или сил, которые объявляются ответственными за появление события, которое должно быть объяснено.

В повседневной жизни это, конечно, знакомая форма объяснения. Пусть кто-то спрашивает: «Почему моих часов нет в комнате, хотя я их оставил на столе, прежде чем выйти из комнаты?» Вы отвечаете: «Я видел, что Джон вошел в комнату и взял часы». Таково ваше объяснение исчезновения часов. Возможно, оно не будет рассматриваться как достаточное объяснение. Почему Джон взял часы? Намеревался ли он похитить их или же только взял на время? Возможно, что он взял их по ошибке, приняв за собственные. На первый вопрос: «Что случилось с часами?» — отвечают утверждением факта: «Джон взял их». На второй вопрос: «Почему Джон взял их?» — можно ответить с помощью другого факта: «Он взял их на время». Таким образом, кажется, что мы не нуждаемся в законах вообще. Мы требуем объяснения одного факта и приводим второй факт. Требуя объяснения второго факта, мы приводим третий факт. Дальнейшие объяснения могут потребовать приведения других фактов. Почему же тогда необходимо обращаться к законам, чтобы дать адекватное объяснение факта?

Ответ на этот вопрос заключается в том, что объяснения с помощью фактов в действительности являются замаскированными объяснениями с помощью законов. Когда мы их проанализируем более внимательно, мы обнаружим, что они являются сокращенными, неполными утверждениями, молчаливо предполагающими некоторые законы, но законы эти настолько знакомы, что нет необходимости выражать их (явно). В примере с часами первый ответ: «Джон взял их» — не будет рассматриваться как удовлетворительное объяснение, если мы не будем предполагать существование универсального закона: всякий раз, когда кто-то берет часы со стола, они больше не находятся на нем. Второй ответ: «Джон взял их на время» — есть объяснение, потому что мы принимаем как сам собой разумеющийся общий закон: если кто-то берет на время часы, чтобы использовать их где-то, он забирает и уносит их.

Рассмотрим еще один пример. Мы спрашиваем маленького Томми, почему он кричит, и он объясняет это другим фактом: «Джимми ударил меня по носу». Почему мы рассматриваем этот ответ как достаточное объяснение? Потому что мы знаем: удар по носу вызывает боль и, когда ребята чувствуют боль, они кри-

чат. Существуют общие психологические законы. Они настолько хорошо известны, что предполагается, что даже маленький Томми их знает, когда он говорит нам, почему кричит. Если бы мы, скажем, имели дело с марсианским ребенком и очень мало знали о марсианских психологических законах, тогда простое утверждение факта не могло бы рассматриваться как адекватное объяснение поведения ребенка. Если бы факты не были связаны друг с другом по крайней мере посредством одного закона, установленного явно или молчаливо подразумеваемого, тогда они не обеспечивали бы объяснения...

В науке, как и в повседневной жизни, универсальный закон не всегда устанавливается явно. Если вы спросите физика: «Почему этот железный стержень минуту назад точно подходил к аппарату, а теперь не подходит?» — он может ответить так: «Пока вы выходили из комнаты, я нагрел его». Он предполагает, конечно, что вы знаете закон теплового расширения тел; иначе, чтобы быть понятым, он мог бы добавить: «И всякий раз, когда тело нагревается, оно расширяется». Общий закон существен для такого объяснения. Однако, если ученому известно, что вы знаете закон, тогда он может не чувствовать необходимости в том, чтобы формулировать закон. По этой причине объяснения — особенно в повседневной жизни, где законы здравого смысла принимаются как сами собой разумеющиеся, — часто кажутся совершенно отличными от той схемы, которую я дал.

Иногда для объяснений приходится применять законы, которые являются скорее статистическими, чем универсальными. В таких случаях мы должны ограничиваться статистическими объяснениями. Например, мы можем знать, что определенные виды грибов слегка ядовиты и вызывают некоторые болезненные симптомы в 90% случаев, когда их едят. Если врач обнаруживает эти симптомы при исследовании пациента, а пациент информирует его, что он вчера ел грибы подобного сорта, тогда врач будет рассматривать этот факт как объяснение симптомов, хотя рассматриваемый при объяснении закон является статистическим. И это действительно есть объяснение.

Даже тогда, когда статистический закон дает только крайне слабое объяснение, оно все же есть объяснение. Например, закон медицинской статистики может констатировать, что у 5% людей, которые ели определенную пищу, возникнут некоторые болезненные симптомы. Если врач ссылается на это в качестве объяснения состояния пациента, у которого обнаружатся такие симптомы, то пациент может остаться неудовлетворенным таким объяснением. «Почему, — скажет он, — я один из этих 5%?» В некоторых случаях врач окажется в состоянии дать дальнейшие объяснения. Он может проверить пациента на аллергию и обнаружить, что у него имеет место аллергия к данной пище. «Если бы я знал это, — скажет он пациенту, — я бы предостерег вас от такой пищи. Мы знаем, что когда люди, имеющие аллергию к данной пище, едят ее, то у 97% из них возникают симптомы, подобные

вашим». Это может удовлетворить пациента как более сильное объяснение. Являются ли они сильными или слабыми, но это — подлинные объяснения. При отсутствии известных нам универсальных законов часто единственно доступным типом являются статистические объяснения.

В только что приведенном примере статистические законы есть наилучшее, что может быть установлено, так как не существует достаточных медицинских знаний, гарантирующих установление универсального закона. Статистические законы в экономике и других областях общественных наук обязаны своим появлением подобному недостатку знания. Наше ограниченное знание психологических законов, основывающихся на физиологических законах, которые, в свою очередь, могут основываться на физических законах, приводит к необходимости формулировать законы общественных наук в статистических терминах. В квантовой теории мы встречаемся, однако, со статистическими законами, которые могут не быть результатом незнания. Они могут выражать основную структуру мира. Известный принцип неопределенности Гейзенберга представляет хорошо знакомый пример такого рода. Многие физики считают, что все законы физики в конечном счете основываются на фундаментальных законах, которые по своему характеру являются статистическими. Если бы дело обстояло так, то мы ограничивались бы объяснениями, основывающимися на статистических законах...

Законы логики и чистой математики благодаря самой их природе не могут быть использованы в качестве основы для научного объяснения, потому что они ничего не говорят нам о том, что отличало бы действительный мир от некоторого другого возможного мира.

Когда мы требуем объяснения факта, частного наблюдения в действительном мире, мы должны использовать *эмпирические* законы. Они не обладают достоверностью логических и математических законов, но они говорят нам нечто о структуре мира.

В девятнадцатом веке некоторые немецкие физики, такие, как Густав Кирхгофф и Эрнст Мах, говорили, что наука должна спрашивать не «почему?», а «как?». Они имели в виду, что наука не должна искать метафизических агентов, ответственных за некоторые события, а должна только описывать такие события в терминах законов. Такое запрещение спрашивать «почему?» должно быть понятно в его историческом плане. Его предпосылкой была немецкая философская атмосфера того времени, в которой доминировал идеализм в традиции Фихте, Шеллинга и Гегеля. Эти люди чувствовали, что описание того, как мир функционирует, было недостаточным. Они хотели более полного понимания, которое, как они верили, могло быть получено только посредством нахождения метафизических причин, стоящих за явлениями и недостижимых научным методом. Физики отвечали им следующим образом: «Не спрашивайте нас «почему?». Не существует никакого ответа, кроме того, который дают эмпирические законы».

Они возражали против вопросов «почему?», так как обычно эти вопросы были метафизическими.

Сейчас философская атмосфера изменилась. В Германии очень немного философов, продолжающих работать в идеалистической традиции, а в Англии и Соединенных Штатах Америки они практически исчезли. В результате мы больше не беспокоимся относительно вопросов «почему?». Мы не должны говорить «не спрашивайте нас «почему?», так как теперь, когда кто-то спрашивает «почему?», мы полагаем, что он понимает вопрос в научном, неметафизическом смысле. Он просто просит нас объяснить нечто в рамках эмпирических законов.

Когда я был молод и участвовал в Венском кружке⁴³, некоторые из моих ранних публикаций были написаны в качестве реакции на философский климат немецкого идеализма. Вследствие этого мои публикации, как и публикации других участников кружка, были полны утверждений запрещающего характера, подобных тем, которые я только что обсуждал. Эти запрещения должны быть поняты с учетом той исторической ситуации, в которой мы находились. Сейчас, особенно в Соединенных Штатах Америки, мы редко делаем такие запрещения. Оппоненты, с которыми мы встречаемся здесь, совершенно другого склада, и характер их возражений часто определяет способ, с помощью которого они выражают свои взгляды.

Когда мы говорим, что для объяснения данного факта необходимо использовать научный закон, мы желаем прежде всего исключить ту точку зрения, согласно которой метафизические агенты должны быть найдены раньше, чем сам факт может быть адекватно объяснен. В донаучные эпохи это был, конечно, обычный тип объяснения. В те времена мир представлялся населенным духами или демонами, которые непосредственно не наблюдались, но которые своими *действиями* вызывали дождь, наводнение, удар молнии. Что бы ни случилось, там было нечто — или, скорее, *некто*, — ответственное за событие. Психологически это понятно. Если человек делает мне что-то, что мне не нравится, для меня естественно сделать его ответственным за это, рассердиться на него и нанести ответный удар. Если туча поливает меня водой, я не могу повлиять на тучу, но могу найти выход моему гневу, если сделаю тучу или некоего невидимого демона, скрытого за нею, ответственным за дождь. Я могу выкрикивать проклятия демону, грозить ему кулаком. Мой гнев утихнет. Я почувствую себя лучше. Легко понять, какое психологическое удовлетворение находили люди в донаучных обществах, воображая некие силы позади явлений природы.

Со временем, как мы знаем, общества отказались от своей мифологии, но иногда ученые заменяют духов факторами, которые в действительности мало от них отличаются. Немецкий философ Ганс Дриш, который умер в 1941 году, написал много книг о философии науки. В начале своей деятельности он был выдающимся биологом, известным своими работами о некоторых

реакциях организмов, включая регенерацию морских ежей... Но Дриш интересовался также философскими вопросами, в частности теми, которые имеют отношение к основаниям биологии, поэтому, возможно, он и стал профессором философии. В области философии он также создал ряд блестящих работ, но в его философии был один аспект, который я и мои друзья по Венскому кружку не ценили столь высоко. Это был его способ *объяснения* таких биологических процессов, как регенерация и репродукция.

В то время, когда Дриш проводил свои биологические исследования, считалось, что многие характеристики живых тел не могут быть найдены нигде, кроме них (сегодня яснее видно, что существует непрерывная связь между органическим и неорганическим миром). Он хотел объяснить эти уникальные черты организмов, поэтому постулировал то, что называл «энтелехией». Этот термин был введен Аристотелем, который придавал ему другое значение, но нам нет необходимости обсуждать это значение здесь. Дриш, в сущности, утверждал: «Энтелехия есть некоторая специфическая сила, которая заставляет живые тела вести себя так, как они себя ведут. Но вы не должны думать о ней как о *физической* силе, такой, как гравитация или магнетизм. О, нет, ничего подобного».

Энтелехия организмов, утверждал Дриш, имеет различные виды, зависящие от стадии эволюции организмов. В простейших, одноклеточных организмах энтелехия сравнительно проста. По мере того, как мы поднимаемся по эволюционной лестнице от растений к низшим животным, от них — к высшим животным и, наконец, к человеку, энтелехия становится все более и более сложной. Это обнаруживается в значительной степени в том, как явления объединяются в высшие формы жизни. То, что мы называем «разумом» человеческого тела, в действительности есть не что иное, как часть энтелехии человека. Энтелехия представляет собой значительно большее, чем разум, или по крайней мере большее, чем сознательный разум, потому что она ответственна за все то, что каждая клетка делает в теле. Если я порежу палец, клетки пальца образуют новую ткань и доставят к месту пореза вещества, которые будут убивать приходящие бактерии. Эти явления сознательно не управляются разумом. Они встречаются и в пальце одномесячного ребенка, который никогда не слышал о законах физиологии. Все это, настаивал Дриш, обязано энтелехии организма, *одним* из проявлений которой является разум. Поэтому дополнительно к научному объяснению Дриш разработал теорию энтелехии, которую он предложил в качестве *философского* объяснения таких научно необъяснимых явлений, как регенерация частей морских ежей.

Является ли это объяснением? Я и мои друзья имели с Дришем несколько дискуссий об этом. ...Его теории энтелехии, как нам казалось, не хватало чего-то.

Этот недостаток заключался в непонимании того, что никакое научное объяснение не может быть дано без привлечения законов.

Мы говорили ему: «Ваша энтелехия — мы не знаем, что вы

понимаете под ней. Вы говорите, что она не является физической силой. Что же тогда она есть?»

«Хорошо, — мог он ответить (я, конечно, перефразирую его слова), — вы не должны так узко мыслить. Когда вы просите физика объяснить, почему этот гвоздь двигается вдруг к железному бруску, он скажет вам, что брусок намагничен и гвоздь притягивается силой магнетизма. Но никто даже не видел магнетизма. Вы видите только движение маленького гвоздя к железному бруску».

Мы соглашаемся: «Да, вы правы. Никто не видел магнетизма».

«Вот видите, — продолжает он, — физик вводит силы, которые никто не может наблюдать, — силы, подобные магнетизму и электричеству, чтобы объяснить некоторые явления. Я хочу того же самого. Физические силы неадекватно объясняют некоторые органические явления, поэтому я ввожу нечто подобное силам, но не физические силы, потому что они действуют иначе. Например, они пространственно не локализованы. Верно, что они действуют на физический организм, но их действие распространяется на весь организм, а не только на его отдельные части. Следовательно, вы не можете сказать, где они локализованы. Здесь не существует локализации. Хотя это и не физические силы, но я так же законно ввожу их, как физик вводит невидимую силу магнетизма».

Мы отвечали, что физик не объясняет движения гвоздя к бруску посредством простого введения слова «магнетизм». Конечно, если вы спросите его, почему гвоздь движется, то он может сначала ответить, что это явление обязано магнетизму. Но если вы будете настаивать на более полном объяснении, то он может сослаться на закон. Законы могут не выражаться в количественных терминах, подобно уравнениям Максвелла, которые описывают магнитные поля. Они могут быть простыми, качественными законами, в которых не встречаются никакие числа. Физик может сказать: «Все гвозди, содержащие железо, притягиваются концом бруска, который был намагничен». Он может продолжить объяснение состояния намагниченности, сославшись на другие неколичественные законы. Он может рассказать вам, что железная руда из города Магнесии (вы можете вспомнить, что слово «магнит» происходит от греческих слов, означающих буквально «камень из Магнесии», где впервые была обнаружена железная руда такого сорта) обладает этим свойством. Он может объяснить, что железные бруски становятся магнитными, если они каким-либо способом соприкасаются с естественной магнитной рудой. Он может привести вам другие законы относительно условий, при которых некоторые вещества становятся магнитными, и законы, относящиеся к явлениям, связанным с магнетизмом. Он может рассказать вам о том, что если вы намагнитите иглу и подвесите ее за середину так, чтобы она двигалась свободно, то один ее конец укажет север. Если вы имеете другую магнитную иглу, то вы можете свести вместе два северных полюса и заметить, что они не притягиваются, а отталкиваются друг от

друга. Физик может объяснить вам, что если вы нагреете магнитный железный брусок или ударите его, то он утратит свою магнитную силу. Все это — качественные законы, которые могут быть выражены в логической форме «если..., то». Пункт, который я хочу подчеркнуть, состоит в следующем: для научного объяснения недостаточно вводить просто новые факторы, давая им новые имена. Вы должны также ссылаться на законы.

Дриш не обращается к законам. Он не определяет, чем энтелехия дуба отличается от энтелехии козла или жирафа. Он не классифицирует свои энтелехии. Он просто классифицирует организмы и говорит, что каждый организм имеет свою собственную энтелехию...

Поскольку понятие энтелехии не дает нам нового закона, оно не объясняет больше, чем уже известные универсальные законы. По крайней мере, оно не помогает нам делать новые предсказания. По этим причинам мы не можем сказать, что оно увеличивает наши научные знания. Сначала может показаться, что понятие энтелехии что-то добавляет к нашему научному объяснению, но когда мы исследуем его глубже, мы увидим его пустоту. Она есть псевдообъяснение.

Могут возразить, что понятие энтелехии не является бесполезным, если оно обеспечивает биологу новую ориентацию, новый метод упорядочения биологических законов. Мы можем на это ответить, что оно действительно будет полезным, если с его помощью может быть сформулирован более общий закон, чем законы, сформулированные ранее. В физике, например, такую роль играет понятие энергии. Физики девятнадцатого столетия предполагали, что некоторые явления, такие, как кинетическая и потенциальная энергия в механике, теплота (это было до открытия, что теплота есть просто кинетическая энергия молекул), энергия магнитного поля и т. д., могут быть проявлением одного основного вида энергии. Это привело к экспериментам, показавшим, что механическая энергия может быть преобразована в теплоту, а теплота в механическую энергию, но при этом величина энергии остается постоянной. Таким образом, понятие энергии оказалось плодотворным понятием, потому что оно привело к более общему закону, такому, как закон сохранения энергии. В этом смысле понятие энтелехии Дриша было бесплодным. Оно не привело к открытию более общих биологических законов.

В дополнение к тому, что законы науки обеспечивают *объяснение* наблюдаемых фактов, они служат также *средством предсказания* новых фактов, которые еще не наблюдались...

В большинстве случаев неизвестные факты в действительности оказываются будущими событиями (например, астроном предсказывает время следующего солнечного затмения). Вот почему я использую термин «предсказание» для этого второго способа применения законов. Однако нет необходимости в том, чтобы предсказание понималось в буквальном смысле. Во многих случаях неизвестные факты являются одновременно и известными факта-

ми, как в примере с нагретым стержнем. Расширение стержня происходит одновременно с его нагреванием. Только мы наблюдаем это расширение после нагревания.

В других случаях неизвестные факты могут даже относиться к прошлому. На основе психологических законов и некоторых фактов, извлеченных из исторических документов, историк делает заключение о некоторых неизвестных фактах истории. Астроном может вывести заключение, что лунное затмение должно было произойти в определенное время в прошлом. Геолог на основании бороздчатости валунов может сделать заключение, что некогда в прошлом данная область была покрыта ледником. Я использую термин «предсказание» для всех этих примеров, потому что в каждом случае мы имеем ту же самую логическую схему и ту же ситуацию знания — известный факт и известный закон, из которых выводится неизвестный факт.

Во многих случаях соответствующие законы могут быть скорее статистическими, чем универсальными. Тогда предсказание будет только вероятным. Метеоролог, например, имеет дело одновременно с точными физическими законами и различными статистическими законами. Он не может сказать, что завтра будет дождь, он может только сказать, что дождь очень вероятен.

Эта неопределенность также характерна для предсказаний человеческого поведения. На основе знания некоторых психологических законов статистического характера и некоторых факторов о данном лице мы можем предсказать с различной степенью вероятности, как он поведет себя. Возможно, мы попросим психолога рассказать нам, какой эффект некоторое событие окажет на нашего ребенка. Он ответит: «Насколько я понимаю ситуацию, ваш ребенок, вероятно, будет реагировать таким-то путем. Конечно, законы психологии не очень точны. Это — молодая наука, и поэтому мы еще очень мало знаем о ее законах. Но на основе того, что я знаю, я рекомендую, чтобы вы планировали...» И, таким образом, он дает нам совет, основанный на наилучшем предсказании, которое он может сделать о будущем поведении нашего ребенка, руководствуясь вероятностными законами.

Когда закон является универсальным, тогда для заключений о неизвестных фактах используется элементарная дедуктивная логика. Если закон является статистическим, мы должны использовать другую логику — логику вероятности. Приведем простой пример: закон устанавливает, что 90% постоянных жителей определенной области имеют черные волосы. Я знаю, что индивид — постоянный житель области, но я не знаю цвета его волос. Я могу, однако, заключить на основе статистического закона, что вероятность того, что он имеет черные волосы, равна $\frac{9}{10}$.

Предсказание существенно, конечно, как в повседневной жизни, так и в науке. Даже большинство тривиальных действий, которые мы осуществляем в течение дня, основывается на предсказаниях. Вы поворачиваете дверную ручку. Вы делаете так потому, что прошлые факты вместе с универсальным законом заставляют вас

верить, что при поворачивании ручки дверь откроется. Вы можете не сознавать относящуюся сюда логическую схему (несомненно, вы думаете о других вещах), но все такие преднамеренные действия предполагают схему. На основе знания специфических фактов и познания определенных регулярностей, которые могут быть выражены как универсальные и статистические законы, обеспечивается база для предсказания неизвестных фактов. Предсказание входит в каждый акт человеческого поведения, который включает преднамеренный выбор. Без этого как наука, так и повседневная жизнь будут невозможными...

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ МЕТОД

Одна из наиболее важных отличительных черт современной науки в сравнении с наукой раннего периода состоит в подчеркивании того, что называют «экспериментальным методом». Как мы уже видели, все эмпирическое познание в конечном счете основывается на наблюдениях, но эти наблюдения могут быть получены двумя существенно отличными способами. В неэкспериментальных ситуациях мы играем пассивную роль. Мы просто смотрим на звезды или на некоторые цветы, замечаем сходства и различия и пытаемся обнаружить регулярности, которые могут быть выражены как законы. В экспериментальных исследованиях мы играем активную роль. Вместо того чтобы быть случайными зрителями, мы что-то *делаем* для получения лучших результатов, чем те, которые мы получаем путем простого наблюдения явлений природы. Вместо того чтобы ждать, когда природа обеспечит нам ситуацию для наблюдения, мы пытаемся создать такую ситуацию. Короче, мы делаем эксперименты.

Экспериментальный метод продемонстрировал свою громадную плодотворность. Огромный прогресс, достигнутый в физике в последние два столетия и особенно в последние несколько десятилетий, был бы невозможен без экспериментального метода. В таком случае можно спросить, почему экспериментальный метод не используется во всех областях науки?

В некоторых областях его не так легко использовать, как в физике. В астрономии, например, мы не можем сообщить планете толчок в некотором другом направлении и посмотреть, что с ней случится. Астрономические объекты вне пределов досягаемости. Мы можем только наблюдать и описывать их. Иногда астрономы могут в лаборатории создавать условия, подобные, скажем, условиям на поверхности Солнца или Луны, а затем наблюдать, что случится при этих условиях. Но в действительности это есть не астрономический, а физический эксперимент, который имеет лишь некоторое отношение к астрономическому познанию.

Совершенно другие причины препятствуют ученым в области общественных наук производить эксперименты с большими группами людей. Эти ученые производят эксперименты с группами, но обычно это малые группы людей. Если мы хотим узнать, как

реагируют люди, когда они не в состоянии получить воду, мы можем взять двух или трех человек, установить им диету без жидкости и наблюдать их реакцию. Но это не покажет нам, как будут реагировать большие общины, когда будет отключено водоснабжение. Было бы интересным экспериментом — отключить водоснабжение, например, Нью-Йорка. Станут ли люди неистовствовать или сделаются апатичными? Попытаются ли они организовать революцию против городского управления? Конечно, никакой ученый в области общественных наук не будет планировать постановку такого эксперимента, потому что он знает, что общество не позволит ему этого. Люди не разрешат ученым играть их насущными нуждами.

Даже тогда, когда по отношению к общине не проявляется никакой действительной жестокости, часто существует сильное общественное противодействие экспериментам с группами людей. Например, в Мексике имеются племена, которые исполняют ритуальные танцы, когда происходит затмение Солнца. Члены этих племен убеждены, что таким путем они могут задобрить бога, который вызывает эти затмения. Наконец свет солнца появляется снова. Предположим, что группа антропологов попытается убедить этих людей, что их ритуальные танцы не имеют никакого отношения к появлению солнца. В этих целях они предложат племени в качестве эксперимента не исполнять танцев во время очередного солнечного затмения и посмотреть, что из этого выйдет. Члены племени возмутятся этим. Для них это будет означать подвергнуть себя риску остаться навсегда в темноте. Они так сильно верят в свою версию, что не захотят подвергаться испытанию. Таким образом, вы видите, что существуют препятствия для экспериментов в общественных науках даже тогда, когда ученые убеждены, что никакой социальной тревоги эти эксперименты не вызовут, если будут осуществлены. В общественных науках ученые ограничиваются в общем тем, что они могут узнать из истории и из экспериментов с индивидами и малыми группами.

Экспериментальный метод особенно плодотворен в тех областях, где существуют количественные понятия, которые могут быть точно измерены. Как ученый планирует эксперимент? Трудно описать общую природу эксперимента, поскольку существует так много его разновидностей, что можно указать только немногие их общие черты.

Прежде всего мы пытаемся определить существенные факторы, относящиеся к явлению, которое хотим исследовать. Некоторые факторы — но не слишком многие — должны быть оставлены в стороне как несущественные. Например, в экспериментах в области механики, где встречаются колеса, рычаги и тому подобные, мы можем не рассматривать трение. Мы знаем, что трение существует, но полагаем, что его влияние слишком мало, чтобы оправдать усложненный эксперимент, который бы учитывал его. Подобным же образом в экспериментах с медленно движущимися телами мы можем игнорировать сопротивление воздуха. Если

мы имеем дело с очень высокими скоростями, такими, как сверхзвуковая скорость снаряда, то мы не можем больше игнорировать сопротивление воздуха. Короче, ученый не принимает во внимание только те факторы, влияние которых на его эксперимент, как он полагает, будет незначительным. Иногда, чтобы избежать слишком сложного эксперимента, он даже может игнорировать факторы, которые, как он полагает, могут иметь важный эффект...

В качестве простого примера рассмотрим следующий эксперимент с газом. Мы делаем грубое наблюдение, что температура, объем и давление газа часто изменяются одновременно. Мы хотим знать точно, как эти три величины соотносятся друг с другом. Четвертым существенным фактором будет состав газа, который мы используем. Мы можем произвести эксперимент с другим газом позднее и сначала решаем держать этот фактор постоянным, используя только чистый водород...

Прежде чем приступить к эксперименту, имеющему целью определить, как связаны три фактора — температура, объем и давление, — нам необходимо осуществить некоторые предварительные эксперименты, чтобы быть уверенными, что не существует никаких других существенных факторов. Мы можем подозревать, что некоторые факторы будут существенными, а некоторые — нет. Например, является ли существенной форма сосуда, содержащего газ? Мы знаем, что в некоторых экспериментах (например, при распределении электрического заряда и его поверхностного потенциала) форма предмета имеет важное значение. Здесь же нетрудно определить, что форма сосуда несущественна, важен только его объем.

Мы можем использовать наше знание природы, чтобы исключить многие другие факторы. Астролог может войти в лабораторию и спросить: «Вы проверили, как сегодня расположены планеты? Их положение может иметь некоторое влияние на ваш эксперимент». Мы рассматриваем это как несущественный фактор, ибо полагаем, что планеты находятся слишком далеко, чтобы оказать такое влияние.

Наше предположение о несущественности влияния планет является верным, но было бы ошибкой думать, что мы можем автоматически исключить различные факторы просто потому, что, как мы полагаем, они не оказывают никакого влияния на процесс. Не существует никакого способа убедиться в этом, пока не будут проведены экспериментальные испытания. Вообразите, что вы живете до изобретения радио. Кто-то ставит на ваш стол ящик и говорит вам о том, что если кто-либо поет в некотором месте на расстоянии тысячи миль отсюда, то вы услышите, как прибор в этом ящике исполняет точно ту же самую песню, в том же самом тоне и ритме. Поверите ли вы этому? Вероятно, вы ответите: «Невозможно. Не существует никаких электрических проводов, связанных с этим ящиком. Из моего опыта я знаю, что ничто происходящее за тысячу миль отсюда не может иметь какого-либо влияния на происходящее в этой комнате».

Это точно то же самое рассуждение, посредством которого мы пришли к выводу, что положение планет не может влиять на наш эксперимент с водородом! Очевидно, мы должны быть очень осторожными. Иногда существуют воздействия, о которых мы не можем знать, пока они не обнаружены. По этой причине самый первый шаг в нашем эксперименте, определяющий существенные факторы, иногда является трудным. Кроме того, этот шаг часто явно не указывается в отчетах об исследованиях. Ученый описывает только приборы, которые он использует, эксперимент, который осуществляет, и то, что он открывает в отношениях между некоторыми величинами. Он не добавляет к этому: «И кроме того, я обнаружил, что такие-то факторы не оказывают влияния на результат». В большинстве случаев, когда область, в которой происходят исследования, достаточно известна, ученый будет считать само собой разумеющимся, что другие факторы являются несущественными. Он может быть совершенно прав, но в новых областях следует быть крайне осторожным. Конечно, никто не будет считать, что на лабораторный эксперимент может повлиять то обстоятельство, смотрим ли мы на приборы с расстояния в десять дюймов или десять футов, или же находимся ли мы в добром или дурном расположении духа. Эти факторы, вероятно, несущественны, но абсолютно быть уверенными в этом мы не можем. Если кто-то подозревает, что эти факторы существенны, то должен быть проведен эксперимент, исключаяющий их.

Практические соображения будут удерживать нас, конечно, от испытания каждого фактора, который может быть существенным. Могут быть испытаны тысячи маловероятных возможностей, но просто не будет времени, чтобы исследовать их все. Мы должны руководствоваться здравым смыслом и уточнять свои предположения, только если случится нечто неожиданное, заставляющее нас рассматривать в качестве существенного фактор, который мы прежде игнорировали. Будет ли цвет листьев на деревьях вне лаборатории влиять на длину волны света, который мы используем в эксперименте? Будут ли части прибора функционировать иначе в зависимости от того, находится ли их законный владелец в Нью-Йорке или Чикаго, или же в зависимости от его отношения к эксперименту? Очевидно, что мы не имеем времени, чтобы испытать такие факторы. Мы предполагаем, что духовное состояние владельца оборудования не имеет никакого физического влияния на эксперимент, но члены некоторых племен могут думать иначе. Они могут верить в то, что боги будут помогать эксперименту, если владелец прибора хочет, чтобы эксперимент был осуществлен, и не будут, если собственник этого не хочет. Существующие верования могут, таким образом, влиять на то, что считать существенным. В большинстве случаев ученый, размышляя о проблеме, делает обычные догадки о том, какие факторы заслуживают рассмотрения, и, возможно, даже осуществит несколько предварительных экспериментов, чтобы исключить факторы, в которых он сомневается.

Предположим, что мы решили, что существенными факторами в нашем эксперименте с водородом являются температура, давление и объем. В нашем сосуде состав и общее количество газа остаются теми же самыми, потому что мы держим сосуд закрытым. Мы свободны, таким образом, в проверке отношения между тремя факторами. Если мы поддерживаем постоянную температуру, но увеличиваем давление, тогда мы обнаруживаем, что объем изменяется обратно пропорционально давлению, то есть если мы удвоим давление, то объем уменьшится на половину прежней величины. Если мы утроим давление, то объем уменьшится на одну треть. Этот известный эксперимент был осуществлен в семнадцатом столетии ирландским физиком Робертом Бойлем. Закон, который он открыл, известный как закон Бойля, утверждает, что если температура газа в замкнутом сосуде остается постоянной, то произведение объема на давление есть константа.

Затем мы сохраняем постоянным давление (помещая тот же самый груз на поршень), но изменяем температуру. Тогда мы обнаруживаем, что объем увеличивается, когда газ нагревается, и уменьшается, когда газ охлаждается. Путем измерения объема и температуры мы найдем, что объем пропорционален температуре. (Эту зависимость иногда называют законом Шарля в честь французского ученого Жака Шарля.) Мы должны позаботиться о том, чтобы не использовать при измерении ни шкалу Фаренгейта, ни Цельсия, а взять шкалу, в которой нуль является «абсолютным нулем» или равен -273° шкалы Цельсия. Это — «абсолютная шкала», или «шкала Кельвина», введенная лордом Кельвином, английским физиком девятнадцатого века. Теперь легко приступить к экспериментальной верификации общего закона, охватывающего все три фактора. Такой закон фактически предполагается двумя законами, которые мы уже получили, но общий закон имеет большее эмпирическое содержание, чем два закона, взятые вместе. Этот общий закон утверждает, что если количество газа в замкнутом сосуде остается постоянным, то произведение давления на объем равно произведению температуры на R ($P \cdot V = T \cdot R$). В этом уравнении R представляет константу, которая меняется в зависимости от количества взятого газа. Таким образом, этот общий закон выражает отношение между всеми тремя величинами и является более эффективным для предсказаний, чем два других объединенных закона. Если мы знаем значения любых двух из трех переменных величин, тогда мы можем легко предсказать третью.

Этот пример простого эксперимента показывает, как можно сохранить некоторые факторы постоянными, чтобы исследовать зависимости, существующие между другими факторами. Он также показывает — и это очень важно — плодотворность количественных понятий. Законы, определяемые с помощью этого эксперимента, предполагают умение измерять различные величины. Если бы это было не так, тогда пришлось бы сформулировать законы качественным образом. Такие законы будут значительно слабее

и менее полезны для предсказаний. Без численных значений для давления, объема и температуры самое большое, что можно сказать об одной из величин,— это то, что она остается той же самой, или увеличивается, или уменьшается. Так, мы могли бы сформулировать закон Бойля следующим образом: если температура газа в замкнутом сосуде остается той же самой, а давление увеличивается, тогда объем будет уменьшаться. Когда давление уменьшается, объем увеличивается. Это, конечно, закон. Некоторым образом он даже похож на закон Бойля, но он, однако, значительно слабее его, потому что не дает нам возможности предсказать значение величины. Мы можем предсказать только то, что величина будет возрастать, уменьшаться или останется постоянной...

Мы видим, следовательно, как мало можно было бы сделать предсказаний и какими грубыми были бы объяснения, если бы наука ограничивалась качественными законами. Количественные законы в огромной степени превосходят их. Для таких законов мы должны, разумеется, иметь количественные понятия...

ТЕОРИИ И НАБЛЮДАЕМЫЕ (ВЕЛИЧИНЫ)

Одним из наиболее важных различий между двумя типами законов в науке является различие между тем, что может быть названо (не существует никакой общепринятой терминологии для них) эмпирическими законами и теоретическими законами. Эмпирические законы представляют собой законы, которые могут быть подтверждены непосредственно эмпирическими наблюдениями. Термин «наблюдаемое» часто употребляется для любых явлений, которые могут восприниматься непосредственно, поэтому мы можем сказать, что эмпирические законы являются законами о наблюдаемых.

Здесь следует сделать предостережение. Философы и естествоиспытатели совершенно различным образом употребляют термины «наблюдаемое» и «ненаблюдаемое». Для философа «наблюдаемое» имеет очень узкое значение. Оно применяется к таким свойствам, как «синий», «твердый», «горячий». Такие свойства непосредственно воспринимаются чувствами. Для физика «наблюдаемое» имеет более широкое значение. Оно относится ко всем количественным величинам, которые могут быть измерены сравнительно простым, непосредственным путем. Философ не будет, вероятно, рассматривать температуру в 80° или вес в $93\frac{1}{2}$ фунта как наблюдаемые величины, поскольку невозможно непосредственное восприятие таких величин с помощью органов чувств. Для физика обе величины — наблюдаемые, потому что они могут быть измерены крайне простым путем. Тело может быть взвешено на весах. Температура измеряется термометром. Однако физик не скажет, что масса молекулы, не говоря уже о массе электрона, есть что-то наблюдаемое, потому что здесь процедура измерения является гораздо более сложной и косвенной. Но величи-

ны, которые могут быть найдены с помощью относительно простых процедур — длина с помощью линейки, время — часов, частота световых волн — спектроскопа, — называются наблюдаемыми.

Философ может возразить, что сила электрического тока фактически не наблюдается: наблюдается только положение стрелки прибора. Амперметр включают в цепь и замечают, что его стрелка показывает отметку 5,3. Разумеется, сама сила тока при этом не наблюдается. Она *выводится* на основе того, что наблюдалось.

Физик ответит, что все это довольно справедливо, но вывод здесь был не очень сложным. Сама процедура измерения настолько проста, так хорошо установлена, что не может быть сомнения в том, что амперметр обеспечит точное измерение силы тока. Следовательно, эта величина войдет в число тех, которые называются наблюдаемыми.

Здесь не может быть вопроса о том, какое употребление термина «наблюдаемое» является правильным или законным. Существует континуум, который начинается с непосредственных чувственных наблюдений и затем переходит к значительно более сложным, косвенным методам наблюдений. Очевидно, что в этом континууме нельзя провести никакой резкой разграничительной линии; все дело только в степени. Философ уверен в том, что он непосредственно воспринимает голос своей жены, находящейся в соседней комнате. Но допустим, что он слушает ее по телефону. Воспринимает ли он ее голос непосредственно? Физик, конечно, будет говорить, что, когда он рассматривает что-либо через обычный микроскоп, он воспринимает это непосредственно. Относится ли это также к тому случаю, когда он рассматривает предмет через электронный микроскоп? Наблюдает ли он путь частицы, когда рассматривает треки ее в пузырьковой камере? В общем, физик говорит о наблюдаемых в очень широком смысле в сравнении с узким смыслом, который имеет в виду философ, но в обоих случаях линия, отделяющая наблюдаемое от ненаблюдаемого, в значительной мере произвольна. Это следует иметь в виду всякий раз, когда эти термины встречаются в книгах, написанных философом или естествоиспытателем. Отдельные авторы будут проводить эту границу там, где это наиболее удобно в зависимости от своей точки зрения, и не существует никаких оснований, почему они не должны иметь такой привилегии.

Эмпирические законы, в моей терминологии, представляют собой законы, которые содержат либо непосредственно наблюдаемые термины, либо измеряемые сравнительно простой техникой. Иногда такие законы называют эмпирическими обобщениями, когда вспоминают, что они получаются путем обобщения результатов, обнаруживаемых посредством наблюдений и измерений. Сюда относятся не только простые качественные законы (такие, как «все вороны — черные»), но также количественные законы, возникающие из простых измерений. Законы, связывающие давление, объем и температуру газов, принадлежат к этому

типу. Закон Ома, связывающий разность электрических потенциалов, сопротивление и силу тока, является другим знакомым примером. Ученый делает повторные измерения, находит некоторые регулярности и выражает их в законе. Все эти законы являются эмпирическими законами. Как указывалось в ранних главах, они используются для объяснения наблюдаемых фактов и предсказания будущих наблюдаемых событий.

Не имеется никакого общепринятого термина для второго вида законов, которые я называю *теоретическими законами*. Иногда их называют абстрактными или гипотетическими законами. Термин «гипотетический», вероятно, не подходит сюда, поскольку он предполагает, что различие между двумя типами законов основывается на степени, с которой эти законы могут быть подтверждены. Но эмпирические законы, когда они являются рабочими гипотезами, подтверждаемыми только в незначительной степени, все же будут оставаться эмпирическими законами, хотя и можно будет сказать, что они имеют скорее гипотетический характер. Теоретические законы отличаются от эмпирических не тем, что недостаточно хорошо установлены, а тем, что содержат термины другого рода. Термины теоретических законов не относятся к наблюдаемым величинам даже тогда, когда принимается предложенное физиком широкое значение для того, что может быть наблюдаемо. Они являются законами о таких объектах, как молекулы, атомы, электроны, протоны, электромагнитные поля и другие, которые не могут быть измерены простым, непосредственным способом.

Если существует статическое поле обширных размеров, которое не изменяется от точки к точке, физик назовет его наблюдаемым, потому что оно может быть измерено простым прибором. Но если поле изменяется от точки к точке на очень малых расстояниях или же очень быстро во времени, может быть миллиарды раз в секунду, тогда оно не может быть непосредственно измерено с помощью простой техники. Физик не назовет такое поле наблюдаемым. Иногда физик будет отличать наблюдаемое от ненаблюдаемого именно таким образом. Если величина остается той же самой в пределах достаточно большого расстояния или довольно большого интервала времени, так что для непосредственного измерения величины может быть применен прибор, тогда она называется *макрособытием*. Если величина изменяется в границах таких крайне малых интервалов пространства и времени, что она не может быть непосредственно измерена прибором, тогда она будет называться *микрособытием*. (Прежние авторы употребляли термины «микроскопический» и «макроскопический», но сейчас многие авторы сокращают эти термины до «микро» и «макро».)

Микропроцесс представляет собой просто процесс, охватывающий крайне малые интервалы пространства и времени. Например, таким процессом является колебание электромагнитных волн видимого света. Никаким инструментом нельзя непосредственно измерить, как изменяется его интенсивность. Иногда про-

водится параллель между макро- и микропонятиями и наблюдаемыми и ненаблюдаемыми величинами. Хотя в точности это не то же самое, но приблизительно они совпадают. Теоретические законы относятся к ненаблюдаемым величинам, которые очень часто характеризуют микропроцессы. Если это имеет место, то законы иногда называют микрозаконами. Я употребляю термин «теоретический закон» в более широком смысле, чем упомянутый, чтобы охватить все те законы, которые содержат ненаблюдаемые величины независимо от того, являются ли они микро- или макропонятиями.

Верно, что понятия «наблюдаемое» и «ненаблюдаемое», как отмечалось раньше, нельзя точно ограничить, поскольку они расположены на континууме. Однако на практике это различие обычно достаточно четко выражено, поэтому, вероятно, не вызовет спора. Все физики согласятся, что законы, связывающие давление, объем и температуру газа, являются эмпирическими законами. Здесь количество газа будет достаточно велико, чтобы величины, которые должны быть измерены, оставались постоянными в пределах достаточно большого объема пространства и периода времени. Это позволяет произвести простые измерения, которые впоследствии можно обобщить в законы. Все физики будут согласны в том, что законы о поведении отдельных молекул являются теоретическими. Такие законы относятся к микропроцессам, обобщения о которых не могут основываться на простых, непосредственных измерениях.

Теоретические законы являются, конечно, более общими, чем эмпирические. Важно понять, однако, что к теоретическим законам нельзя прийти, если просто взять эмпирические законы, а затем обобщить их на несколько ступеней дальше. Как физик приходит к эмпирическому закону? Он наблюдает некоторые события в природе, подмечает определенную регулярность в их протекании, описывает эту регулярность с помощью индуктивного обобщения. Можно предположить, что он сможет теперь собрать эмпирические законы в одну группу, заметить некоторого рода схему, сделать более широкое индуктивное обобщение и прийти к теоретическому закону. Но это происходит не так.

Чтобы разъяснить это, предположим, наблюдают, что железный брусок расширяется, когда он нагревается. После того как эксперимент повторяется многократно и всегда с тем же самым результатом, эта регулярность обобщается с помощью утверждения, что этот брусок расширяется, когда он нагревается. На основе этого устанавливается эмпирический закон, хотя он имеет узкую область применения и относится только к одному определенному бруску железа. Затем проводятся испытания с другими железными предметами, и впоследствии обнаруживается, что каждый раз, когда железный предмет нагревается, он расширяется. Это позволяет сформулировать более общий закон, а именно: все железные тела расширяются, когда они нагреваются. Подобным же образом устанавливаются еще более общие законы:

«Все металлы...», затем: «Все твердые тела...». Все они являются простыми обобщениями, каждый последующий имеет несколько более общий характер, чем предыдущий, но все представляют эмпирические законы. Почему? Потому что в каждом случае объекты, с которыми имеют дело, являются наблюдаемыми (железо, медь, металл, твердые тела). В каждом случае увеличение температуры и длины измеряется непосредственно, простой процедурой.

В противоположность этому теоретический закон, относящийся к такому процессу, будет касаться поведения молекул в железном бруске. Каким образом движение молекул связывается с расширением бруска, когда он нагревается? Вы видите сразу же, что мы говорим теперь о ненаблюдаемом. Мы должны ввести теорию — атомную теорию материи — и тотчас же перейти к атомным законам, содержащим понятия, радикально отличающиеся от тех, с которыми мы имели дело раньше. Верно, что эти теоретические понятия отличаются от понятий длины и температуры только по степени, с которой они прямо или косвенно наблюдаются, но различие это настолько значительно, что у нас не возникает сомнения в коренном отличии характера теоретических законов, которые должны быть сформулированы.

Теоретические законы относятся к эмпирическим законам в какой-то мере аналогично тому, как эмпирические законы относятся к отдельным фактам. Эмпирический закон помогает объяснить факт, который уже наблюдался, и предсказать факт, который еще не наблюдался. Подобным же образом теоретический закон помогает объяснить уже сформулированные эмпирические законы и позволяет вывести новые эмпирические законы. Так же как отдельные, единичные факты должны занять свое место в упорядоченной схеме, когда они обобщаются в эмпирический закон, так и единичные и обособленные эмпирические законы приспособляются к упорядоченной схеме теоретического закона. Это выдвигает одну из основных проблем методологии науки. Как может быть получено то знание, которое служит для обоснования теоретического закона? Эмпирический закон может быть обоснован посредством наблюдения отдельных фактов. Но для обоснования теоретического закона соответствующие наблюдения не могут быть сделаны, потому что объекты, относящиеся к таким законам, являются ненаблюдаемыми...

Как могут быть открыты теоретические законы? Мы можем сказать: «Будем собирать все больше и больше данных, затем обобщим их за пределы эмпирических законов, пока не придем к теоретическим законам». Однако никакой теоретический закон не был когда-либо основан таким образом. Мы наблюдаем камни, и деревья, и цветы, замечаем различные регулярности и описываем их с помощью эмпирических законов. Но независимо от того, как долго и тщательно мы наблюдаем такие вещи, мы никогда не достигнем пункта, когда мы сможем наблюдать молекулу. Термин «молекула» никогда не возникнет как результат на-

блюдений. По этой причине никакое количество обобщений из наблюдений не может дать теории молекулярных процессов. Такая теория должна возникнуть иным путем. Она выдвигается не в качестве обобщения фактов, а как гипотеза. Затем эта гипотеза проверяется методами, в определенной мере аналогичными методам проверки эмпирических законов. Из гипотезы выводятся некоторые эмпирические законы, и эти законы, в свою очередь, проверяются путем наблюдения фактов. Возможно, что эмпирические законы выводятся из теории, уже известной и хорошо подтвержденной (такие законы могут даже побудить сформулировать теоретические законы). Независимо от того, являются ли выводные эмпирические законы известными и подтвержденными или же новыми законами, подтвержденными новыми наблюдениями, подтверждение таких выводных законов обеспечивает косвенное подтверждение теоретическому закону.

Здесь должно быть разъяснено следующее. Ученый не начинает с одного эмпирического закона, скажем с закона Бойля для газов, и затем ищет теорию о молекулах, из которой этот закон может быть выведен. Он пытается сформулировать значительно более общую теорию, из которой можно будет вывести множество разнообразных эмпирических законов. Чем больше будет таких законов, чем более разнообразными и неочевидно связанными друг с другом они будут, тем эффективнее теория, которая будет объяснять их. Некоторые из этих выводных законов могли быть известными раньше, но теория может также сделать возможным выведение новых эмпирических законов, которые могут быть подтверждены с помощью новых проверок. Если это имеет место, тогда можно будет сказать, что теория обеспечивает возможность предсказания новых эмпирических законов. Предсказание понимается в гипотетическом смысле. Если теория действительна, тогда будут действительными также определенные эмпирические законы. Предсказанный эмпирический закон говорит об отношениях между наблюдаемыми величинами, так что возникает новая возможность производить эксперименты и убедиться, что эмпирический закон соблюдается. Если эмпирический закон подтверждается, то он обеспечивает косвенное подтверждение закона, эмпирического или теоретического, является, конечно, только частным, но никогда не полным и абсолютным. Но в случае эмпирических законов такое подтверждение является более непосредственным. Подтверждение теоретического закона происходит косвенным образом, потому что оно имеет место только через подтверждение эмпирических законов, выведенных из теории.

Самое важное значение новой теории состоит в ее возможности предсказывать новые эмпирические законы. Верно также, что теория имеет значение и для объяснения известных эмпирических законов, но это представляет меньшую ценность. Если ученый выдвигает новую теоретическую систему, из которой не могут быть выведены новые законы, тогда она логически эквивалентна совокупности всех известных эмпирических законов. Теория

может иметь известную элегантность и в известной степени упростить совокупность всех известных законов, хотя, вероятно, это не будет существенным упрощением. С другой стороны, каждая новая теория в физике, приводящая к значительному скачку вперед, будет теорией, из которой могут быть выведены новые эмпирические законы. Если бы Эйнштейн сделал не больше, чем выдвинул свою теорию относительности как изящную новую теорию в физике, которая охватила бы некоторые известные законы (возможно, также и упростила бы их до некоторой степени), тогда его теория не имела бы такого революционного воздействия.

Все было, конечно, совершенно иначе. Теория относительности привела к новым эмпирическим законам, которые впервые объяснили такие явления, как движение перигелия Меркурия и отклонение светового луча вблизи Солнца. Эти предсказания показали, что теория относительности представляет собой нечто большее, чем только новый способ выражения старых законов. Действительно, эта теория обладает огромной предсказательной силой. Следствия, которые могут быть выведены из теории Эйнштейна, еще далеко не исчерпаны. Существуют такие ее следствия, которые не могут быть выведены из прежних теорий. Обычно теория такой силы обладает изяществом и объединяющим воздействием на известные законы. Она проще, чем вся полная совокупность известных законов. Но громадное значение теории состоит в ее силе предлагать новые законы, которые можно будет подтвердить эмпирическими средствами.

Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971. С. 39—58, 84—93, 301—309

3. ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ И ЕЕ РЕШЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ

АРИСТОТЕЛЬ

Близко к изложенным здесь взглядам и сказанное Протагором, а именно: он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противоположащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим — противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера. Это затруднение можно было бы устранить, если рассмотреть, откуда такой взгляд берет свое начало. Некоторые стали придерживаться его, исходя, по-видимому, из мнения тех, кто размышлял о природе, другие — исходя из того, что не все судят об одном и том же одинаково, а одним вот это кажется сладким, а другим — наоборот.

Что ничто не возникает из не-сущего, а все из сущего — это общее мнение почти всех рассуждающих о природе⁴⁴. А так как предмет не *становится* белым, если он уже *есть* совершенно белый и ни в какой мере не *есть* не-белый, то белое, можно подумать, возникает из не-белого⁴⁵; поэтому оно, по их мнению, возникало бы из не-сущего, если бы не-белое не было тем же самым, что и белое. Однако это затруднение устранить нетрудно: ведь в сочинениях о природе сказано, в каком смысле то, что возникает, возникает из не-сущего, и в каком — из сущего*.

С другой стороны, придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей нелепо: ведь ясно, что одни из них должны быть ошибочными. А это явствует из того, что основывается на чувственном восприятии: ведь никогда одно и то же не кажется одним — сладким, другим — наоборот, если у одних из них не разрушен или не поврежден орган чувства, т. е. способность различения вкусовых ощущений. А если это так, то одних надо считать мерилом, других — нет. И то же

* Например, в «Физике» Аристотель излагает собственное решение этих трудностей, исходя из понятий материи, формы и лишности. *Ред.*

самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде. В самом деле, отстаивать мнение, [что противоположащие друг другу высказывания одинаково верны], — это все равно что утверждать, будто предмет, который кажется двойным тому, кто нажимает снизу пальцем на глаз и тем самым заставляет этот предмет казаться двойным вместо одного, не один, а два, потому что он кажется двойным, и затем снова один, так как для тех, кто не трогает глаз, одно и кажется одним.

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

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

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

Далее, если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных? Ведь и больным, поскольку они находятся не в таком же состоянии, в каком они находились тогда, когда были здоровы, не одинаковыми кажутся предметы чувственного восприятия, причем сами чувственно воспринимаемые вещи из-за этой причины не причастны каким-либо изменениям, но ощущения они вызывают у больных другие, а не те же. Так вот, таким же образом, пожалуй, должно обстоять

дело и тогда, когда происходит указанное изменение *. Если же мы не меняемся, а продолжаем оставаться теми же, то значит, есть нечто неизменное.

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

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

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

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

*Аристотель. Метафизика // Сочинения.
В 4 т. М., 1975. Т. I. С. 281—284*

* Коль скоро люди изменяются, то именно их изменениями, а не изменениями в чувственно воспринимаемых предметах определяются изменения в их представлениях. *Ред.*

** Когда оппонент оспаривает каждый выдвигаемый тезис, не противопоставляя ему никакого определенного положения. *Ред.*

АВГУСТИН

Полагаю, что оную истину знает один только бог и, может быть, узнает душа человека, когда оставит это тело, т. е. эту мрачную темницу (Против академиков I, 3).

Мне кажется, что в пользу своего мнения я имею уже многое, в чем и стараюсь найти для себя опору против учения академиков, хотя между ними и мною пока нет другой разности, кроме следующей. Им показалось вероятным, что истину найти нельзя, а мне кажется вероятным, что найти можно (Против академиков II, 9).

Академики называют вероятным или истиноподобным то, что может вызывать нас на деятельность без доверия (*sine assensiope*). Говорю «без доверия» в том смысле, что то, что мы делаем, мы за истину не считаем, однако делаем. Например, если бы нас кто-нибудь спросил, взойдет ли после вчерашней светлой и безоблачной ночи ясное солнце, я думаю, что мы ответили бы, что не знаем, но кажется-де так (Против академиков II, 11).

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т. е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею (Против академиков III, 9).

Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий... Неужели ты мог что-нибудь узнать из диалектики? Гораздо более, чем из какой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертною. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, кажется мне, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее за истинное и, в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе... Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто это делает, то буде делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом — оставляем (Против академиков III, 13).

Августин. Против академиков // Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. I. С. 522–523

П. АБЕЛЯР

Христианин. После обращения в нашу веру многих философов ни тебе, ни потомкам нельзя сомневаться в ней, и, по-видимому, нет нужды в столь горячем споре, так как в мирских науках вы во всем доверяете авторитету этих философов; но все же пример их не побуждает вас к вере, хотя вы и говорите [вместе] с пророком: «Мы не лучше, чем отцы наши».

Философ. Мы не настолько полагаемся на их авторитет, чтобы не обсуждать при помощи разума их высказывания, прежде нежели согласиться с ними. Иначе мы перестали бы философствовать, а именно, если бы, отбросив исследование разумных доводов, мы более всего пользовались авторитетными высказываниями, которые являются простейшими, совершенно не касающимися сути дела и заключающимися больше в утверждениях, нежели в истине, мы могли бы поверить, что и сами наши предки не были склонены к исповеданию вашей веры при помощи доводов разума, а что они были побеждены силой, с чем согласуются и ваши предания. Ведь прежде чем были обращены к вере вашей, как вы говорите, посредством чудес императоры и знать, ваша чистота завоевала из числа мудрецов лишь немногих или совсем никого, хотя тогда народы легко могли быть вырваны из совершенно явных заблуждений идолопоклонства и приведены хотя бы к какому-нибудь культу единого бога.

Поэтому ваш Павел в своем послании к афинянам предусмотрительно говорит вначале так: «Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно склонны к предрассудкам» и т. д. Ведь уже тогда исчезло знание естественного закона и божественного культа, и множество заблуждающихся совершенно уничтожило и подавило малое число мудрецов. Говоря по совести и подтверждая немалую пользу христианской проповеди, мы не сомневаемся в том, что именно благодаря ей всего более тогда было уничтожено идолопоклонство.

Христианин. Прибавь к этому и то, что, как это ясно, и естественный закон, и совершенство нравственного учения, которым, как вы говорите, вы только одни и пользуетесь и которое, как вы верите, является достаточным для спасения, были пробуждены или, вернее, даны тем, кем, как истинной мудростью, то есть премудростью бога, были наставлены все те, коих должно назвать истинными философами.

Философ. О, если бы ты мог доказать, как ты говоришь, то, что вы являетесь логиками, вооруженными разумными словесными доводами от самой, как вы говорите, высшей мудрости, которую по-гречески вы называете логосом, а по-латински словом божьим! И не дерзайте предлагать мне, несчастному, известное спасительное приращение Григория, говорящего: «Та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства». Ибо ведь те у вас, которые не в состоянии обосновать воздвигаемую ими веру, для оправдания своего невежества тотчас же прибегают к этому изречению Григория.

А оно, соответственно их мнению, не означает ли того, что мы должны быть удовлетворены любыми высказываниями о вере, равно как здравыми, так и глупыми? Ведь если разум не допускается к обсуждению веры для того, чтобы она не утратила своего значения, а также к обсуждению того, во что надлежит верить, и если тотчас же должно соглашаться с тем, что провозглашается, то сколько бы заблуждений ни насаждала проповедь, ничего нельзя сделать, потому что нельзя ничего опровергнуть при помощи разума там, где не дозволено применять разум.

Утверждает идолопоклонник о камне или бревне или каком-либо творении: это — истинный бог, творец неба и земли. И какую бы явную глупость он ни высказал, кто в состоянии опровергнуть его, если разуму совсем не дозволено рассуждать о вере. Ведь уличающему его, — и скорее всего христианину, — он тотчас же противопоставит то, что сказано выше: «та вера не имеет цены...» и т. д. И тотчас же христианин смутится в самой своей защите и должен будет сказать, что вовсе не должно слушать доводов разума там, где он сам совершенно не разрешает их применять и совершенно не дозволяет себе открыто нападать на кого-либо в вопросах веры при помощи разума.

Христианин. Как говорит величайший из мудрецов, такими и оказываются в большинстве случаев доводы разума, то есть высказанными разумно и соответствующим образом, хотя на самом деле они вовсе не таковы.

Философ. Что же сказать о тех, кто считается авторитетами? Разве у них не встречается множества заблуждений? Ведь не существовало бы столько различных направлений веры, если бы все пользовались одними и теми же авторитетами. Но, смотря по тому, кто как рассуждает при помощи собственного разума, отдельные лица избирают авторитеты, за которыми следуют. Иначе мнения всех писаний должны были бы восприниматься одинаково, если бы только разум, который естественным образом выше их, не был бы в состоянии судить о них. Ибо и сами писавшие заслужили авторитет, то есть то, что заставляет им немедленно верить, только благодаря разуму, которым, по-видимому, полны их высказывания.

По их собственному суждению, разум настолько предпочитается авторитету, что, как упоминает ваш Антоний, поскольку потребность человеческого разума явилась изобретателем письменности, последняя менее всего нужна тому, у кого эта потребность совсем не развита. В любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить доказательства, проистекающие от чьего-либо суждения о вещи, т. е. от авторитета. Те, которые полагаются на свои собственные силы, презирают прибежище чужой помощи. Поэтому правильно философы признали, что подобные доказательства, когда к ним принужден прибегать скорее оратор, нежели философ, являются совершенно внешними, устраненными от существа вещи, лишенными всякой

силы, поскольку они заключаются скорее в мнении, нежели в истине, и не требуют никаких ухищрений ума для того, чтобы отыскать собственные доказательства, и что тот, кто приводит их, пользуется не своими словами, а чужими.

Поэтому и ваш Бозций, объединяя в своих «Топиках» изречения как Фемистия, так и Цицерона, говорит: «В суждении о вещи те доказательства, которые представляют как бы свидетельства, иной раз лишены искусства и не связаны совершенно с существом и, по-видимому, относятся не к сущности вещи, а к высказыванию». Опять он же говорит об этом, следуя Цицерону: «Для них остается то положение, которое они называют взятым извне. Оно описывается на суждение и авторитет и является лишь вероятным, не заключая ничего необходимого».

Абеляр П. Диалог между философом,
иудеем и христианином // Абеляр П.
История моих бедствий. М., 1959.
С. 100—103

Ф. БЭКОН

XXXIX

Есть четыре вида идолов⁴⁶, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид *идолами рода*, второй — *идолами пещеры*, третий — *идолами площади* и четвертый — *идолами театра*...

XLI

Идолы рода находят основание в самой природе человека...⁴⁷ ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

XLII

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека⁴⁸. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам... Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире.

XLIII

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

XLIV

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

XLIX

Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому⁴⁹. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум.

L

Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в осязаемых телах, остается скрытым и недоступным людям⁵⁰. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие превращения в частях твердых тел — то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле перемещение мельчайших частиц... Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи.

LII

Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Это и делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения⁵¹, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия...

LVI

Одни умы склонны к почитанию древности, другие увлечены любовью к новизне. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что справедливо установлено древними, и не пренебречь тем, что верно предложено новыми. Это наносит большой ущерб философии и наукам, ибо это скорее следствие увлечения древним и новым, а не суждения о них. Истину же надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен.

Поэтому нужно отказаться от этих устремлений и смотреть за тем, как бы они не подчинили себе ум...

LIX

Но тягостнее всех идола площади, которые проникают в разум вместе со словами и именами. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи в границах, наиболее очевидных для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти границы, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты ученых часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать для того, чтобы посредством определений привести их в порядок...

LX

Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни — имена несуществующих вещей (ведь подобно тому как бывают вещи, у которых нет имени, потому что их не замечают, так бывают и имена, за которыми нет вещей, ибо они выражают вымысел); другие — имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно от-

влеченные от вещей. Имена первого рода: «судьба», «перводвигатель», «круги планет», «элемент огня» и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. Этот род идолов отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род сложен и глубоко укоренился. Это тот, который происходит из плохих и неумелых абстракций. Для примера возьмем какое-либо слово — хотя бы «влажность» — и посмотрим, согласуются ли между собой различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что слово «влажность» есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения...

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

LXII

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

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

LXIII

Наиболее заметный пример первого рода являет Аристотель, который своей диалектикой испортил естественную философию, так как построил мир из категорий... Он всегда больше заботился о том, чтобы иметь на все ответ и словами высказать что-либо положительное, чем о внутренней истине вещей. Это обнаруживается наилучшим образом при сравнении его философии с другими философиями, которые славились у греков. Действительно, гомеомерии — у Анаксагора, атомы — у Левкиппа и Демокрита, земля и небо — у Парменида, раздор и дружба — у Эмпедокла, разрежение тел в безразличной природе огня и возвращение их к плотному состоянию — у Гераклита — все это имеет в себе что-либо от естественной философии, напоминает

о природе вещей, об опыте, о телах. В физике же Аристотеля нет ничего другого, кроме звучания диалектических слов. В своей метафизике он это вновь повторил под более торжественным названием, будто бы желая разбирать вещи, а не слова. Пусть не смутит кого-либо то, что в его книгах «О животных», «Проблемы» и в других его трактатах часто встречается обращение к опыту. Ибо его решение принято заранее, и он не обратился к опыту, как должно, для установления своих мнений и аксиом; но, напротив, произвольно установив свои утверждения, он притягивает к своим мнениям искаженный опыт, как пленника. Так что в этом отношении его следует обвинить больше, чем его новых последователей (род схоластических философов), которые вовсе отказывались от опыта.

LXIV

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

LXV

Извращение философии, вызываемое примесью суеверия или теологии, идет еще дальше и приносит величайшее зло философиям в целом и их частям. Ведь человеческий разум не менее подвержен впечатлениям от вымысла, чем впечатлениям от обычных понятий...

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

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.

Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения. В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18—20, 22—23, 24, 25—26, 27, 28—30, 33

Т. ГОББС

4. Лишь благодаря именам мы способны к знанию, к которому животные, лишенные преимущества использования имен, не способны. Да и человек, не знающий употребления имен, не способен к познанию. Ибо как животное, в силу того, что ему неизвестны имена, обозначающие порядок, — *один, два, три* и т. д., т. е. те имена, которые мы называем числами, не замечает, когда не хватает одного или двух из его многочисленных детенышей, так и человек, не повторяя устно или мысленно имен чисел, не знал бы, сколько монет или других вещей лежит перед ним.

5. Так как существует много представлений об одной и той же вещи и так как мы даем особое имя каждому представлению, то отсюда следует, что для одной и той же вещи мы имеем много имен, или атрибутов. Так, одного и того же человека мы называем *справедливый, храбрый* и т. п. соответственно различным добродетелям, присущим ему, или же даем ему имена *сильный, красивый* и т. п. соответственно различным качествам его тела. С другой стороны, так как мы имеем одинаковые представления о разных вещах, то многие вещи по необходимости должны иметь одно и то же название. Так, мы называем видимыми все вещи, которые видим, и называем движущимися все вещи, которые видим в движении. Те имена, которые даются нами многим предметам, мы называем *общими* им всем. Так, имя *человек* относится ко всякому отдельному представителю человеческого рода. Имя же, которое мы даем только одной вещи, мы называем индивидуальным, или *единичным*, как, например, Сократ и другие собственные имена, для обозначения которых мы иногда пользуемся методом косвенного описания. Так, имея в виду Гомера, мы говорим: человек, который написал «Илиаду».

6. То обстоятельство, что одно имя может быть общим многим вещам, привело к тому, что некоторые люди полагают, будто сами вещи универсальны. Эти люди серьезно уверяют, что сверж Петра, Ивана и всех остальных людей, которые существуют, существовали или будут существовать в мире, есть еще нечто другое, что мы называем *человек* или *человек вообще*. Ошибка этих людей состоит в том, что они принимают универсальные, или всеобщие, имена за вещи, которые этими именами обозначают. И в

самом деле, если кто-либо предлагает художнику нарисовать человека или человека вообще, то он имеет в виду лишь то, что художник волен выбрать того человека, которого он будет рисовать, причем, однако, художник вынужден будет рисовать одного из тех людей, которые существуют, существовали или будут существовать и из которых никто не является человеком вообще. Но если кто-нибудь требует от художника, чтобы тот нарисовал ему портрет короля или какого-нибудь другого определенного лица, то он не предоставляет художнику никакой возможности выбора, последний должен нарисовать именно то лицо, которое выбрал заказчик. Ясно поэтому, что универсальны только имена. Универсальные имена являются также неопределенными, так как мы сами не ограничиваем их и предоставляем тому, кто нас слушает, свободу применять их так или иначе. Единичное же имя ограничено в своем применении одной из многих обозначаемых им вещей. Такое ограничение имеет место, когда мы говорим *этот человек*, указывая на него пальцем, даем человеку собственное имя и в некоторых других подобных случаях.

7. Названия, которые являются всеобщими и применимыми ко многим вещам, не всегда присваиваются, как это следовало бы, всем соответствующим предметам на основании одинаковых признаков и в одинаковом смысле. Это обстоятельство является причиной того, что многие из таких имен не имеют постоянного значения и вызывают в нашем уме другие мысли, а не те, для обозначения которых они были предназначены. Эти имена мы называем *двусмысленными*. Так, слово *faith* значит то же самое, что слово *belief*, причем, однако, это слово обозначает иногда веру христианина, а иногда — верность данному слову или обещанию. Точно так же все метафоры являются по самой своей сути двусмысленными, да и вряд ли можно найти слово, которое не становилось бы двусмысленным благодаря разному сочетанию слов в речи, особенному произношению или жесту, которым сопровождается его произнесение.

Гоббс Т. Человеческая природа⁵² // Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 460—461

Р. ДЕКАРТ

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

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

§ 1. *Филалет.* Так как истинность или ложность свойственна только предложениям, то отсюда следует, что когда идеи называют истинными или ложными, то имеется некоторое молчаливое предложение или *утверждение* (§ 3), т. е. молчаливое — предположение об их соответствии некоторой вещи (§ 5), особенно тому, что другие обозначают этим словом (когда, например, они говорят о справедливости), а также тому, что существует реально (как, например, человек, но не центавр), а также сущности, от которой зависят свойства вещи. В этом смысле наши обычные идеи субстанций ложны, когда мы воображаем себе какие-нибудь субстанциальные формы. Впрочем, идеи, может быть, лучше было бы называть правильными или неправильными, чем истинными или ложными.

Геофил. Я считаю приемлемым такое понимание истинных или ложных идей, но так как эти различные значения не совпадают друг с другом и не могут быть подведены под одно понятие, то я предпочитаю называть *идеи истинными или ложными* по отношению к другому молчаливому *утверждению*, содержащемуся во всех идеях, а именно утверждению о возможности. Таким образом, возможные идеи *истинны*, а невозможные *ложны*...

§ 1. *Филалет...* *Познание* есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между *двумя нашими идеями* — безразлично, воображаем ли мы, догадываемся или верим. Мы сознаем, например, таким способом, что черное не есть белое и что углы треугольника и их равенство двум прямым углам связаны между собой необходимым образом.

Геофил. Познание можно понимать еще более широким образом, находя его также в идеях или терминах, прежде чем перейти к предложениям или истинам. И можно сказать, что человек, внимательно рассмотревший большее количество рисунков растений и животных, больше чертежей машин, больше описаний или изображений домов и крепостей, прочитавший больше интересных романов, услышавший больше любопытных рассказов, будет обладать большими познаниями, чем другой человек, хотя бы в том, что ему нарисовали или рассказали, не было ни слова правды. Привычка представлять себе в уме много определенных и актуальных понятий или идей делает его более способным понимать то, что ему говорят, и он, несомненно, будет образованнее и способнее другого человека, который ничего не видел, не читал, не слышал, лишь бы только он не принимал в этих историях и изображениях за истину то, что не является истинным, и лишь бы эти впечатления не мешали ему отличать действительное от воображаемого или существующее от возможного. Поэтому некоторые логики эпохи Реформации, примыкавшие отчасти к партии рамок⁵³, не без основания говорили, что *топики*, или «пункты» изобретения (*argumenta*, как их называли), служат как для объяснения или обстоятельного описания *несложной темы*, т. е. какой-

нибудь вещи или идеи, так и для доказательства *сложной темы*, т. е. какого-нибудь утверждения, предложения или истины. И даже утверждение можно объяснить, чтобы лучше растолковать его смысл и значение, безотносительно к его истинности или его доказательству, как это видно на примере проповедей, или толкований известных мест Священного писания, или на примере чтений или лекций по поводу некоторых текстов гражданского или канонического права, истинность которых при этом предполагается. Можно даже сказать, что существуют темы, представляющие нечто среднее между идеями и предложением. Таковы *вопросы*, из которых некоторые требуют в качестве ответа только «да» или «нет»; такие вопросы ближе всего к предложению. Но есть также вопросы, в которых спрашивается об обстоятельствах дела и т. д. и которые требуют больших дополнений для превращения их в предложения. Можно, правда, сказать, что в описаниях (даже чисто идеальных вещей) содержится молчаливое утверждение возможности. Но столь же верно и то, что, подобно тому как можно взяться объяснить и доказать ложное предложение (что иногда полезно для лучшего опровержения его), так и искусство описания может быть применено к невозможному. Примером этого могут служить выдумки графа Скандиано, которому подражали Ариосто, Амадис Галльский, и другие старые романы, сказки о феях, снова вошедшие в моду несколько лет назад, «Правдивые истории» Лукиана и путешествия Сирано де Бержерака, не говоря уже о гротесках в живописи. Известно также, что у преподавателей риторики басни относятся к числу *progymnasmatōn*, или предварительных упражнений. Но если брать слово *познание* в более узком смысле, понимая под ним познание истины, как Вы это здесь делаете, то хотя верно, что истина основывается всегда на соответствии или несоответствии идей, но не всегда верно, что наше познание истины есть восприятие этого соответствия или несоответствия. В самом деле, когда мы знаем истину только эмпирически, на основании опыта, не зная связи вещей и основания того, что мы наблюдаем в опыте, то мы не имеем восприятия этого соответствия или несоответствия, если только не понимать под этим, что мы смутно чувствуем его, не сознавая отчетливо. Но как мне кажется, Ваши примеры показывают, что Вы всегда требуете познания, при котором мы сознаем связь или противоречие, а в этом пункте я не могу согласиться с Вами. Как я уже указал, можно рассматривать сложные темы, не только отыскивая доказательства истины, но также объясняя и разъясняя их иным образом, согласно топическим «пунктам». Наконец, я имею еще одно замечание по поводу нашего определения. Оно, по-видимому, годится только для категорических истин, где имеются *две идеи* — субъект и предикат. Но существует еще познание гипотетических истин или истин, сводимых к ним (как, например, разделительные и др.), в которых имеется связь между предыдущим и последующим предложениями и в которых, следовательно, может быть больше двух идей.

§ 3. *Филалет*. Ограничимся здесь познанием истины и то, что будет сказано о связи идей, приложим также к связи предложений, чтобы охватить одновременно категорические и гипотетические суждения. Я думаю, что это соответствие или несоответствие можно свести к четырем видам: 1) тождество или различие; 2) отношение; 3) сосуществование или необходимая связь; 4) реальное существование. § 4. Действительно, дух сознает непосредственно, что одна идея не есть другая, что белое не есть черное; (§ 5) поскольку он создает их отношения, сравнивая их между собой, он замечает, например, что два треугольника с равными основаниями, расположенные между двумя параллельными прямыми, равновелики. § 6. Далее, имеется сосуществование (или, вернее, связь); так, например, огнеупорность всегда сопровождает другие идеи золота. § 7. Наконец, имеется реальное существование вне [нашего] духа, например когда говорят: «Бог существует»...

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 270, 363—365

Мудрость — это совершенное знание принципов всех наук и искусство их применения. *Принципами* я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения, после того как мы с ними немного поупражнялись и некоторое время их применяли. Словом, все то, что служит руководством для духа в его стремлении контролировать нравы, достойно существовать всюду (даже если ты находишься среди варваров), сохранять здоровье, совершенствоваться во всех необходимых тебе вещах, чтобы в итоге добиться приятной жизни. Искусство применять эти принципы к обстоятельствам включает искусство хорошо судить или рассуждать, искусство открывать новые истины и, наконец, искусство припоминать уже известное своевременно и когда это нужно.

Искусство хорошо рассуждать состоит в следующих максиммах.

(1) Истинным следует всегда признавать лишь столь очевидное, в чем невозможно было бы найти ничего, что давало бы какой-либо повод для сомнения. Вот почему хорошо в начале таких изысканий вообразить себе, что ты заинтересован придерживаться обратного, ибо такой прием смог бы побудить тебя найти нечто основательное для обнаружения его несостоятельности; ведь надо избегать предрассудков и не приписывать вещам того, чего они в себе не содержат. Но никогда не следует и упорствовать.

(2) Если нет возможности достичь такой уверенности, придется довольствоваться вероятностью в ожидании большей осведомленности. Однако следует различать степени вероятности и следует помнить о том, что на всем, что нами выводится из лишь вероятного принципа, лежит отпечаток несовершенства его

источника, в особенности когда приходится предполагать несколько вероятностей, чтобы прийти к заключению: ведь оно становится еще менее достоверным, чем любая вероятность, служащая для него основой.

(3) Для того чтобы выводить одну истину из другой, следует сохранять их некое неразрывное сцепление. Ибо как нельзя быть уверенным, что цепь выдержит, если нет уверенности, что каждое звено сделано из добротного материала, что оно обхватывает оба соседних звена, если неизвестно, что этому звену предшествует и что за ним следует, точно так же нельзя быть уверенным в правильности умозаключения, если оно не добротное по материалу, т. е. содержит в себе нечто сомнительное, и если его форма не представляет собой непрерывную связь истин, не оставляющую никаких пустот. Например, *A* есть *B*, *B* есть *C*, *C* есть *D*, следовательно, *A* есть *D*. Такое сцепление учит нас также никогда не вставать в заключение больше того, что имеется в посылках.

Искусство открытия состоит в следующих максимах.

(1) Чтобы познать какую-либо вещь, нужно рассмотреть все ее реквизиты *, т. е. все, что достаточно для того, чтобы отличить эту вещь от всякой другой. И это есть то, что называется «определением», «природой», «взаимообратимым свойством».

(2) Раз найдя способ, как отличить одну вещь от другой, следует применить то же первое правило для рассмотрения каждого из условий, или реквизитов, которые входят в этот способ, а также ко всем реквизитам каждого из этих реквизитов. Это и есть то, что я называю истинным *анализом* или разделением трудности на несколько частей. Ибо хотя уже и говорили о том, что следует разделять трудности на несколько частей, но еще не научили искусству, как это делать, и не обратили внимания на то, что имеются разделения, которые более затемняют, чем разъясняют **.

(3) Когда анализ доведен до конца, т. е. когда рассмотрены реквизиты, входящие в рассмотрение некоторых вещей, которые, будучи постигаемы сами по себе, не имеют реквизитов и не нуждаются для своего понимания ни в чем, кроме них самих, тогда достигается *совершенное познание* данной вещи.

(4) Когда вещь того заслуживает, следует стремиться к такому совершенному ее познанию, чтобы оно все сразу присутствовало в духе; и достигается это путем неоднократного повторения анализа, который следует проделывать до тех пор, пока нам не покажется, что мы видим вещь всю целиком одним духовным взором. А для достижения такого эффекта следует в повторении анализа соблюдать определенную последовательность.

(5) Признаком совершенного знания будет, если в вещи, о которой идет речь, не остается ничего, чему нельзя было бы дать

* Термином *реквизиты* Лейбниц, как правило, обозначает признаки понятия, необходимые и достаточные для его номинального или реального определения.

** Имеется в виду Декарт и картезианцы.

объяснения, и если с ней не может случиться ничего такого, чего нельзя было бы *предсказать заранее*.

(5) Очень трудно доводить до конца анализ вещей, но не столь трудно завершить анализ истин, в которых нуждаются. Ибо анализ истины завершен, когда найдено ее доказательство, и не всегда необходимо завершать анализ субъекта или предиката для того, чтобы найти доказательство предложения. Чаще всего уже начала анализа вещи достаточно для анализа, или для совершенного познания истины, относящейся к этой вещи.

(6) Нужно всегда начинать исследования с вещей наиболее легких, каковыми являются вещи наиболее общие и наиболее простые, т. е. такие, с которыми легко производить опыты, находя в этих опытах их основание, как-то: числа, линии, движения.

(7) Следует всегда придерживаться порядка, восходя от вещей более легких к вещам более трудным, и следует пытаться найти такое продвижение вперед в порядке наших размышлений, чтобы сама природа стала здесь нашим проводником и поручителем.

(8) Нужно стараться ничего не упускать во всех наших расчленениях и перечислениях. А для этого очень хороши дихотомии с противоположными членами.

(9) Результатом нескольких анализов различных отдельных предметов будет каталог простых или близких к простым мыслей.

(10) Располагая таким каталогом простых мыслей, можно снова проделать все *a priori* и объяснить происхождение вещей, беря за основу некий совершенный порядок и некую связь или абсолютно законченный синтез. И это все, что способна делать наша душа в том состоянии, в котором она ныне находится.

Искусство применять то, что мы знаем, своевременно и когда это нужно, состоит в следующих правилах.

(1) *Следует приучиться всегда сохранять присутствие духа;* это значит быть в состоянии размышлять в суматохе, в любых обстоятельствах, в опасности так же хорошо, как в своем кабинете. Так что надо не теряться в любых ситуациях, даже искать их, соблюдая, однако, известную осторожность, чтобы не нанести себе нечаянно непоправимый вред. Предварительно хорошо поупражняться в таких делах, где опасность лишь воображаема или же незначительна, как-то: игры, совещания, беседы, физические упражнения и комедии.

(2) *Следует приучиться к перечислениям.* Вот почему хорошо заранее в этом поупражняться, приводя все возможные случаи, относящиеся к вопросу, о котором идет речь, как-то: все виды одного рода, все удобства и неудобства какого-либо средства, все возможные средства, ведущие к некоей цели.

(3) *Следует приучиться к различениям:* зная две или несколько данных вещей, очень похожих, научиться сразу же находить их различия.

(4) *Следует приучиться к аналогиям:* зная две или несколько данных вещей, очень различных, научиться сразу же находить их сходства.

(5) Нужно уметь сразу же указывать вещи очень похожие на данную вещь или очень от нее отличные. Например, когда кто-нибудь опровергает высказанную мною некоторую общую максиму, хорошо, если я могу сразу же привести примеры. И когда кто-то другой выдвигает против меня некие максимы, хорошо, если я сразу могу противопоставить ему какой-нибудь пример. Когда же мне рассказывают какую-либо историю, хорошо, если я тут же могу сообщить похожую.

(6) Когда мы имеем истины или знания, в которых естественная связь субъекта с его предикатом нам неизвестна, как это случается в вещах фактических и в истинах, добытых опытным путем, например если речь идет о специфических свойствах целебных трав, об истории — естественной, гражданской, церковной, о географии, об обычаях, законах, канонах, о языках, приходится для их запоминания прибегать к особым искусственным приемам. И я не вижу ничего более подходящего для удержания их в памяти, чем шуточные стихотворения, иногда рисунки, а также вымышленные гипотезы для их объяснения, подобные тем, которые приводятся для вещей естественных, как, например, подходящая этимология, правильная или ложная, для языков, или же *Regula mundi*, если представлять себе этот закон как определенный порядок провидения в истории.

(7) Наконец, хорошо составить *инвентарный список* наиболее полезных знаний, снабдив его реестром или алфавитным указателем. И в заключение, исходя из него, создать *карманный учебник*, в который вошло бы все самое необходимое и самое распространенное.

Лейбниц Г. В. *О мудрости*⁵⁴ // Сочинения. В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 97—100

В процессе доказательства я пользуюсь двумя *принципами*. Один из них — ложно то, что влечет противоречие. Другой — для всякой истины (которая не является непосредственной или тождественной) может быть представлено основание; т. е. понятие предиката всегда содержится в понятии своего субъекта или явно, или имплицитно, и это имеет место не меньше во внешних обозначениях, чем во внутренних, не меньше в истинах случайных, чем в необходимых.

Различие между *истинами необходимыми и случайными* поистине то же самое, что и между соизмеримыми и несоизмеримыми числами: ибо как в соизмеримых числах может происходить разложение до общей меры, так и в необходимых истинах имеет место доказательство, или редукция к тождественным истинам. И как в иррациональных отношениях разложение идет в бесконечность, хотя и приближается так или иначе к общей мере, давая при этом некие ряды, хотя и бесконечные, — точно так же в силу того же самого процесса случайные истины требуют бесконечного анализа, который один только Бог способен доводить до конца.

Поэтому-то только им одним эти истины познаются априорно и достоверно. Ведь если бы даже всегда могло быть представлено основание для каждого положения исходя из предыдущего, то и для этого предыдущего снова потребовалось бы основание, и при этом нельзя было бы прийти к последнему основанию в том ряду. Само это движение в бесконечность происходит в силу основания, которое каким-то своим способом могло изначально мыслиться вне ряда, в Боге, творце вещей, от которого зависит предыдущее, равно как и последующее, и в большей степени, чем одно из них зависит от другого. Любая истина анализа, которая не может быть воспринята и доказана из своих оснований, но получает для себя последнее основание и определенность из божественного разума, не является необходимой. И такими истинами являются все те, которые я называю *истинами факта*. Здесь-то и есть корень случайности, не знаю, объясненной ли кем-либо до сих пор.

Различие между понятием темным и ясным, смутным и отчетливым, адекватным и неадекватным, суппозитивным и интуитивным я уже разъяснил в одной из статей, помещенных в лейпцигских «Записках».

Лейбниц Г. В. Об универсальной науке, или Философском исчислении // Сочинения. В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 496

Д. БЕРКЛИ

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

Гилас. Поистине, мое мнение заключается в том, что все наши мнения одинаково суетны и недостоверны. То, что мы одобряем сегодня, мы осуждаем завтра. Мы суетимся вокруг знания и жертвуем для достижения его своей жизнью, между тем как — увы! — мы никогда ничего не знаем. И я не думаю, чтобы мы могли познать что-либо в этой жизни. Наши способности слишком ограничены, и их слишком мало. Природа, очевидно, не предназначала нас для умозрения.

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

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

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

Гилас. Ты можешь, конечно, знать, что огонь горяч, а вода текуча; но это значит знать не больше, чем какие ощущения вызываются в твоей собственной душе, когда огонь и вода соприкасаются с твоими органами чувств. Что же касается их внутреннего

устройства, их истинной и действительной природы, то в этом отношении ты находишься в совершенной тьме.

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

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

Филонус. Но уверяю тебя, Гилас, я могу отличить золото, например, от железа; а как это было бы возможно, если бы я не знал, что такое на самом деле каждое из них?

Гилас. Поверь мне, Филонус, ты можешь различать только между своими собственными представлениями. Эта желтизна, этот вес и другие чувственные качества,— думаешь ли ты, что они действительно присущи золоту? Они таковы только по отношению к твоим чувствам и не имеют абсолютного существования в природе. И, претендуя различать реальные вещи по их образам в нашей душе, не поступаешь ли ты так же мудро, как тот, кто заключил бы, что два человека принадлежат к разным видам, потому что их платья — не одного цвета?

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

Гилас. Именно.

Филонус. Но не странно ли, что весь свет так обманывается и настолько глуп, что верит своим чувствам? Кроме того, я не знаю как, но люди едят, пьют, спят, отправляют все жизненные функции так целесообразно и с такими удобствами, как если бы они действительно знали окружающие их вещи.

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

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

Гилас. Это и есть вершина и завершение человеческого познания.

Филонус. Но серьезно ли ты все это говоришь, Гилас; и серьезно ли ты убежден, что ты ничего реального в мире не знаешь? Предположим, ты собираешься писать,— не потребуешь ли ты,

как и всякий другой, перо, чернила и бумагу? И ты не знаешь, чего ты требуешь?

Гилас. Сколько раз я должен повторять тебе, что я не знаю действительной природы какой бы то ни было вещи во вселенной? Я могу, конечно, при случае пользоваться пером, чернилами и бумагой. Но какова какая-либо из этих вещей в ее собственной истинной природе, об этом — решительно заявляю — я не знаю. И то же самое верно по отношению ко всякой другой телесной вещи. Больше того: мы не только не знаем истинной и реальной природы вещей, но не знаем даже об их существовании. Нельзя отрицать, что мы воспринимаем известные образы или представления, но отсюда нельзя заключать, что тела действительно существуют. Еще больше: размышляя об этом, я должен, в согласии с моими прежними заявлениями, еще добавить, что невозможно, чтобы какая-либо реальная телесная вещь существовала в природе.

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

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

Филонус. Уверяю тебя, Гилас, я вовсе не собираюсь строить

никакой гипотезы. Я — человек обыкновенного склада, достаточно простой, доверяю своим чувствам и принимаю вещи такими, как я их нахожу. Чтобы быть ясным: мое мнение состоит в том, что реальные вещи — это те самые вещи, которые я вижу, осязаю и воспринимаю своими чувствами. Их я знаю, и так как я нахожу, что они отвечают всем потребностям и целям жизни, то у меня нет основания домогаться каких-либо других неизвестных вещей. Кусок чувственного хлеба, например, подкрепит мой желудок лучше, чем в десять тысяч раз больший кусок нечувственного, непостижимого, нереального хлеба, о котором ты говоришь. Равным образом, по моему мнению, цвета и другие чувственные качества принадлежат объектам. Хоть убей — я не могу перестать думать, что снег — белый, а огонь — горячий. Ты, конечно, подразумеваешь под *снегом* и *огнем* некоторые внешние, невоспринимаемые и невоспринимающие субстанции, вправе отрицать, что белизна или теплота — свойства, присущие им. Но я, понимая под этими словами вещи, которые вижу и ощущаю, обязан мыслить, как и все другие люди. И, подобно тому как я не являюсь скептиком по отношению к природе вещей, так я — не скептик и в том, что касается их существования. Что вещь может быть реально воспринята моими чувствами и в то же время реально не существовать — это для меня явное противоречие, так как я не могу отделить или абстрагировать, даже мысленно, существование чувственной вещи от того, как она воспринимается. Дерево, камни, огонь, вода, тело, железо и подобные вещи, которые я называю и о которых я говорю, суть вещи, которые я знаю. И я не мог их познать иначе, как только через восприятие своими чувствами; а вещи, воспринимаемые чувствами, воспринимаются непосредственно; вещи, непосредственно воспринимаемые, суть представления; а представления не могут существовать вне ума; их существование поэтому состоит в том, что они воспринимаются; когда поэтому они на самом деле воспринимаются, не может быть сомнения в их существовании. Прочь же весь этот скептицизм, все эти смехотворные философские сомнения! Что за шутка со стороны философа ставить под вопрос существование чувственных вещей, пока оно ему не доказано из откровения божьего; или настаивать на том, что нашему знанию в этом пункте недостает интуиции или доказательства! Я мог бы с таким же успехом же сомневаться в своем собственном бытии, как в бытии тех вещей, которые я на самом деле вижу и чувствую.

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

Филонус. Да.

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

Филонус. Могу; но тогда это должно быть в чьем-нибудь другом уме. Когда я отрицаю существование чувственных вещей

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

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

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль, поскольку мысль есть также и вещь (Sache) сама по себе, или содержит вещь самое по себе, поскольку вещь есть также и чистая мысль*. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самопознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное (gewusster) понятие, а понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логику, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*.

Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что *нус*⁵⁵, *мысль*, есть первоначало (Prinzip) мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную, чистой формой которого должна быть *логика*. В ней мы имеем дело не с мышлением о чем-то таком, что лежало бы в основе и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые будто бы дают только *признаки* истины; необходимые формы и собственные

определения мышления суть само содержание и сама высшая истина.

Для того чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении бога, [толкуя их так], как будто они существующие вещи, но существующие в некоем другом мире или области, вне которой находится мир действительности, обладающий отличной от этих идей субстанциальностью, реальной только благодаря этому отличию. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное ввне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне. — Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат не определения, относящиеся лишь к познающему субъекту, а определения предмета, составляющие его самую существенную, неотъемлемую природу. Или [другой пример]: когда умозакljučают от данных определений к другому, считают, что выводы не нечто внешнее и чуждое предмету, а скорее принадлежат самому предмету, что этому мышлению соответствует бытие. — Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозакljučения, дефиниции, деления и т. д. исходят из того, что они формы не только сознающего себя мышления, но и предметного смысла (*Verstandes*). — «Мышление» есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что в предметном мире есть *мысль* (*Verstand*), разум, что дух и природа имеют всеобщие законы, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

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

Ф. ШЕЛЛИНГ

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

Подобное обособление действований от произведенного именуеться в обычном словоупотреблении абстракцией. Таким образом,

первым условием рефлексии является абстракция. Пока интеллигенция ничем не отличается от своего действия, осознание его невозможно. Посредством абстракции она становится чем-то отличным от произведенного ею, которое, однако, именно поэтому теперь является уже не как действие, а лишь как произведенное.

Между тем интеллигенция, т. е. это действие, и объект изначально едины. Объект есть этот определенный потому, что интеллигенция производила именно так, а не иначе. Тем самым объект, с одной стороны, и действие интеллигенции — с другой, поскольку они друг друга исчерпывают и полностью друг с другом совпадают, вновь соединятся в одном и том же сознании. То, что мы получаем, обособляя действие как такое от того, что возникло, называется понятием. Следовательно, с трансцендентальной точки зрения вопрос, как наши понятия соответствуют предметам, не имеет смысла, так как этот вопрос предполагает изначальное различие между ними. Вне сознания объект и его понятие и, наоборот, понятие и предмет — одно и то же, и их разъединение возникает лишь вместе с возникновением сознания. Поэтому философия, отправляющаяся от сознания, никогда не сможет объяснить это соответствие между понятием и объектом: объяснить его вообще невозможно без изначальной тождественности, принцип которой необходимым образом находится вне сознания.

В самом продуцировании, когда объект в качестве такового еще вообще не существует, само действие тождественно тому, что возникает. Это состояние *Я* можно объяснить посредством аналогичных состояний, при которых никакой внешний объект как таковой не достигает сознания, хотя *Я* не перестает производить, или созерцать. Так, например, во сне изначальное продуцирование не прекращается, прерывается только вместе с сознанием своей индивидуальности свободная рефлексия. Объект и созерцание полностью растворены друг в друге, и именно поэтому ни в интеллигенции самой для себя не существует ни того ни другого. Если бы интеллигенция не была всем только для самой себя, она представлялась бы интеллигенции, находящейся вне ее, созерцающей, но для самой себя она не такова и, следовательно, вообще не такова. Это — состояние нашего объекта, дедуцированное нами до сих пор.

Пока действие продуцирования в чистом виде в обособлении от произведенного не становится для нас объектом, все существует только в нас, и без этого разделения мы действительно полагали бы, что созерцаем всё только в самих себе. Ибо то, что мы созерцаем объекты в *пространстве*, еще не означает, что мы созерцаем их вне нас, так как мы могли бы и пространство созерцать лишь в себе, и изначально мы действительно созерцаем его лишь в себе. Интеллигенция есть там, где она созерцает; каким же образом она созерцает объекты *вне* себя? Нет никаких препятствий к тому, чтобы мы воспринимали весь внешний мир как свой орга-

низм, в котором мы, как нам представляется, непосредственно присутствуем повсюду, где мы ощущаем. Подобно тому как мы, даже после того как внешние вещи отделились от нас, обычно не созерцаем наш организм вне нас, если он не различен от нас особой абстракцией, мы не могли бы без изначальной абстракции видеть и вещи отличными от нас. Следовательно, то, что они как бы отделяются от души и переходят в пространство вне нас, вообще возможно только в силу отделения понятия от продукта, т. е. субъективного от объективного.

Однако если понятие и объект изначальны настолько совпадают, что в каждом из них содержится ровно столько, сколько в другом, то разделение их совершенно непонятно без особого действия, которым они противопоставляются друг другу в сознании. Это действие очень выразительно определяется словом «суждение» (Urteil *), поскольку суждением впервые разделяется то, что до сих пор было неразрывно связано, — понятие и созерцание. Ибо в суждении не понятие сопоставляется с понятием, а понятия сопоставляются с созерцаниями. Предикат сам по себе не отличается от субъекта, так как в суждении ведь утверждается их тождество. Следовательно, разделение субъекта и предиката вообще возможно лишь в силу того, что первый представляет созерцание, а второй — понятие. Таким образом, в суждении понятие и объект должны быть сначала положены противоположными друг другу, затем вновь соотнесены друг с другом и положены в качестве равных друг другу. Но такое взаимоотношение возможно только посредством созерцания. Это созерцание не может быть таким же, как продуктивное созерцание, ибо в этом случае мы бы не продвинулись ни на шаг; оно должно быть совершенно неизвестным нам до сих пор видом созерцания, который еще предстоит дедуцировать.

Поскольку с его помощью объект и понятие должны быть соотнесены друг с другом, это созерцание должно быть таким, чтобы одной стороной граничить с понятием, другой — с объектом. Поскольку понятие есть образ действия, посредством которого для созерцания вообще возникает объект, и, следовательно, оно есть правило, в соответствии с которым вообще конструируется объект, а объект, напротив, — не правило, а выражение самого правила, то должно быть найдено действие, в котором само правило созерцается как объект или, наоборот, объект — как правило конструкции вообще.

Подобное созерцание есть *схематизм*, ознакомиться с которым каждый может только на основании собственного внутреннего опыта и который можно лишь описать и отделить от всего с ним сходного, чтобы тем самым сделать его доступным пониманию и помочь в проведении опыта.

Схему следует отличать как от изображения, так и от символа,

* Буквально «перводеление» (нем. erteilen — расселять, наделять).

с которым ее часто путают. Изображение всегда всесторонне настолько определено, что для полного тождества его с предметом недостает лишь определенной части пространства, в которой находится предмет. Напротив, схема есть не всесторонне определенное представление, а только созерцание правила, по которому может быть создан определенный предмет. Следовательно, схема — созерцание, а не понятие, ибо она является тем, что служит опосредствованием между понятием и предметом. Но схема не есть и созерцание самого предмета, а только созерцание правила, по которому может быть создан предмет.

Яснее всего можно представить себе, что такое схема, на примере механически работающего ремесленника, который создает предмет определенной формы в соответствии с определенным понятием. Ему сообщается только понятие предмета, однако было бы совершенно непонятно, как без какого-либо образца ему удастся постепенно создавать форму, связанную с понятием, если бы он не руководствовался при этом внутренним, хотя и чувственно созерцаемым правилом. Это правило и есть схема, в которой нет совершенно ничего индивидуального и которая вместе с тем не есть и общее понятие, руководствуясь которым мастер ничего бы не мог создать. По этой схеме он делает сначала лишь грубый набросок целого, затем переходит к выполнению отдельных частей, и постепенно в его внутреннем созерцании схема приблизится к образу, который будет сопутствовать ему в работе до тех пор, пока с полностью сложившимся определением образа не будет закончено и само произведение.

С точки зрения обыденного рассудка схема является общим промежуточным звеном в признании каждого предмета в качестве определенного. То, что я, увидев треугольник любого рода, в тот же момент выношу суждение «Эта фигура является треугольником», предполагает созерцание треугольника, не тупоугольного, остроугольного или прямоугольного, а треугольника вообще, что было бы невозможно посредством одного только понятия треугольника или только посредством его образа; ибо поскольку образ с необходимостью должен быть определенным, то совпадение между действительным и воображаемым треугольником, если бы оно и существовало, носило бы чисто случайный характер, что для образования суждения недостаточно.

Из этой необходимости схематизма можно умозаключить, что на нем основан весь механизм языка. Допустим, например, что некоему совершенно незнакомому со школьными понятиями человеку известны лишь некоторые особи или породы определенного вида животных; однако, увидев животное неизвестной ему породы того же биологического вида, он сразу вынесет суждение, что животное относится к данному виду; он не мог бы опираться при этом на общее понятие; да и откуда могло бы быть у него общее понятие, если даже естествоиспытатели часто с трудом приходят к согласию по вопросу об общих понятиях какого-либо биологического вида?

Применение учения об изначальном схематизме к изучению структуры праязыков, древнейших воззрений на природу, следы которых дошли до нас в мифологиях древних народов, наконец, к критике научного языка, почти все термины которого свидетельствуют о своем происхождении из схематизма, показало бы, какое всеобъемлющее значение этот метод имеет во всех областях человеческого духа.

Для того чтобы исчерпать все, что можно сказать о природе схемы, следует еще заметить, что схема является для понятий тем, чем символ — для идей. Поэтому схема всегда необходимо относится к эмпирическому предмету, либо действительному, либо тому, который должен быть создан. Так, например, возможна лишь схема какого бы то ни было органического образа, в том числе образа человека, тогда как красота, вечность и т. п. могут быть выражены только в символах. Поскольку же художник отправляется в своем творчестве только от идей и тем не менее, создавая произведение искусства в эмпирических условиях, не может обойтись без знания техники своего искусства, то очевидно, что для него последовательность ступеней от идей к предмету является двойной по сравнению с той, которую проходит механически работающий ремесленник.

После того как понятие смехи нами полностью определено (она является чувственно созерцаемым правилом, необходимым для создания эмпирического предмета), мы можем вернуться к ходу нашего исследования.

Мы поставили перед собой задачу объяснить, каким образом Я созерцает самого себя деятельным в продуцировании. Это было объяснено с помощью абстракции. Способ действия, посредством которого возникает объект, должен быть отделен от того, что возникло. Это произошло с помощью суждения. Однако само суждение невозможно без схематизма. Ибо в суждении созерцание приравнивается к понятию; для этого должно быть нечто, осуществляющее их опосредствование, и этим может быть только схема.

Однако посредством этой способности абстрагироваться от отдельного объекта, или, что то же самое, посредством способности к эмпирической абстракции, интеллигенции никогда не удастся оторваться от объекта; ибо именно с помощью схематизма понятие и объект вновь объединяются. Следовательно, эта способность к абстракции предполагает наличие в самой интеллигенции чего-то более высокого, чтобы результат такой абстракции был осознан. Эмпирическая абстракция вообще может быть фиксирована лишь с помощью способности отличать от самого объекта не только образ действия, посредством которого возникает определенный объект, но и образ действия, посредством которого вообще возникает объект.

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Есть два способа исследования истины: *á priori* и *a posteriori*, т. е. из чистого разума и из опыта. Много было споров о преимуществе того и другого способа, и даже теперь нет никакой возможности примирить эти две враждующие стороны. Одни говорят, что познание, для того чтоб было верным, должно выходить из самого разума, как источника нашего сознания, следовательно, должно быть субъективно, потому что все сущее имеет значение только в нашем сознании и не существует само для себя; другие думают, что сознание тогда только верно, когда выведено из фактов, явлений, основано на опыте. Для первых существует одно сознание, и реальность заключается только в разуме, а все остальное бездушно, мертво и бессмысленно само по себе, без отношения к сознанию; словом, у них разум есть царь, законодатель, сила творческая, которая дает жизнь и значение несуществующему и мертвому. Для вторых реальное заключается в вещах, фактах, в явлениях природы, а разум есть не что иное, как поденщик, раб мертвой действительности, принимающий от ней законы и изменяющийся по ее прихоти, следовательно, мечта, призрак. Вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи; ум, теряясь в этом многообразии, стремится привести его в своем сознании к единству, и история философии есть не что иное, как история этого стремления. Яйца Леды⁵⁶, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный четверугольный стол: красный цвет есть произведение моего зрительного нерва, приведенного в сотрясение от созерцания стола; четверугольная форма есть тип формы, произведенный моим духом, заключенный во мне самом и придаваемый мною столу; самое же значение стола есть понятие, опять-таки во мне же заключающееся и мною же созданное, потому что изобретению стола предшествовала необходимость стола, следовательно, стол был результатом понятия, созданного самим человеком, а не полученного им от какого-нибудь внешнего предмета. Внешние предметы только дают толчок нашему я и возбуждают в нем понятия, которые оно придает им. Мы этим отнюдь не хотим отвергнуть необходимости изучения фактов: напротив, допускаем вполне необходимость этого изучения; только с тем вместе хотим сказать,

что это изучение должно быть чисто умозрительное и что факты должно объяснять мыслью, а не мысли выводить из фактов. Иначе материя будет началом духа, а дух рабом материи. Так и было в осьмнадцатом веке, этом веке опыта и эмпиризма. И к чему привело это его? К скептицизму, материализму, безверию, разврату и совершенному неведению истины при обширных познаниях. Что знали энциклопедисты? Какие были плоды их учености? Где их теории? Они все разлетелись, полопались, как мыльные пузыри. Возьмем одну теорию изящного, теорию, выведенную из фактов и утвержденную авторитетами Буало, Баттё, Лагарпа, Мармонтеля, Вольтера: где она, эта теория, или, лучше сказать, что она такое теперь? Не больше как памятник бессилия и ничтожества человеческого ума, который действует не по вечным законам своей деятельности, а покоряется оптическому обману фактов...

Итак, все на свете только относительно важно или неважно, велико или мало, старо или ново. «Как,— скажут нам,— истина и добродетель — понятия относительные?» — Нет, как *понятие*, как *мысль*, они безусловны и вечны; но как *осуществление*, как *факт*, они относительны. Идея истины и добра признавалась всеми народами, во все века; но что непреложная истина, что добро для одного народа или века, то часто бывает ложью и злом для другого народа, в другой век.

Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1941. С. 85—86, 350

В. С. СОЛОВЬЕВ

Истина сама по себе — *то, что есть*, в формальном отношении — соответствие между нашею мыслью и действительностью. Оба эти определения представляют И. только как искомое. Ибо, во 1-х, спрашивается, в чем состоит и чем обусловлено соответствие между нашею мыслью и ее предметом, а во 2-х, спрашивается, что же в самом деле есть? Первым вопросом — о критерии И., или об основаниях достоверности, занимается гносеология, или учение о познании; исследование второго — о существе И. — принадлежит метафизике...

Ложь — в отличие от *заблуждения* и *ошибки* — обозначает сознательное и потому нравственно предосудительное противоречие истине. Из прилагательных от этого слова безусловно дурное значение сохраняет лишь форма *лживый*, тогда как *ложный* употребляется также в смысле объективного несовпадения данного положения с истиною, хотя бы без намерения и вины субъекта; так, *лживый вывод* есть тот, который делается с намерением обмануть других, тогда как *ложным выводом* может быть и такой, который делается по ошибке, вводя в обман самого ошибающегося. В нравственной философии имеет значение вопрос о Л. *необходимой*, т. е. о том, позволительно или непозволительно делать

сознательно несогласные с фактической действительностью заявления в крайних случаях, например для спасения чьей-нибудь жизни. Этот вопрос неосновательно смешивается иногда с вопросом о позволительности худых средств для хороших целей, с которым он имеет только кажущуюся связь. Вопрос о необходимости Л. может быть правильно решен на следующем основании. Нравственность не есть механический свод различных предписаний, безотносительно обязательных в своей отдельности. С материальной стороны нравственность есть проявление доброй природы; но человек, по природе добрый, не может колебаться между нравственным интересом спасти ближнего и нравственным интересом соблюдать фактическую точность в своих показаниях; добрая натура исключает склонность ко Л. или лживость, но в данном случае лживость не играет никакой роли. Со стороны формальной нравственность есть выражение чистой воли; но соблюдение внешнего соответствия между словом и фактом в каждом единичном случае, независимо от его жизненного смысла и с пожертвованием действительных нравственных обязанностей, вытекающих из данного положения, — есть выражение не чистой воли, а только бездушного буквализма. Наконец, со стороны окончательной цели нравственность есть путь к истинной жизни, и ее предписания даются человеку для того, «чтобы он жив был ими»; следовательно, жертвовать человеческою жизнью для точного исполнения отдельного предписания — есть внутреннее противоречие и не может быть нравственным.

*Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза —
И. А. Ефрона*

Наука объясняет существующее. Данная действительность еще не есть истина. Исходный пункт науки: истина есть, но не есть «это». Ум не удовлетворяется действительностью, находя ее неясною, и ищет того, что не дано, чтобы объяснить то, что дано. Ум считает наличный мир неверною, неразборчивою копией того, что должно быть. Наука постоянно восстанавливает подлинный вид вещей, когда объясняет их. Объяснение действительности есть исправление действительности, причем ум не довольствуется легкими поправками, а требует исправлений радикальных, всегда перехватывая за то, что просто есть, за факт. Факт, как таковой, есть для ума нечто грубое, и примириться с ним он не может. Чтобы ум признал факт ясным, прозрачным, нужно коренное его изменение; нужно, чтобы он перестал быть только фактом, а сделался истиной. Таким образом, деятельность нашего ума определяется: 1) фактическим бытием как данным и 2) истиною, которая есть предмет и цель ума, то, что является как его идея, действительность чего есть искомое. Без данного и искомого, без факта и идеи истины немыслима деятельность ума как процесс. С одной стороны, имеем реальный, но не разумный факт, с другой — разумную, но еще не реализованную идею истины. Нужно,

чтобы данное отвечало искомому. Несоответствие данного искомому есть причина деятельности ума. Совпадение данного с искомым есть цель деятельности ума. Если бы ум ограничивался восприятием данного, ему нечего было бы делать; он не сознавал бы своей задачи, и человек снизошел бы до бессмысленности животного. Если бы ум уже владел полнотою истины, задача была бы выполнена, и для человека не было бы иного состояния, кроме абсолютного покоя божества. Настоящая же, человеческая деятельность ума обусловлена тем, что он, сначала обладая истиною как только субъективной идеей, стремится обратить ее в объективно-действительную.

Искомое — истина — является для ума первоначально как субъективная идея, как мысль. Ум сталкивается с фактами. Они противоречат мысли и этим уже доказывают свою объективную действительность и силу. Против этой силы факта ум выступает, вооруженный своею мыслию...

Соловьев В. С. Лекции по истории философии за 1880—1881 гг. // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 76

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Частные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некоей реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначально к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждает

мой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственной проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную, или открытую, истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здоровой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания *в пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, почему он принимает эту истину. Это его право имеет не субъективное только, но объективное значение, так как оно почерпает свою главную силу из одного очень простого, но удивительным образом забываемого обстоятельства, именно из того, что не одна, а *несколько* религий утверждают безусловную достоверность своей истины, требуя выбора в свою пользу и тем самым волея-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли, так как иначе выбор был бы делом слепого произвола, желать которого от других — недостойно, а требовать — бессмысленно. Оставаясь в пределах разума и справедливости, самый ревностный представитель какой-либо положительной религии может желать от философа только одного: чтобы свободным исследованием истины он пришел к полному внутреннему согласию своих убеждений с догматами данного откровения — исход, который был бы одинаково удовлетворителен для обеих сторон.

Соловьев В. С. Теоретическая философия // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 762—764

Л. И. ШЕСТОВ

Возможное. Все, что имеет начало, имеет конец, все, что рождается, — должно умереть: таков непреложный закон бытия. А как с истинами? Ведь есть истины, которых когда-то не было и которые «возникли» во времени. Таковы все истины, констатирующие факты. В 400 году до рождения Христова не было истины, что афиняне отравили Сократа. В 399 году такая истина родилась. Но значит ли, что она будет всегда жить? Если она, как и все, что возникает, должна исчезнуть, т. е. если общий закон, который мы с такой уверенностью применяем ко всему существующему, не допускает исключения в качестве априорной истины, то, стало быть, должен наступить момент, когда истина о Сократе умрет, перестанет существовать и нашим потомкам будет предоставлена возможность утверждать, что афиняне вовсе и не отравляли Сократа, а только «просто» (а то, пожалуй, и не так «просто»!) людям пришлось некоторое, хотя очень продолжительное время, жить в иллю-

зии, которую они принимали за вечную истину, забыв случайно или умышленно о «законе» возникновения и уничтожения и его непреложности.

Шестов Л. И. Афины и Иерусалим.
УМСА-PRESS. Париж. С. 253

Б. РАССЕЛ

ФАКТ, ВЕРА, ИСТИНА И ПОЗНАНИЕ

А. Факт

«Факт», в моем понимании этого термина, может быть определен только наглядно. Все, что имеется во вселенной, я называю «фактом». Солнце — факт; переход Цезаря через Рубикон был фактом; если у меня болит зуб, то моя зубная боль есть факт. Если я что-нибудь утверждаю, то акт моего утверждения есть факт, и если это утверждение истинно, то имеется факт, в силу которого оно является истинным, однако этого факта нет, если оно ложно. Допустим, что хозяин мясной лавки говорит: «Я все распродал, это факт», — и непосредственно после этого в лавку входит знакомый хозяину покупатель и получает из-под прилавка отличный кусок молодого барашка. В этом случае хозяин мясной лавки солгал дважды: один раз, когда он сказал, что все распродал, и другой — когда сказал, что эта распродажа является фактом. Факты есть то, что делает утверждения истинными или ложными. Я хотел бы ограничить слово «факт» минимумом того, что должно быть известно для того, чтобы истинность или ложность всякого утверждения могла вытекать аналитически у тех, кто утверждает этот минимум. Например, если предложения: «Брут был римлянин» и «Кассий был римлянин» каждое утверждает факт, то нельзя сказать, что предложение: «Брут и Кассий были римляне» утверждает новый факт. Мы уже видели, что вопрос о том, существуют ли отрицательные и общие факты, связан с трудностями. Эти тонкости, однако, в своем большинстве — лингвистического характера.

Под «фактом» я имею в виду нечто имеющееся налицо, независимо от того, признают его таковым или нет. Если я смотрю в расписание поездов и вижу, что имеется утренний десятичасовой поезд в Эдинбург, то, если расписание правильно, существует действительно поезд, который является «фактом». Утверждение в расписании само является «фактом», независимо от того, истинно оно или нет, но оно только *утверждает* факт, если оно истинно, то есть если имеется действительный поезд. Большинство фактов не зависит от нашего воления; поэтому они называются «суровыми», «упрямыми», «неустранимыми». Физические факты в большей своей части не зависят не только от нашего воления, но даже от нашего опыта.

Вся наша познавательная жизнь является с биологической точки зрения частью процесса приспособления к фактам. Этот процесс имеет место, в большей или меньшей степени, во всех формах жизни, но называется «познавательным» только тогда, когда достигает определенного уровня развития. Поскольку не существует резкой границы между низшим животным и самым выдающимся философом, постольку ясно, что мы не можем сказать точно, в каком именно пункте мы переходим из сферы простого поведения животного в сферу, заслуживающую по своему достоинству наименования «познание». Но на каждой ступени развития имеет место приспособление, и то, к чему животное приспособляется, есть среда фактов.

Б. Вера

«Вера», к рассмотрению которой мы переходим, обладает присущей ей по ее природе и потому неизбежной неопределенностью, причина которой лежит в непрерывности умственного развития от амебы до *homo sapiens*. В ее наиболее развитой форме, исследуемой главным образом философами, она проявляется в утверждении предложения. Понюхав воздух, вы восклицаете: «Боже! В доме пожар!» Или, когда затевается пикник, вы говорите: «Посмотрите на тучи. Будет дождь». Или, находясь в поезде, вы хотите охладить оптимистически настроенного спутника замечанием: «Последний раз, когда я ехал здесь, мы опоздали на три часа». Такие замечания, если вы не имеете в виду ввести в заблуждение, выражают веру. Мы так привыкли к употреблению слов для выражения веры, что может показаться странным говорить о «вере» в тех случаях, когда слов нет. Но ясно, что даже тогда, когда слова употребляются, они не выражают суть дела. Запах горения заставляет вас сначала думать, что дом горит, а затем появляются слова, но не в качестве самой веры, а в качестве способа облечения ее в такую форму поведения, благодаря которой она может быть сообщена другим. Я сейчас имею в виду, конечно, веру, которая не является очень сложной и утонченной. Я верю, что сумма углов многоугольника равна такому числу прямых углов, которое равно двойному числу его сторон минус четыре прямых угла, но человек должен был бы иметь сверхчеловеческую математическую интуицию, для того чтобы поверить в это без слов. Но более простой вид веры, особенно когда она вызывает действие, может обходиться полностью без слов. Идя со спутником на станцию железной дороги, вы можете сказать: «Нам нужно бежать; поезд сейчас должен отойти». Но если вы находитесь в одиночестве, вы можете иметь ту же самую веру и так же быстро бежать без всяких слов.

Я предлагаю поэтому трактовать веру как нечто такое, что может иметь доинтеллектуальный характер и что может проявляться в поведении животных. Я склонен думать, что иногда чисто телесное состояние может заслуживать названия «веры».

Например, если вы входите в темноте в вашу комнату, а кто-то поставил кресло на необычное место, вы можете наткнуться на кресло потому, что ваше тело верило, что в этом месте нет кресла. Но для нашей цели сейчас различие в вере того, что относится на долю мысли, а что на долю тела, не имеет большого значения. Вера, как я понимаю этот термин, есть определенное состояние или тела, или сознания, или и того и другого. Чтобы избежать много-словия, я буду называть ее состоянием организма и буду игно-рировать разницу между телесными и психическими факто-рами.

Одной из характерных черт веры является то, что она имеет от-ношение к чему-то внешнему в смысле, разобранном выше. Про-стейшим случаем, который может наблюдаться бихевиористичес-ки, является то, когда благодаря условному рефлексу наличие *A* вызывает поведение, свойственное *B*. Это относится к важному слу-чаю действия в соответствии с полученной информацией: здесь *A* обозначает слышимые слова, а *B* — то, что эти слова обозначают. Некто говорит: «Смотрите, идет автомобиль», и вы действуете так, как если бы вы видели автомобиль. В этом случае вы верите в то, что обозначают слова: «Идет автомобиль».

Всякое состояние организма, содержащее в себе веру во что-то, может с теоретической точки зрения быть описано без упоминания этого «что-то». Когда вы верите, что «идет автомобиль», ваша вера содержит в себе определенное состояние ваших мускулов, ор-ганов чувств, эмоций, а также, возможно, определенные зритель-ные образы. Все это, а также и все остальное, составляющее со-держание веры, могло бы теоретически быть полностью описано совместно психологом и физиологом без всякого упоминания того, что находится вне вашего сознания и тела. Ваше состояние, когда вы верите, что идет автомобиль, может быть весьма различным при различных обстоятельствах. Вы можете следить за гонкой и ре-шать вопрос, выиграет ли гонку автомобиль, на который вы поста-вили ставку. Вы можете ждать возвращения вашего сына из плена на Дальнем Востоке. Вы можете стараться ускользнуть от поли-ции. Вы можете, переходя улицу, внезапно опомниться и выйти из состояния рассеянности. Но хотя ваше состояние будет не одним и тем же в этих различных случаях, все же в них будет нечто общее, и это общее будет то, что во всех этих случаях вы будете верить, что идет автомобиль. Мы можем сказать, что вера есть совокуп-ность состояний организма, связанных между собой тем, что все они полностью или частично имеют отношение к чему-то внеш-нему.

У животного или ребенка вера обнаруживается в действии или в серии действий. Вера собаки в присутствие лисы обнару-живается в том, что она бежит по следу лисы. Но у людей, в резуль-тате владения языком и задержанных реакций, вера часто стано-вится более или менее статическим состоянием, содержащим в себе, возможно, произнесение или воображение соответствующих слов, а также чувства, составляющие различные виды веры. Что

касается этих последних, то мы можем назвать: во-первых, веру, связанную с наполнением наших ощущений выводами, свойственными животным; во-вторых, воспоминание; в-третьих, ожидание; в-четвертых, веру, нерелевантно порождаемую свидетельством, и, в-пятых, веру прорывающуюся из сознательного вывода. Возможно, что этот перечень является одновременно и неполным и, частично, чересчур полным, но, конечно, восприятие, воспоминание и ожидание отличаются друг от друга в отношении связанных с ними чувств. «Вера» поэтому является широким родовым термином, а состояние веры не отличается резко от близких к нему состояний, которые обычно не считаются верой.

Вопрос, что представляет собой то, во что верят, когда организм находится в состоянии веры, оказывается обычно несколько неясным. У собаки, идущей по следу, все необычайно определено, потому что ее цель проста и у нее нет сомнений в отношении средств достижения этой цели; но голубь, опасаящийся брать еду из ваших рук, находится уже в более неопределенном и сложном состоянии. У людей язык создает иллюзорную видимость определенности; человек может выразить свою веру предложением, и тогда предполагается, что предложение и есть то, во что он верит. Но, как правило, это не так. Если вы говорите: «Смотрите, вон Джоунз!» — вы верите во что-то и выражаете свою веру в словах, но ваша вера относится к Джоунзу, а не к имени «Джоунз». При других обстоятельствах вы можете иметь веру, которая действительно относится к словам: «Кто этот только что вошедший импозантный человек? Это сэр Теофил Туэкем». В этом случае вам нужно лишь имя. Но в обычной речи, как правило, слова являются, так сказать, прозрачными; они также не являются тем, во что мы верим, как человек не является именем, которым его называют.

Когда слова только *выражают* веру, которая относится к тому, что они обозначают, вера, выявляемая словами, в такой же степени неопределенна, в какой неопределенно значение слов, ее выражающих. Вне области логики и чистой математики не существует слов, смысл которых был бы совершенно точным, не исключая даже таких, как «сантиметр» и «секунда». Поэтому даже тогда, когда вера выражается в словах, имеющих ту высшую степень точности, к какой только способны эмпирические слова, все-таки остается более или менее неясным вопрос о том, что представляет собой то, во что мы верим.

Эта неясность не устраняется и тогда, когда вера является «чисто словесной», то есть когда мы верим только в то, что определенное предложение истинно. Это тот вид веры, который вырабатывался у школьников, когда образование основывалось на старых методах преподавания. Рассмотрим разницу в отношении школьника к предложению: «Вильгельм Завоеватель, 1066 год» и к предложению: «В ближайшую среду будет праздник и не будет занятий». В первом случае он знает, что форма слов правильна, и не обращает никакого внимания на их значение; во втором случае он приобретает веру в ближайшую среду и полностью игно-

рирует слова, которые вы употребили, чтобы вызвать у него веру. Первое, а не последнее является «чисто словесной» верой.

Когда я говорю, что школьник верит, что предложение: «Вильгельм Завоеватель, 1066 год» истинно, я должен оговориться, что его понимание «истины» чисто прагматическое: предложение для него будет истинным, если последствия его произнесения в присутствии учителя окажутся благоприятными; если же нет, то оно будет «ложным».

Оставляя в покое школьника и возвращаясь к философскому пониманию вещей, мы должны вскрыть, что мы имеем в виду, когда говорим, что такое-то предложение «истинно». Но я еще пока не ставлю вопрос о том, что имеется в виду под «истиной»; к этому мы обратимся ниже. А сейчас я хочу отметить, что, как бы ни определять слово «истинный», значение (смысл) предложения: «Это предложение истинно» должно зависеть от смысла предложения и является поэтому неточным ровно настолько, насколько неточно предложение, о котором говорят, что оно истинно. Мы поэтому не устраняем неточности тем, что концентрируем внимание на чисто словесной вере.

Философия, как и наука, должна понять, что, когда полная точность недостижима, должна быть изобретена какая-либо техника, которая поможет постепенно сократить сферу неточного и недостоверного. Каким бы совершенным ни был наш измерительный аппарат, всегда останутся отрезки, в отношении которых мы будем сомневаться на счет того, будут ли они больше, меньше или равны метру; однако не существует никаких пределов уточнений, посредством которых количество таких сомнительных отрезков может быть уменьшено. Точно так же, когда вера выражается в словах, всегда остаются какие-то обстоятельства, о которых мы не можем сказать, делают ли они веру истинной или ложной, но значение этих обстоятельств может быть неограниченно уменьшено отчасти благодаря более совершенному анализу слов, отчасти же благодаря более совершенной технике наблюдения. Теоретическая возможность или невозможность полной точности зависит от того, является ли физический мир дискретным, или непрерывным.

Рассмотрим случай веры, выраженной в словах, из которых все дают самую большую из возможных степеней точности. Допустим ради конкретности, что я верю в предложение: «Мой рост больше 5 футов 8 дюймов и меньше 5 футов 9 дюймов». Назовем это предложение «S». Я еще не ставлю вопрос, что делает это предложение истинным или что дает мне право сказать, что я знаю о его истинности; я спрашиваю только: что происходит во мне, когда я верю и выражаю свою веру с помощью предложения «S»? Ясно, что на этот вопрос нельзя правильно ответить. С определенностью можно сказать только, что я нахожусь в таком состоянии, которое при определенных обстоятельствах может быть выражено словами «совершенно верно», и что сейчас, пока еще ничего не изменилось, у меня есть идея этих обстоятельств вместе с чувством, которое может быть выражено словом «да». Я могу,

например, вообразить себя стоящим у стенки со шкалой футов и дюймов и видеть в воображении верхушку моей головы между двумя отметками на шкале и иметь чувство согласия по отношению к этой воображаемой картине. Мы можем считать это сущностью того, что может быть названо «статической» верой в противоположность вере, обнаруживаемой в действии: статическая вера состоит из идеи или образа, соединенного с чувством согласия.

В. Истина

Я перехожу теперь к определению «истины» и «лжи». Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера. Когда это отношение отсутствует, вера оказывается ложной. Предложение может быть названо «истинным» или «ложным», даже если никто в него не верит, однако при том условии, что если бы кто-нибудь в него поверил, то эта вера оказалась бы истинной или ложной, смотря по обстоятельствам.

Все это, как я уже сказал, очевидно. Но совсем не очевидными являются: природа отношения между верой и фактом, к которому она относится; определение возможного факта, делающего данную веру истинной; значение употребленного в этом предложении слова «возможный». Пока нет ответа на эти вопросы, мы не можем получить никакого адекватного определения «истины».

Начнем с биологически самой ранней формы веры, встречающейся как у животных, так и у людей. Одновременно наличие двух обстоятельств, *A* и *B*, если оно было достаточно частым или эмоционально интересным, может привести к тому, что, когда животное воспринимает *A*, оно реагирует на него так же, как оно раньше реагировало на *B*, или, во всяком случае, обнаруживает какую-то часть этой реакции. Иногда у некоторых животных эта связь может быть не приобретенной опытом, а врожденной. Каким бы путем эта связь ни была приобретена, но когда чувственное наличие *A* вызывает действия, соответствующие *B*, мы можем сказать, что животное «верит», что в окружающей обстановке имеется *B* и что его вера «истинна», если это *B* действительно имеется. Если вы разбудите человека ночью и крикнете: «Пожар!», то он вскочит с постели, даже если он не увидит и не почувствует огня. Его действие есть свидетельство наличия у него веры, которая окажется «истинной», если огонь действительно есть, и «ложной», если его нет. Истинность его веры зависит от факта, который может оставаться вне его опыта. Он может выбежать из дома так поспешно, что не успеет получить чувственного свидетельства огня; он может испугаться того, что его заподозрят в поджоге, и может в связи с этим покинуть страну, так и не убедившись в том, был ли действительно огонь в доме или не был; тем

не менее его вера остается истинной, если действительно имел место тот факт (именно — огонь), который был значением его веры, или предметом отношения веры к чему-то внешнему, а если бы этого факта не было, его вера оказалась бы ложной, даже если бы его друзья уверяли его в том, что огонь был.

Разница между истинной и ложной верой подобна разнице между замужней женщиной и старой девой: в случае истинной веры существует факт, к которому она имеет определенное отношение; а в случае ложной — такого факта нет. Чтобы определить «истину» и «ложь», мы нуждаемся в описании того факта, который делает данную веру истинной, причем это описание не должно относиться ни к чему, если вера ложна. Чтобы узнать, является ли такая-то женщина замужней или нет, мы можем составить описание, которое будет относиться к ее мужу, если он у нее есть, и не будет относиться ни к кому, если она не замужем. Такое описание могло бы быть, например, следующим: «Мужчина, который стоял рядом с ней в церкви или у нотариуса, когда произносились известные слова». Подобным же образом нам нужно описание факта или фактов, которые, если они действительно существуют, делают веру истинной. Такой факт или факты я называю «фактом-верификатором (verifier)» веры.

В этой проблеме основоположным является отношение между ощущениями и образами, или, по терминологии Юма, между впечатлениями и идеями. В предыдущей главе мы рассмотрели отношение идеи к ее прототипу и видели, как «значение» слова появляется из этого отношения. Но если даны значения слов и синтаксис, то мы приходим к новому понятию, которое я называю «значением (смыслом) предложения» и которое характеризует предложения и сложные образы. В случае единичных слов, употребляемых как восклицания, таких, как «Пожар!» или «Убивают!», значение слова и значение предложения соединяются в одно, но обычно они различаются. Это различие вытекает из того, что слова должны иметь значение, если они служат какой-то цели, а словосочетание не всегда имеет значение. Значение предложения характерно для всех предложений, которые являются не бессмысленными, и не только для изъявительных предложений, но и для вопросительных, повелительных и желательных. Сейчас, однако, мы ограничимся рассмотрением только изъявительных предложений. О них мы можем сказать, что их значение состоит из описания того факта, который, если он существует, делает предложение истинным. Остается определить это описание.

Возьмем пример. У Джефферсона была вера, выраженная в словах: «В Северной Америке имеются мамонты». Эта вера могла быть истинной, даже если никто не видел ни одного мамонта; когда он выражал свою веру в словах, могла быть пара мамонтов в необитаемой части Скалистых гор, и вскоре после этого они могли быть унесены в море наводнением на реке Колорадо. В этом случае, вопреки истинности его веры, в ее пользу не было бы никакого свидетельства. Действительные мамонты были бы фактами.

«подтверждающими» в вышеуказанном смысле веру. Подтверждающий факт, не будучи воспринят в опыте, часто может быть описан, если он имеет известное по опыту отношение к чему-либо известному по опыту; благодаря этому мы понимаем такую, например, фразу, как «отец Адама», которая на самом деле ничего не описывает. Благодаря этому же мы понимаем веру Джефферсона в мамонтов: мы знаем тот род фактов, которые могли бы сделать его веру истинной; это значит, что мы можем быть в таком состоянии сознания, когда, если бы мы увидели мамонтов, мы воскликнули бы: «Да, я так и думал!»

Значение предложения складывается из значений входящих в него слов и из правил синтаксиса. Значения слов должны получаться из опыта, а значение предложения не нуждается в этом. Я из опыта знаю значение слов «человек» и «крылья» и, следовательно, знаю значение предложения: «Существует крылатый человек», хотя я и не воспринимал в опыте того, что обозначает это предложение. Значение предложения всегда может быть понято как в некотором смысле описание. Когда это описание действительно описывает факт, предложение бывает «истинным»; если же нет, то оно «ложно».

Важно при этом не преувеличивать роль условности. Пока мы рассматриваем веру, а не предложения, в которых она выражается, условность не играет никакой роли. Допустим, что вы ожидаете встречи с человеком, которого вы любите, но которого некоторое время не видели. Ваше ожидание вполне может быть бессловесным, даже если оно сложно по составу. Вы можете надеяться, что этот человек при встрече будет улыбаться; вы можете вспоминать его голос, его походку, выражение его глаз; ожидаемое вами может быть таким, что только хороший художник мог бы его выразить, и не словами, а на картине. В этом случае вы ожидаете того, что известно вам по опыту, и истина или ложь вашего ожидания зависит от отношения идеи к впечатлению: ваше ожидание будет «истинным», если впечатление, когда оно осуществится, будет таким, что могло бы быть прототипом вашей идеи, если бы порядок событий во времени был обратным. Это мы и выражаем, когда говорим: «Это то, что я ожидал видеть». Условность появляется только при переводе веры в язык или (если что-либо говорят нам) языка в веру. Более того, соответствие языка и веры, за исключением абстрактного содержания, обычно никогда не бывает точным: вера богаче по составу и деталям, чем предложение, которое выбирает только некоторые наиболее заметные черты. Вы *говорите*: «Я скоро его увижу», а *думаете*: «Я увижу его улыбающимся, постаревшим, дружески настроенным, но застенчивым, с шевелюрой в беспорядке и в неначищенных ботинках» — и так далее, с бесконечным разнообразием подробностей, о половине из которых вы можете даже не отдавать себе отчета.

Случай с ожиданием является простейшим с точки зрения определения истины и лжи, так как в этом случае тот факт, от которого зависит истина или ложь, может находиться или находится в пре-

делах нашего опыта. Другие случаи оказываются более трудными.

Воспоминание с точки зрения рассматриваемой нами сейчас проблемы очень сходно с ожиданием. Воспоминание есть идея, тогда как вспоминаемый факт был в свое время впечатлением; воспоминание «истинно», если оно имеет с фактом такое же сходство, какое бывает у идеи с ее прототипом.

Рассмотрим утверждение: «У вас болит зуб». Во всякой вере, касающейся опыта другого человека, может быть то же не вмещающееся в слова богатство, которое, как мы видели, часто бывает в ожиданиях на основе нашего собственного опыта; вы можете, испытав недавно зубную боль, почувствовать из симпатии острую боль, которую, как вы представляете себе, испытывает ваш друг. Какую бы силу воображения вы ни осуществляли при этом, ясно, что ваша вера «истинна» в той пропорции, в какой она сходна с фактором зубной боли вашего друга, причем сходство здесь такое же, какое существует между идеей и ее прототипом.

Но когда мы переходим к чему-либо такому, чего никто в своем опыте не переживает и никогда не переживал, например к внутренним частям Земли или к миру, как он был до начала жизни, то вера и истина становятся более абстрактными по сравнению с вышеприведенными примерами. Мы должны теперь рассмотреть, что может подразумеваться под «истиной», когда подтверждающий факт никем в опыте не испытан.

Предвидя возможные возражения, я буду исходить из того, что физический мир, существующий независимо от восприятия, может иметь определенное структурное сходство с миром наших восприятий, но не может иметь какого-либо качественного сходства. Когда я говорю, что он имеет структурное сходство, я исхожу из того, что упорядочивающие отношения, в терминах которых определяется структура, являются такими же пространственно-временными отношениями, какие нам известны по нашему собственному опыту. Некоторые факты физического мира — именно те, природа которых определяется пространственно-временной структурой, — являются, следовательно, такими, какими мы их можем вообразить. С другой стороны, факты, относящиеся к качественному характеру физических явлений, являются, по-видимому, такими, какими мы их и вообразить не можем.

Далее, в то время как нет никаких затруднений для предположения, что существуют невообразимые факты, мы все же должны думать, что, помимо обычной веры, не может быть такой веры, факты-верификаторы которой были бы факты невообразимые. Это очень важный принцип, но если только он не собьет нас с пути, то уже немного понадобится внимания к логической стороне дела. Первым пунктом логической стороны является то, что мы можем знать общее предложение, хотя и не знаем никаких конкретных примеров его. На покрытом галькой морском берегу вы можете сказать с вероятной истинностью вашего высказывания: «На этом берегу есть камешки, которых никто никогда не заметит». Несомненно истинным является то, что существуют определенные целост-

ности, о которых никто никогда не подумает. Но предполагать, что такие предложения утверждаются на основании конкретных примеров их истинности, значило бы противоречить самому себе. Они являются только применением того принципа, что мы можем понимать утверждения о всех или некоторых членах класса, не будучи в состоянии перечислить членов этого класса. Мы так же полностью понимаем утверждение: «Все люди смертны», как понимали бы его, если бы могли дать полный перечень всех людей; ибо для понимания этого предложения мы должны уяснить только понятия «человек» и «смертный» и значение того, что представляет собой каждый конкретный пример этих понятий.

Теперь возьмем утверждение: «Существуют факты, которых я не могу вообразить». Я не рассматриваю вопрос о том, является ли это утверждение истинным; я хочу только показать, что оно имеет разумный смысл. Прежде всего отметим, что если бы оно не имело разумного смысла, то противоречащее ему утверждение также не имело бы смысла и, следовательно, не было бы истинным, хотя оно также не было бы и ложным. Отметим, далее, что для того, чтобы понять такое утверждение, достаточно приведенных примеров с незамеченными камешками или с числами, о которых не думают. Для уяснения таких предложений необходимо только понимать участвующие в предложении слова и синтаксис, что мы и делаем. Если все это есть, то предложение понятно; является ли оно истинным — это другой вопрос.

Возьмем теперь следующее утверждение: «Электроны существуют, но они не могут быть восприняты». Опять я не задаю здесь вопросом, является ли это утверждение истинным, а хочу выяснить только, что значит предположение о его истинности или вера в его истинность. «Электрон» есть термин, определяемый посредством причинных и пространственно-временных отношений к событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, и к другим событиям, относящимся к событиям нашего опыта такими способами, которые мы имеем в опыте. Мы имеем в опыте отношение «быть отцом» и поэтому можем понять отношение «быть прапрадедушкой», хотя в опыте этого отношения не имеем. Подобным же образом мы понимаем предложение, содержащее слово «электрон», несмотря на то что не воспринимаем того, к чему это слово относится. Таким образом, когда я говорю, что мы понимаем такие предложения, я имею в виду, что мы можем вообразить себе факты, которые могли бы сделать их истинными.

Особенностью этих случаев является то, что мы можем вообразить *общие* обстоятельства, которые могли бы подтвердить нашу веру, но не можем вообразить конкретных фактов, являющихся примерами общего факта. Я не могу вообразить какого-либо конкретного факта вида: « n есть число, о котором никто никогда не подумает», ибо, какое бы значение я ни придал n , мое утверждение становится ложным именно потому, что я придаю ему определенное значение. Но я вполне могу вообразить общий факт, который делает истинным утверждение: «Существуют числа, о ко-

торых никто никогда не подумает». Причина здесь та, что общие утверждения имеют дело только с содержанием входящих в них слов и могут быть поняты без знания соответствующих объемов.

Вера, относящаяся к тому, что не дано в опыте, относится, как показывает вышеприведенное рассмотрение, не к индивидуумам вне опыта, а к классам, ни один член которых не дан в опыте. Вера должна всегда быть доступной разложению на элементы, которые опыт сделал понятными, но когда вера приобретает логическую форму, она требует другого анализа, который предполагает компоненты, неизвестные из опыта. Если отказать от такого психологически вводящего в заблуждение анализа, то в общей форме можно сказать: всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она «истинна», если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство; какое имеет прототип с образом; в случае неодобрения она «истинна», если такого факта нет. Вера, не являющаяся истинной, называется «ложной».

Это и есть определение «истины» и «лжи».

Г. Познание

Я подхожу теперь к определению «познания». Как и в случае с «верой» и «истиной», здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время; этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня, но нельзя сказать, что он приобретает знание. Или, положим, человек справедливо верит, что фамилия премьер-министра, бывшего на этом посту в 1906 году, начинается с буквы Б, но он верит в это потому, что думает, что тогда премьер-министром был Бальфур, в то время как на самом деле им был Бэннерман. Или, положим, удачливый оптимист, купив лотерейный билет, находится в непоколебимом убеждении, что он выиграет и, по счастью, действительно выигрывает. Такие примеры, которых можно привести бесконечное множество, показывают, что вы не можете претендовать на знание только потому, что вы случайно оказались правы.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. С обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. «Свидетельство» состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы. Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. Во-первых, эта доктрина не дает содержательного определения «познания» или, во всяком случае, дает не *чисто* содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. Во-вторых, как мы увидим в третьей части этой книги, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. В-третьих, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. В-четвертых, методы вывода, которые можно назвать в широком смысле слова «индуктивными», никогда не были удовлетворительно сформулированы; а если даже и были вполне правильно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все принимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении «познания». Первый, и самый старый, заключается в подчеркивании понятия «самоочевидность». Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. Третий, и самый радикальный, заключается в изгнании понятия «познание» совсем и в замене его «верой, которая обещает

успех», где «успех» может, вероятно, истолковываться биологически. Мы можем рассматривать Декарта, Гегеля и Дьюи как предшественников этих трех точек зрения.

Декарт считает, что все то, что я понимаю ясно и отчетливо, является истинным. Он полагает, что из этого принципа он может вывести не только логику и метафизику, но также и фактические данные, по крайней мере теоретически. Эмпиризм сделал этот взгляд невозможным; мы не думаем, чтобы даже наивысшая степень ясности в наших мыслях помогла нам продемонстрировать существование мыса Горна. Но это не устраняет понятия «самоочевидность»: мы можем сказать, что то, что говорит Декарт, относится к очевидности понятий, но что, кроме этой очевидности, существует также и очевидность восприятий, посредством которой мы приходим к знанию фактических данных. Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы поскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философу, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет. Самоочевидность заставляет вас также принять доказательство, что если все люди смертны и Сократ — человек, то Сократ смертен. Я не знаю, включает ли самоочевидность в себе нечто большее, кроме некоторой твердости убеждения; сущность ее заключается в том, что, когда она имеетя налицо, мы не можем не верить. Если, однако, самоочевидность должна приниматься как гарантия истины, тогда это понятие необходимо тщательно отличать от других, которые имеют субъективное сходство с ним. Я думаю, что мы должны сохранить это понятие, как относящееся к определению «познания», но не как само по себе достаточное для этого.

Другая трудность с самоочевидностью заключается в том, что она есть вопрос степени. Удар грома несомненен, а очень слабый шум уже не обладает несомненностью; то, что вы видите солнце в ясный день, самоочевидно, а неясное очертание чего-то в тумане может быть иллюзорным; силлогизм по модусу *Barbara* очевиден, а сложный шаг в математическом доказательстве бывает очень трудно «видеть». Только для высшей степени самоочевидности мы можем претендовать на высшую степень достоверности.

Теория когерентности и инструменталистская теория обычно выставляются защитниками этих теорий как теории *истины*. В качестве таковых они не защищены от возражений, которые я разобрал в другой своей работе. Сейчас я рассматриваю их не как теории *истины*, а как теории *познания*. Если их понимать так, то в их пользу можно сказать больше.

Оставим в покое Гегеля и постараемся сами изложить теорию когерентности познания. Мы должны будем сказать, что иногда две веры не могут быть обе истинными или по крайней мере что иногда мы полагаем так. Если я верю одновременно, что *A* истинно, что *B* истинно, и что *A* и *B* не могут быть вместе истинными, то я имею три веры, которые не составляют связной группы. В этом

случае по крайней мере одна из трех должна быть ошибочной. Теория когерентности в ее крайней форме считает, что имеется только одна возможная группа взаимно связанных вер, которая составляет целое познания и целое истины. Я не думаю, что это так; я склоняюсь скорее к лейбницевской множественности возможных миров. Но в измененной форме теория когерентности может быть принята. В этой измененной форме она будет говорить, что все или почти все из того, что доступно познанию, является в большей или меньшей степени недостоверным; что если принципы вывода относятся к *первичному* материалу познания, тогда одна часть *первичного* знания может быть выведена из другой и, таким образом, приобретает больше правдоподобия, чем она имела бы за свой собственный счет. Таким образом, может произойти, что целая группа предложений, каждое из которых само по себе имеет только невысокую степень правдоподобия, в совокупности может иметь очень высокую степень правдоподобия. Но это зависит от возможности изменения степеней присущего им правдоподобия, и вся теория становится поэтому теорией не *чистой* когерентности. Я рассмотрю этот вопрос более детально в пятой части книги.

Что касается теории, согласно которой мы должны заменить понятие «познание» понятием «вера, которая обещает успех», то достаточно сказать, что вся ее возможная правдоподобность проистекает из ее нерешительности и непродуманности. Она исходит из того, что мы можем знать (в старом смысле слова), какая вера обещает успех, так как если мы этого не можем знать, то теория становится бесполезной для практики, в то время как ее целью является превознесение практики за счет теории. Но ясно, что в практике часто бывает очень трудно узнать, какая вера обещает успех, даже в том случае, если мы имеем адекватное определение «успеха».

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к ним степени очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению «познания» и попытаюсь придать большую точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем не будем забывать, что вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «познание»?» — не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «Лысый»?»

Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 177—191

К. ПОППЕР

«Что есть истина?» — в этом вопросе, проносимом тоном убежденного скептика, который заранее уверен в несуществовании ответа, кроется один из источников аргументов, приводимых в защиту релятивизма. Однако на вопрос Понтия Пилата можно ответить просто и убедительно, хотя такой ответ вряд ли удовлетворит нашего скептика. Ответ этот заключается в следующем: утверждение, суждение, высказывание или мнение истинно, если, и только если, оно соответствует фактам.

Что же, однако, мы имеем в виду, когда говорим о соответствии высказывания фактам? Хотя наш скептик, или релятивист, пожалуй, скажет, что на этот второй вопрос так же невозможно ответить, как и на первый, на самом деле получить на него ответ столь же легко. Действительно, ответ на этот вопрос нетруден — и это неудивительно, особенно если учесть тот факт, что любой судья предполагает наличие у свидетеля знания того, что означает истина (в смысле соответствия фактам). В силу этого искомый ответ оказывается почти что тривиальным.

В некотором смысле он *действительно* тривиален. Такое заключение следует из того, что, согласно теории Тарского, вся проблема заключается в том, что мы нечто *утверждаем или говорим о* высказываниях и фактах, а также о некотором отношении соответствия между высказываниями и фактами, и поэтому решение этой проблемы также состоит в том, что нечто *утверждается или говорится о* высказываниях и фактах, а также о некотором отношении между ними. Рассмотрим следующее утверждение.

Высказывание «Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» соответствует фактам, если, и только если, Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.

Когда вы прочтете эту набранную курсивом фразу, первое, что, по всей вероятности, поразит вас, — это ее тривиальность. Однако не поддавайтесь обманчивому впечатлению. Если вы взглянете в нее вновь, и на этот раз более внимательно, то увидите, что в ней говорится (1) о высказывании, (2) о некоторых фактах и (3) что эта фраза поэтому задает вполне ясные условия, выполнения которых следует ожидать, если мы хотим, чтобы указанное высказывание соответствовало указанным фактам.

Тем же, кто считает, что набранная курсивом фраза слишком тривиальна или слишком проста для того, чтобы сообщить нам что-либо интересное, следует напомнить уже упоминавшееся обстоятельство: поскольку каждый (пока не начнет задумываться над этим) знает, что имеется в виду под истиной или соответствием с фактами, то наше прояснение этого должно быть в некотором смысле тривиальным делом.

Продемонстрировать правильность идеи, сформулированной в набранной курсивом фразе, можно при помощи следующей фразы:

Сделанное свидетелем заявление: «Смит вошел в ломбард чуть

позже 10.15» — истинно, если и только если, Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.

Очевидно, что и эта набранная курсивом фраза достаточно тривиальна. Тем не менее в ней полностью приводятся условия для применения предиката «истинно» к любому высказыванию, произнесенному свидетелем.

Возможно, что для некоторых более приемлемой покажется следующая формулировка нашей фразы:

Сделанное свидетелем заявление: «Я видел, как Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15» — истинно, если, и только если, свидетель видел, как Смит вошел в ломбард чуть позже 10.15.

Сравнивая третью набранную курсивом фразу со второй, нетрудно увидеть, что во второй из них фиксируются условия истинности высказывания о Смите и его действиях, тогда как в третьей — условия истинности высказывания о свидетеле и его действиях (или о том, что он видел). Таково единственное различие между этими двумя фразами: и та и другая формулируют полные условия истинности для двух различных высказываний, заключенных в кавычки.

Основное правило *дачи свидетельских показаний* состоит в том, чтобы очевидцы события ограничивали свои показания только тем, что они *действительно видели*. Соблюдение этого правила иногда может помочь судье *отличить* истинное свидетельство от ложного. Поэтому можно сказать, что третья фраза имеет некоторые преимущества по сравнению со второй с точки зрения *поиска истины и ее обнаружения*.

Однако для наших настоящих целей важно не смешивать вопрос реального поиска и обнаружения истины (то есть эпистемологический или методологический вопрос) с вопросом о том, что мы имеем в виду или что мы намереваемся сказать, когда говорим об истине или о соответствии фактам (логическая или онтологическая проблема истины). С точки зрения этого второго вопроса третья набранная курсивом фраза не имеет никаких преимуществ по сравнению со второй набранной курсивом фразой. В каждой из этих фраз формулируются полные условия истинности входящих в них высказываний.

Следовательно, во всех трех случаях мы получаем совершенно одинаковый ответ на вопрос: «Что есть истина?» Однако ответ этот дается не в прямой форме, а при помощи формулировки *условий истинности некоторого высказывания*, причем в каждой из рассматриваемых фраз эти условия формулируются для разных высказываний.

ПРИМЕЧАНИЯ

Раздел первый

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ, ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

1. Что такое философия и зачем она?

¹ Сократ был предметом осмеяния таких комедиографов, как Аристофан, Эвполид, Теликид, Каллий.— 10

² *Пенелопа* (греч.) — дочь спартамца Икария и нимфы Перибен, супруга Одиссея. Одна из главных действующих лиц «Одиссеи», идеал женского благородства и супружеской верности. Во время двадцатилетнего отсутствия Одиссея всяческими хитростями отдаляла ответ на предложения домогавшихся ее руки представителей местной знати. Обещала выбрать себе нового мужа после того, как закончит ткать покрывало на гроб своего свекра. Однако ночью распускала все, что успевала наткать в течение дня.— 11

³ Платон развивал идеи, близкие индуистскому учению о реинкарнации, то есть о возрождении души. Поэтому познание нередко осмысливалось им как возвращение забытого, то есть припоминание.— 12

⁴ Проблематика той науки, которую Аристотель называл первой философией, мудростью или теологией, рассматривается в группе его относительно самостоятельных работ (публичных выступлений, лекций, набросков к ним или составленных его слушателями их записей), объединенных общим названием — «Метафизика». — 12, 13

⁵ Ранний диалог Августина «Против академиков» написан в конце 386 года и посвящен критическому анализу воззрений представителей академии.— 14

⁶ Трактат «О граде божием» написан Августином под впечатлением взятия Рима ордами Алариха в 410 году. Философ усматривал два противоположных вида человеческой общности: «град земной», то есть государственность, которая основана на любви к себе, доведенной до презрения к Богу, и «град божий» — духовную общность, которая основана на любви к Богу, доведенной до презрения к себе.— 14

⁷ Под языческой философией Августин имеет в виду арабоязычную философию.— 14

⁸ Имеется в виду Аристотель.— 15

⁹ В основных трудах Фомы Аквинского «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» подведены итоги теологических поисков зрелой схоластики, направленных на отработку вероучения в формах здравого смысла. В рубриках «Суммы теологии» одни и те же схемы теологии накладываются на бесконечную пестроту конкретных вопросов — от пяти доказательств бытия Бога до определения границ допустимого и недопустимого в финансовой деятельности.— 15

¹⁰ «Начала философии» — самое обширное сочинение Декарта; служит как бы сводом всей его философии. Первая часть этого произведения, сжато излагающая картезианскую теорию познания и метафизику, в основном есть тезисобразное резюмирование идей «Метафизических размышлений». Вторая часть трактует главным образом философские основы картезианской физики. Третья и четвертая части «Начал», трактующие преимущественно космологические и космогонические вопросы, являются (как на это не раз указывал и сам Декарт) расширенной редакцией «Мира». — 24, 34

¹¹ В настоящем фрагменте «Начала философии» даются в переводе с французского. Французский текст содержит больше материала, чем латинский.— 24

¹² Имеется в виду Бог.— 35

¹³ *Наукоучение* — общее обозначение комплекса сочинений Фихте, в которых он на протяжении всей жизни перерабатывал и развивал свое «учение о науке», отождествлявшееся им с философией вообще как «знанием знания», «наукой о сознании», в отличие от традиционного понимания философии как науки о бытии и знании, присущего Декарту и Спинозе. Теория знания в наукоучении Фихте тождественна теории бытия.— 38

¹⁴ *Априори* и *апостериори* — философские понятия. Апостериори — знание, получаемое из опыта. Априори — знание, предшествующее опыту и независимое от

него. Противопоставление апостериори и априори получило развернутое выражение в классическом рационализме нового времени (Декарт, Лейбниц), который исходил из признания всеобщих и необходимых истин, принципиально отличающихся от случайных истин. Вслед за рационалистами Кант также признает существование всеобщих и необходимых истин, усматривая источник их безусловности в априорности. Но если рационалисты считали заранее заложенным в интеллекте, врожденным (хотя бы в форме задатков) само содержание истины, то, согласно Канту, априорным является только форма, только способ организации знания. — 39

¹⁵ *Дуализм* — философское учение, исходящее из признания равноправными несводимых друг к другу двух начал — духа и материи, идеального и материального. Дуализм противостоит монизму, исходящему из признания в качестве первоосновного лишь одного начала. — 42

¹⁶ «...Ясное, как солнце, сообщение...» — написано Фихте в 1800 и опубликовано в 1801 году. — 46

¹⁷ Написанная в 1828 году «Философия жизни» — одно из последних произведений Ф. Шлегеля, в которых он развивал идеи универсальной «христианской философии». Предпосылкой подлинной «философии жизни» он считал внутреннюю целостность человеческого сознания в единстве всех душевных и духовных способностей (рассудка, фантазии, разума, воли и т. д.). — 48

¹⁸ Работа Ф. Шеллинга «Система трансцендентального идеализма» написана на основе курса трансцендентального идеализма, читавшегося им одновременно с натурфилософией в Йене, начиная с зимнего семестра 1798 года. — 53

¹⁹ *Майя* (санскр.) — в древнеиндийской мысли магическая сила сотворения, иллюзия, видимость. С помощью Майи бог взывает к жизни (правда, мнимой, иллюзорной, воспринимаемой лишь эмпирическим «средним» сознанием). Майя — весь мир объектов, которому человек, не обладающий подлинным знанием, склонен придавать статус реальности. — 56

²⁰ По мнению О. Конта, сами стадии исторического процесса выделяются в зависимости от преобладающего состояния сознания: теологическая, метафизическая (абстрактно-умозрительная) и позитивная. — 57

²¹ *Теософия* — в широком смысле слова — всякое мистическое учение, претендующее на раскрытие особых «божественных тайн». В узком смысле слова — мистическая доктрина Е. П. Блаватской и ее последователей, соединение мистики буддизма и других восточных учений с элементами оккультизма и неортодоксального христианства.

Теургия — вид магии, с помощью которой считалось возможным изменить ход событий, подчиняя своей воле действия богов и духов. — 73

²² *Архонт* — высшее должностное лицо в древнегреческих полисах. — 82

²³ Статья «О гегелевской философии» была впервые напечатана в августовской книжке «Современника» за 1861 год. М. А. Антонович продолжил в ней критику гегелевского идеализма, начатую Н. Г. Чернышевским. — 86

²⁴ Термин «дилетанты» имеет в данной работе А. И. Герцена весьма широкое значение. Для дилетантов характерна поверхностность знаний, субъективизм, метафизичность мышления, оторванность от практической деятельности. — 86

²⁵ Работа «Три беседы о современном значении философии» издана в 1860 году и представляет собой воспроизведение прочитанных П. Л. Лавровым в тот период лекций. — 92

²⁶ *Элеаты* — элейская школа древнегреческой философии (VI — V века до нашей эры). Основатель — Ксенофан Колофонский, главные представители — Парменид и Зенон из Элеи (отсюда название). Отводя главную роль в познании мышлению, элеаты противопоставили его чувственному восприятию как текущему и неустойчивому. Впервые в истории философии они выдвинули идею единого бытия, понимая его как непрерывное, неизменное, присутствующее в любом мельчайшем элементе действительности, исключающее множественность вещей и их движение. — 96

²⁷ *Сиантизм* (сайентизм или сциентизм) — мировоззренческая позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности и достаточном условии ориентации человека в мире. Идеалом для сиантизма выступает не всякое научное знание, а прежде всего результаты и методы естественнонаучного познания. В качестве осознанной ориентации утверждается в западной культуре в конце XIX века. — 98

²⁸ *Откровение* — в монотеистических религиях непосредственное волеизъявление

ние божества или исходящее от него знание как абсолютный критерий человеческого поведения и познания. Выражается в тексте «писания» (в иудаизме и христианстве — Библия, в исламе — Коран) и в «предании», также получающем письменную фиксацию (в иудаизме — Талмуд, в христианстве — сочинения «отцов церкви», в исламе — сунна).— 105

²⁹ *Универсалии* — общие понятия. Онтологический статус универсалий — одна из центральных проблем средневековой философии (спор об универсалиях X—XIV веков): существуют ли универсалии «до вещей», как их вечные прообразы (платонизм, крайний реализм), «в вещах» (аристотелизм, умеренный реализм), «после вещей» в человеческом мышлении (номинализм, концептуализм).— 110

2. История философской мысли: общая характеристика

³⁰ *Пантеизм* — религиозные и философские учения, отождествляющие Бога и мировое целое. Пантеистические тенденции проявляются в средневековой еретической мистике.— 139

³¹ Этими словами А. И. Герцен определяет воззрение, отрицающее единство и внутреннюю закономерность в развитии явлений, в том числе в развитии науки. Употребленное в этом смысле выражение «материализм в истории» не следует, разумеется, смешивать с материалистическим пониманием истории.— 163

³² *Tao* (Дао) — одно из важнейших понятий китайской философии, центральное понятие даосизма; означает невидимый вездесущий естественный закон природы, человеческого общества, поведения и мышления отдельного индивида, неотделимый от материального мира и управляющий им. Дао — естественный путь возникновения, развития и исчезновения всех вещей и одновременно материальная праснова их существования.— 167

³³ *Веды* являются ценным источником древнеиндийского умозрения. Их древнейшую часть составляют четыре Веды, первая из них — гимны («Ригведа»).— 167

³⁴ *Брамины и чандала* — высшая и низшая касты в Индии.— 167

³⁵ *Упанишады* — древнеиндийские произведения религиозно-философского характера, примыкающие к Ведам как объяснение их тайного внутреннего смысла.— 167

³⁶ *Софисты* — условное обозначение группы древнегреческих мыслителей V — IV веков до нашей эры.— 169

³⁷ *Спиритуализм* — воззрение, рассматривающее дух в качестве первоосновы действительности, как особую бестелесную субстанцию, существующую вне истории и независимо от нее.— 174

³⁸ *Волюнтаризм* — идеалистическое направление в философии, рассматривающее волю в качестве высшего принципа бытия.

Персонализм — учение, исходящее из философского осмысления человека.

Имперсонализм — исключение из философствования персоналистской традиции.

Антропологизм — философская концепция, представители которой усматривают в понятии «человек» основную мировоззренческую категорию и утверждают, что только через нее можно разработать систему представлений о природе, обществе и мышлении.

Космизм — учение о единстве и взаимосвязи космоса.— 175

³⁹ *Эмпиризм* — направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знания и считающее, что содержание знания может быть представлено либо как описание этого опыта, либо сведено к нему.— 180

Раздел второй

БЫТИЕ. МАТЕРИЯ. ПРИРОДА

1. Бытие и материя

¹ Термин «естество» употребляется здесь в значении элемента, стихии.— 184

² Букв. «мусическим». К этому термину, сблизившемуся по смыслу со словом «образованный», Аристотель прибегает для обозначения категории качеств. В данном случае он хочет сказать, что Сократ не вообще становится, не возникает, а становится другим, то есть претерпевает качественное изменение.— 184

³ *Океан и Тетфия* — родители Океанид (морских божеств). — 184

⁴ Термин «гомеомерии» (однородные частицы) Аристотель использует для обозначения того, что Анаксагор называл семенами вещей, под которыми подразумевал лежащие в основе всего бесчисленные невозникшие, непреходящие и неизменные тельца с однородной структурой, соответствующей определенному качеству. — 185

⁵ *Модус* — термин, обозначающий свойство предмета, присущее лишь ему в некоторых состояниях, в отличие от атрибута — неотъемлемого свойства предмета.

Субстанция — объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства. — 206

⁶ *Асимптота* — кривая с бесконечной ветвью, к которой эта ветвь неограниченно приближается. — 210

⁷ «Философский словарь» — один из самых значительных и действенных выражений воинствующего просветительства — имел огромный успех, широко распространяясь не только во Франции, но и во многих других европейских странах — до России включительно. Вызвав массу безуспешных опровержений со стороны теологов, «Философский словарь» вместе с тем подвергся юридическому осуждению со стороны властей. Хотя все сведущие люди не сомневались в том, что «Философский словарь» написан Вольтером, формальных улик против него не было, и он упорно отрицал свое авторство, прося своих друзей помогать ему в этом. — 211

⁸ «Трактат о человеческой природе» написан Д. Юмом в 1734—1737 годах, во время пребывания во Франции. — 217

⁹ Под всеединой идеей Вл. Соловьев подразумевает свободное объединение в абсолюте всех оживотворенных элементов бытия как божественный первообраз и исковое состояние мира. — 217

¹⁰ *Монада* — понятие, используемое в ряде философских систем для обозначения конститутивных элементов бытия. По Г. В. Лейбницу, реальный мир состоит из бесчисленных психических деятельных субстанций, неделимых первоэлементов бытия — монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии. — 224

¹¹ *Номиналисты* — представители философского учения, которое отрицает онтологическое значение универсалий, утверждающее, что универсалии существуют не в действительности, а только как понятие, в мышлении. — 239

2. Философское понимание природы

¹² *Пан* — в греческой мифологии первоначально бог стада, покровитель пастухов, затем всей природы. Изображался в виде человека с козлиными рогами, копытами и бородой. Ему соответствует римский Фавн. — 249

¹³ *Парки* — в римской мифологии богини судьбы. Соответствуют греческим Мойрам. — 249

¹⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — 249

¹⁵ Имеется в виду знаменитое сказание об Иосифе и его братьях. — 252

¹⁶ Вергилий. Буколики, экл. II, ст. 63—64. — 252

¹⁷ Овидий. Лекарства от любви, 344. — 252

¹⁸ Ветх. зав. Псалм. Давид., 18, ст. 2. — 252

¹⁹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, кн. X, 123. — 253

²⁰ *Тифон* (мифологический образ) — сын Геи и Тартара, страшное чудовище, извергающее пламя; олицетворение подземных сил земли. Пытался свергнуть Зевса, но тот победил его, заковал в цепи и придавил горой Этной (отсюда извержение вулкана — страшное дыхание Тифона). — 254

²¹ В основу своего исследования природы П. Гольбах кладет принципы бэконовской философии. Именно Бэкон провозгласил, что познание человека должно иметь своим объектом природу и опираться на наблюдение и опыт. После долгого и почти безраздельного господства рационалистически-дедуктивного метода исследования действительности в странах Западной Европы (Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц) французские материалисты выдвинули на первый план материалистический эмпиризм. Это было как бы второе рождение многих идей бэконовской философии на новой, более высокой основе. — 256

²² Здесь преодоление дуализма души и тела, установленного в философии нового времени Декартом. Гольбах вслед за Ламетри («Человек-машина») доказывает производный, вторичный характер психических явлений.— 261

²³ «Система природы» Гольбаха была издана впервые в 1770 году.— 262

²⁴ В пятой части «Рассуждения о методе».— 263

²⁵ «Первоначала философии» — одно из главных, по замыслу автора даже итоговых его произведений. Работу над ним Декарт начал в 1641 году, сразу после того, как закончил «Размышления о первой философии». Он как бы возвращается здесь к вопросам физики, составляющим основное содержание трактата «Мир». По замыслу Декарта, «Первоначала философии» в своей первой, общеполитической, части (и в меньшей мере во второй) должны были содержать не только формулировку вполне сложившейся у него к тому времени собственной доктрины, но и критическое изложение принципов схоластической философии, преподававшейся во французских и других учебных заведениях, особенно католических (в основном это была так называемая вторая схоластика, возникшая в XVI веке и представлявшая собой модернизированное учение Фомы Аквинского). Из сравнения этих двух доктрин должно было явствовать принципиальное превосходство первой.— 264

²⁶ Неустраима «двуязычность», двухмерность физической теории, в которой конструктивные интуиции математического языка дополняются понятийными интуициями языка естественного (лучше сказать культурного), — глубокая и мало продуманная особенность теоретического мышления математической физики. Уяснение физического смысла предполагает не только математическое конструирование понятий и их экспериментальную интерпретацию, но и философский анализ смысла. По этому поводу см. главу «Дисциплина чистого разума» в разделе «Трансцендентальное учение о методе» кантовской «Критики чистого разума» (см.: Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 597—617. См. также статью В. Гейзенберга «Язык и реальность в современной физике»).— 277

Раздел третий

ВСЕОБЩИЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД

1. Системный подход

¹ Так считают, например, пифагорейцы и платоники.— 282

² «Философская пропедевтика» написана Гегелем в 1808—1811 годах, задумана как пособие для старших классов гимназии.— 286

³ Холлизм — философия целостности. Согласно холлизму, миром управляет процесс творческой эволюции, создающей новые целостности.

Телеология — учение о цели и целесообразности. Принцип «конечных» причин, согласно которому идеально постулируемая цель оказывает объективное воздействие на ход процесса.— 287

⁴ *Гомеостаз* — относительно динамическое постоянство состава и свойств внутренней среды и устойчивость основных физиологических функций организма.— 289

⁵ *Витализм* — учение о качественном отличии живой природы от неживой, о принципиальной несводимости жизненных процессов к силам и законам неорганического мира, о наличии в живых телах особых факторов, отсутствующих в неживых.— 289

⁶ *Энтелехия* — один из терминов философии Аристотеля (наряду с энергией) для обозначения актуальной действительности предмета, акта в отличие от его потенции, возможности бытия. В философии нового времени понятие энтелехии возрождается у Лейбница, относившего его к монадам.— 289

2. Движение, изменение и развитие

⁷ Пифагорейцы — сторонники религиозно-философского учения в Древней Греции VI—IV веков до нашей эры, основанного Пифагором и исходившего из представления о числе как основе всего существующего.— 303

⁸ Цицерон имеет в виду учение Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов.— 306

⁹ Окончание трактата Цицерона «О судьбе» не сохранилось.— 309

¹⁰ Незаконченная работа Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания» является первым наброском создания обширной философской системы. Философ сам считал эту работу одной из значительных и потому назвал ее в «списке сочинений», составленном в 1890 году по просьбе Я. Н. Колубовского для третьего тома перевода Иберверга «История философии». — 313

3. Детерминизм и закономерность явлений

¹¹ *Суть бытия* (букв. «что именно есть ставшее») *вещи* — то, чем является вещь согласно своему определению или что остается в ней по отвлечении от нее материи; имеет более широкое значение, чем материальный субстрат. — 317

¹² Эгина — остров в Сароническом заливе недалеко от Афин. — 319

¹³ Софокл. Электра, стих 256. — 319

¹⁴ *Акциденция* — философский термин, означающий случайное, несущественное, в противоположность субстанциальному, или существенному. — 321

¹⁵ Здесь и далее в фрагменте в скобках приводятся термины оригинала в соответствии с орфографией XVII века. В современном немецком языке такое их написание не принято. — 327

¹⁶ Poincaré H. Savants et écrivains. P., 1910. P. 237. — 340

¹⁷ Bloch E. Théorie cinétique des gaz. P., 1921. P. 2. — 340

¹⁸ Monist. July. 1929. P. 29. — 341

¹⁹ Bergmann N. Der Kampf um das Kansalgesetz in der jungster Physik. Braunschweig. 1929. S. 49. — 341

²⁰ Campbell N. R. Théorie quantique des Spectres. P., 1924. P. 100. — 341

²¹ Reichenbach H. La philosophie scientifique. Trad. Vonillemin. P., 1932. P. 26 et suiv. — 342

4. Тожество, различие, противоположность и противоречие

²² *Пневма* — в древнегреческой натурфилософии и медицине сила, регулирующая дыхание и пульс. Позднее, особенно в стоицизме, жизненная сила, отождествляемая с логосом — первоогнем; космическое «дыхание», дух. В христианстве «святой дух», третье лицо троицы. — 390

5. Диалектический и метафизический метод (общая характеристика)

²³ Г. В. Плеханов полемизирует здесь со статьей Н. К. Михайловского, которая была напечатана в «Русском богатстве» (1894, № 1). Это была одна из первых статей либеральных народников, направленная против марксистов. — 402

²⁴ Персонаж комедии У. Шекспира «Венецианский купец» ростовщик Шейлок ссужает деньги молодому купцу Антонио под условие, что в случае невыплаты долга в срок он может взять у должника фунт мяса, вырезав его как можно ближе к сердцу. Выступающая под видом адвоката возлюбленная Антонио высказывается в пользу Шейлока ввиду формальной законности его иска. Но в то же время, предлагая ему осуществить свое право, она настаивает на точном соблюдении буквы договора: «Тут в веселе ни слова о крови... и ровно фунт, не больше и не меньше (см.: Шекспир У. Избранные произведения. М., 1950. С. 196—197). — 403

²⁵ См.: Лассаль Ф. Система приобретенных прав. Соч. Изд. «Круг». Т. 3. С. 231. — 408

²⁶ См.: Чернышевский Н. Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Полн. собр. соч. М., 1950. Т. 5. С. 391. — 408

²⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 206. — 409

Раздел четвертый

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ

1. Философское понимание сознания

¹ Вершиной платоновской диалектики можно считать «Государство» — небывалый по размаху мысленный эксперимент, в ходе которого диалектически определяется понятие справедливости. Сфера представления, по мнению Платона, охва-

тывает все видимое — живое и неживое, естественно существующее и созданное людьми. Представление нужно возвести к знанию. Таков смысл знаменитого символа пещеры в начале VII кн. «Государства», где описывается восхождение от мира теней и подобий, которые только представляют существующими, к подлинному бытию, с которым связано истинное знание. — 414

² Описание того процесса, происходящего в теле человека, который обуславливает рассматриваемые здесь психические явления, весьма сходно с тем, что говорится об этом в «Естественной истории души» Ж. О. Ламетри. — 428

³ Кондильяк непосредственно следует за Д. Локком. Говоря, что смысл вопроса «Что определяет волю?» сводится к выявлению того, что побуждает сохранять то или иное состояние или изменять его, Локк писал: «...побудительной причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им... а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое неудовольствие...» (Избр. филос. произв. В 2 т. М., 1960. Т. I. С. 259); «Желание есть беспокойство неудовольствия... Беспокойство неудовольствия определяет волю» (там же. С. 261). — 432

⁴ «Трактат об ощущениях» был впервые опубликован в 1754 году в Париже и Лондоне, после чего многократно переиздавался и при жизни автора, и после его смерти. На русском языке произведение впервые было опубликовано в 1935 году в переводе П. С. Юшкевича, под редакцией Е. П. Ситковского, с его предисловием. Для настоящего издания взят перевод П. С. Юшкевича, заново сверенный с оригиналом В. М. Богуславским. — 438

⁵ Небольшое произведение Ж. О. Ламетри «Человек-растение» впервые было издано анонимно в Потсдаме в первый год жизни философа при дворе Фридриха II в 1748 году. Начиная с 1751 года оно включалось в собрание философских сочинений Ламетри, неоднократно выходявших в XVIII веке, а также (вместе с «Искусством наслаждаться») было издано в 1799 году в составе книги «Развитие рода человеческого». В XIX веке «Человек-растение» не издавалось, в XX веке полностью было опубликовано в СССР (1925) и в США (1936), а его фрагменты — во Франции (1954). Центральную идею «Человека-растения» — идею единства всего живого — несколько лет спустя поддержал Мопертюи в опубликованной под псевдонимом Буманн «Системе природы» (1751). Ее поддержал позднее и Дидро в «Мыслях об объяснении природы» (1754), но насколько далеки были от этой идеи большинство ученых первой половины века, видно из того, как к ней отнесся один из самых передовых представителей естествознания того времени, Бюффон. «Этот образ мышления, — писал он в «Рассуждении», которым открывается первый том «Естественной истории» (1749), — привел к тому, что измышляли бесчисленное множество таких отношений между произведениями природы, которых вовсе нет в действительности: растения сравнивали с животными, верили в то, будто видели, как произрастают минералы... Опираясь на недостоверные факты, строили системы... годные лишь на то, чтобы показать склонность людей находить сходство между объектами, более всего отличающимися друг от друга, находить точное соблюдение правила там, где царит отклонение от правила, находить порядок в вещах, которые они лишь смутно воспринимают». — 441

⁶ «Феноменология духа» — одно из главных сочинений Гегеля, написано в 1805—1806 годах в Йене, вышло в свет в 1807 году. В предисловии к работе излагается гегелевское понимание природы философского познания (в полемике с романтизмом, кончающей непосредственного знания и др.). При этом развиваются следующие основные темы: философия как научная система, требование ее общепонятности и критики эзотерического интуитивизма; истина как целое — как процесс и итог законченного развития; абсолют не только как субстанция, но и как субъект; феноменология как «лестница знания», возводящая индивида от непосредственного обыденного сознания до философского мышления и абсолютного знания; «образование индивида» как усвоение им в своем развитии исторических этапов становления всеобщей духовной «субстанции»; диалектика истины и заблуждения и т. д. — 450

⁷ *Латентный* — скрытый. По мнению Фрейда, раннедетские переживания из области сексуального подвергаются вытеснению и заслоняются покрывающими воспоминаниями. — 457

⁸ *Бессознательное* — 1) в широком («описательном», по З. Фрейду) смысле — те содержания психической жизни, о наличии которых человек либо не подозревает

в данный момент, либо не знает о них в течение длительного времени, либо вообще никогда не знал. Выделяются два вида так называемого Бессознательного: Предсознательное и собственно Бессознательное; 2) в более строгом («динамическом») смысле Бессознательным может быть названо только то, осознание чего, в отличие от Предсознательного, требует значительных усилий или же вообще невозможно. Бессознательное в этом смысле может быть, по Фрейдю, как самое «низкое» (безудержные сексуальные и агрессивные влечения Оно), так и самое «высокое» в душевной жизни (деятельность сверх-Я).— 457

⁹ *Вытеснение* — перевод психического содержания из сознания в бессознательное или удержание его в бессознательном состоянии. Поддерживается определенными бессознательными силами. Одно из важнейших защитных механизмов, благодаря которому неприемлемые для Я желания становятся бессознательными.— 458

¹⁰ *Тропизмы* — ростовые движения органов растений (стебля, корня, листьев), обусловленные направленным действием какого-либо раздражителя — света, силы, земного притяжения и др.— 476

¹¹ *Панпсихизм* — представление о всеобщей одушевленности природы. Исторические формы панпсихизма различны: от анимизма первобытных верований и гилозоизма древнегреческой философии до развитых идеалистических учений о душе и психической реальности как подлинной сущности мира (концепция монады у Г. Лейбница, философские идеи Г. Т. Фехнера, К. Г. Юнга и др.).— 477

2. Структура, формы и закономерности познавательной деятельности. Познание и творчество

¹² Больной необходимо является человеком, но человек бывает большим лишь акцидентально, приводящим образом, ввиду чего лечение данного больного оказывается сущностным, а в его лице человека вообще — акцидентальным.— 479

¹³ Искусство отличается от науки тем, что оно направлено не на изучение сущего как такового, а на создание вещей. Искусство появляется тогда, когда на сходных предметах вырабатывается единый общий взгляд, объединяющий многие эмпирические представления, благодаря которым приобретает навык, или опыт, возникающий из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же; поскольку же содержание этих воспоминаний составляет восприятия единичных предметов, то и сам опыт имеет дело только с единичным. Следует, однако, иметь в виду, что Аристотель не всегда последовательно проводит различие между «наукой» и «искусством».— 479

¹⁴ В угловые скобки заключены слова, которые отсутствуют в более ранних рукописях. В квадратных скобках даны слова, отсутствующие в греческом тексте, но необходимые для правильной передачи смысла. В круглых скобках — пояснительные слова и фразы, которые в большинстве случаев заключены в таковые в самом греческом тексте.— 479

¹⁵ Под всем остальным, относящимся к тому же роду, Аристотель подразумевает рассудительность, мудрость и ум.— 479

¹⁶ Созерцание и научное знание здесь тождественны: объект науки (напр., таковой, как математика) существует с абсолютной необходимостью в отличие от изменчивых субъектов.— 480

¹⁷ Более полное определение эпистеме дается в *Ap. Post.* (71в21—22). Характер отсылки предполагает у слушателей хорошее знание «Аналитик», что еще раз свидетельствует о том, что слушатели курса этики — не юноши. Вера здесь не психологическое состояние, но интуитивное понимание посылок доказательства, признающее их истинными, первыми, непосредственными, более известными и предшествующими. Вера опирается на особое чувство, подобное уму.— 480

¹⁸ Данная глава об уме соответствует *Ap. Post.* (100в5—117в15). Эта логическая глава в «Этике» подготавливает трактовку мудрости как соединения науки (аподиктического знания) и ума (интуиции) в гл. 13. Интересно, что к концу гл. 6 искусство выпадает из рассмотрения и речь идет о трех способностях вместо четырех. Потому ли, что мудрость есть добродетель искусства или рассудительность как практический ум, навык включает в себя искусство? — 481

¹⁹ Аристотель правильно толкует первоначальное значение слова «софия». У самого же Аристотеля это первая философия, мудрость, которая занимается самым ценным. См. отличие ценного от хвалимого (Богом, первым Небом) и т. п. Ни-

же мудрецами называются философы Анаксагор и Фалес. Это мудрецы в аристотелевском смысле в отличие от «мудрого» Фидия или Поликлета. Сократ у Платона проводит аналогичное различие софии и фронесис, упоминая этих же философов. — 481

²⁰ Разница между мудростью и рассудительностью очерчена особенно резко: мудростью все признают одно и то же, потому что ее предметы не касаются животрепещущих человеческих дел. — 481

²¹ Поскольку общее у Аристотеля ценится выше частного, он и в рассудительности, частью частным, «с облегчением» находит своего рода управляющее знание, чей предмет — сравнительно общие вещи — государство, политика. Политическая наука, или искусство, и рассудительность есть один и тот же склад (в смысле «навык»), ибо предмет того и другого — изменчивые человеческие дела; однако понятия эти не тождественны, потому что «рассудительность» может быть не только общей, государственной, но и частной, личной. — 482

²² У Аристотеля государственная наука — это и искусство составлять законы и управлять, и практические навыки политика. В обиходном языке в слово «политика» вкладывался только второй смысл, так что получалось, что общее название узурпировано частным значением. *Занимающиеся государственными делами* здесь должностные лица, а не те, кто управляет и создает законы. Частное *решение голосованием* — это последний этап обсуждения. Отсюда понятна критика подмены законов частными постановлениями (декретами) народного собрания, которое не имеет законодательных прав. — 482

²³ Познание здесь тождественно рассудительности; по мысли Аристотеля, рассудительность, касающаяся самого человека, только один из видов рассудительности. Он настолько отличается от других видов, что большинство ошибочно принимает этот вид за рассудительность в собственном смысле слова. — 483

²⁴ Ф. Бэкон здесь имеет в виду «слепой опыт» («experientia»), осуществляемый без должного метода, в отличие от научного метода — «experientia literata». — 485

²⁵ Понимание априорных знаний Кантом отличается от того, как понимали априорное знание его предшественники. До критической философии априорным считали не только независимое от опыта знание, но и знание, обусловленное опытом опосредствованно. Непосредственное — это знание, которое мы добываем непосредственным восприятием (видим или слышим). Например, при виде горящего дома мы непосредственно заключаем: дом горит. Но этим наше апостериорное знание о данном явлении не исчерпывается. Видя горящий дом, можно безошибочно заключить, что, после того как дом сгорит, останется пепел. Это заключение также опирается на опыт. Но в отличие от первого оно складывается опосредствованно. — 508

²⁶ Концепция Канта об априорных знаниях Д. Юм развивает в трех своих основных сочинениях: «Трактат о человеческой природе», книга первая; «О познании», часть III, гл. 1—4 и «Исследование о человеческом познании». — 510

²⁷ *Спекуляция* (от лат. speculor — наблюдаю, созерцаю), согласно Канту, есть догматический способ познания, при котором оперируют понятиями или суждениями, а также предметами, которые обычно не могут быть даны ни в каком возможном опыте. Обычно спекулятивное познание противопоставляется познанию «физическому», или познанию «природных вещей», имеющему дело лишь с тем, что дано в возможном опыте. Кант обвинял догматиков и сторонников старой, «докритической» метафизики в чистой спекуляции. Однако не всякую спекуляцию он считал бесплодным философствованием: спекулятивное познание приобретает реальный смысл и может быть плодотворным, если оно ставится на основу критической философии, то есть когда при познании пытаются установить связь между возможным опытом и категориями, которыми оперирует философ. — 512

²⁸ *Органон* (древнегреч. орудие, инструмент, средство) в философии — средство или орудие правильного мышления и исследования. Под общим названием «Органон» были собраны и изданы логические черты Аристотеля. Ф. Бэкон назвал свой основной труд «Новым органон» именно в смысле нового метода, «орудия» или инструмента исследования. Кант употребляет термин «органон» в смысле орудия познания или средства приобретения знаний (синтетических) в противовес канону. — 519

²⁹ *Метемпсихоз* — одушевление, оживление, переодушевление. Один из поздних греческих терминов для обозначения переселения душ. — 529

веческое познание на ложный путь. Интересно, что и Р. Бэкон (XIII век) говорил о четырех препятствиях на пути познания: доверие недостаточному авторитету, привычка, приверженность общепринятым мнениям, боязнь признаться в собственном незнании. — 615

⁴⁷ Ф. Бэкон имеет в виду тезис, обычно приписываемый софисту Протагору (см.: Платон. Гиппий большой). — 615

⁴⁸ Образ-символ «пещера» заимствован у Платона (см.: Государство. Кн. 7, 514 в.). — 615

⁴⁹ Спиноза считал, что Бэкон (как и Декарт) не постиг истинной природы человеческой души и истинной причины ее заблуждений. В одном из писем Г. Ольденбургу он изложил свою весьма спекулятивную критику этого бэконовского положения, согласно которому разум «не холодный свет, его питает воля» (см.: Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 2, письмо 2). — 616

⁵⁰ Бэкон широко экстраполировал это идущее еще от Галена учение о «духах» на всю природу, считая, что «духами» проникнуты и неорганические тела. — 616

⁵¹ *Чистое действие* — термин, заимствованный у Аристотеля. У Ф. Бэкона означает, видимо, просто сам процесс движения как таковой. — 617

⁵² «Человеческая природа» (Human nature) — по сути, первый набросок философской системы Т. Гоббса, написание которого относится к 1640 году. В течение примерно 10 лет это произведение распространялось в рукописи. Оно было издано в Лондоне в 1650 году вместе с другим произведением Гоббса — «О политическом теле», содержащем набросок его социологической доктрины. — 621

⁵³ Странники антисхоластической логики Пьера де ля Рамэ (Рамус). Далее речь идет об идеях «Топики» Аристотеля. — 622

⁵⁴ Одна из ранних работ Г. В. Лейбница по теории познания и методологии, относящаяся, вероятно, к началу 70-х годов XVII века. В ней еще сильно сказывается зависимость идей автора от учения Р. Декарта и Т. Гоббса. Вместе с тем Лейбниц выражает здесь несогласие с некоторыми положениями методологии Декарта, а в теории анализа проявляет даже большую самостоятельность. — 627

⁵⁵ *Нус* — мысль, ум, разум; одно из центральных понятий древнегреческой философии. — 632

⁵⁶ *Леда* — в древнегреческой мифологии супруга спартанского царя Тиндарея. Зевс, плененный красотой Леды, овладел ею, обратившись в лебедя. Из двух яиц, рожденных Ледой, вышли на свет Елена и сыновья — Диоскуры. Леда с Зевсом-лебедем — частый сюжет в изобразительном искусстве. — 638

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

5

Раздел первый

ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ, ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

1. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ И ЗАЧЕМ ОНА?

Платон	10	А. Шопенгауэр	56
Аристотель	12	О. Конт	57
Августин	14	Ф. Ницше	65
Фома Аквинский	15	В. Виндельбанд	67
М. Монтень	—	Э. Гуссерль	76
Т. Гоббс	17	М. А. Антонович	82
Р. Декарт	24	А. И. Герцен	86
И. В. Гёте	34	П. Л. Лавров	88
И. Г. Фихте	36	В. С. Соловьев	92
Ф. Шлегель	46	Н. А. Бердяев	97
Ф. Шеллинг	50	Г. Башляр	116
Г. В. Ф. Гегель	53	М. Хайдеггер	118
Л. Фейербах	54	Х.-Г. Гадамер	126

2. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

И. Г. Фихте	130	Н. Г. Чернышевский	158
Ф. Шлегель	139	А. И. Герцен	159
Г. В. Плеханов	140	В. С. Соловьев	166
Г. В. Ф. Гегель	141	Н. А. Бердяев	175
Л. Фейербах	150	Б. Рассел	176
Ф. Ницше	154		

Раздел второй

БЫТИЕ. МАТЕРИЯ. ПРИРОДА

1. БЫТИЕ И МАТЕРИЯ

Аристотель	184	Ж. О. Ламетри	211
Луcreций Кар	190	Г. В. Лейбниц	213
Августин	193	Д. Юм	216
Д. Бруно	196	В. С. Соловьев	217
И. Кант	198	Н. А. Бердяев	225
Д. Беркли	—	М. Хайдеггер	240
Ф. Вольтер	206	Б. Рассел	245

2. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРИРОДЫ

Ф. Бэкон	249	Л. Фейербах	264
И. В. Гёте	254	Н. Ф. Федоров	269
П. Гольбах	256	В. Гейзенберг	271
Р. Декарт	262		

Раздел третий

ВСЕОБЩИЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ МЕТОД

1. СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Аристотель	282	Л. фон Бергаланфи	286
П. Гольбах	284	Б. Рассел	296
Г. В. Ф. Гегель	286		

2. ДВИЖЕНИЕ, ИЗМЕНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ

Зенон Элейский	303	В. С. Соловьев	310
Аристотель	—	Г. Башляр	313
Цицерон	304	Г. Рейхенбах	315
Т. Гоббс	309		

3. ДЕТЕРМИНИЗМ И ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ЯВЛЕНИЙ

Аристотель	317	Г. Башляр	339
Т. Гоббс	320	Р. Карнап	343
Г. В. Лейбниц	327	Б. Рассел	351
Д. Юм	329	Г. Рейхенбах	360

4. ТОЖДЕСТВО, РАЗЛИЧИЕ, ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ И ПРОТИВОРЕЧИЕ

Аристотель	363	И. В. Гёте	385
Т. Гоббс	367	Ф. Ницше	386
Г. В. Лейбниц	368	Н. А. Бердяев	387
Д. Юм	372	Б. Рассел	393
Г. В. Ф. Гегель	383		

5. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ МЕТОД

(ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА)

Г. В. Ф. Гегель	395	Г. В. Плеханов	401
Н. Г. Чернышевский	397		

Раздел четвертый

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ

1. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ СОЗНАНИЯ

Платон	412	Л. Бюхнер	452
Д. Дидро	414	З. Фрейд	456
Э. Б. де Кондильяк	425	С. Н. Трубецкой	464
Ж. О. Ламетри	439	К. Э. Циолковский	475
Г. В. Ф. Гегель	442		

2. СТРУКТУРА, ФОРМЫ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ
ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ. ПОЗНАНИЕ И ТВОРЧЕСТВО

Аристотель	478	Г. В. Ф. Гегель	521
Фома Аквинский	483	Л. Фейербах	528
Ф. Бэкон	485	Н. Г. Чернышевский	530
Д. Локк	491	П. Л. Лавров	531
Т. Гоббс	493	Н. А. Бердяев	543
Р. Декарт	498	В. С. Соловьев	554
К. Гельвеций	499	П. А. Флоренский	563
Г. В. Лейбниц	504	Х.-Г. Гадамер	570
Д. Юм	505	В. Гейзенберг	583
И. Кант	508	Р. Карнап	586

3. ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ И ЕЕ РЕШЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ

Аристотель	609	Г. В. Ф. Гегель	632
Августин	612	Ф. Шеллинг	633
П. Абеляр	613	В. Г. Белинский	638
Ф. Бэкон	615	В. С. Соловьев	639
Т. Гоббс	620	Л. И. Шестов	642
Р. Декарт	621	Б. Рассел	643
Г. В. Лейбниц	622	К. Поппер	657
Д. Беркли	628		

ПРИМЕЧАНИЯ			659
----------------------	--	--	-----

МИР ФИЛОСОФИИ

Книга для чтения

Часть I

Составители *Павел Семенович Гуревич и Владислав Иванович Столяров*

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*

Редакторы *М. А. Лебедева и Е. И. Степанов*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова и Е. С. Молчанова*

Художники *О. А. Карелин и Л. Н. Морозова*

Художественный редактор *А. Л. Гладышев*

Технический редактор *Н. К. Капустина*

ИБ № 8802

Сдано в набор 14.03.90. Подписано в печать 25.09.90. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 42. Усл. кр.-отт. 42,50., в бумажном переплете 43. Уч.-изд. л. 46,44. Тираж 150 тыс. экз. Заказ № 694. Цена 3 р. 10 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.



