

**БАЛТИЙСКАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ АКАДЕМИЯ**

**ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ  
ТЕМАТИЧЕСКАЯ ХРЕСТОМАТИЯ**

**Составители:  
Никифоров В.Е., Качан В.Я., Никифоров Н.В.**

**Рига 2016**

**Основы философии: тематическая хрестоматия.**

**Составители: Никифоров В.Е., Качан В.Я., Никифоров Н.В. Рига, 2016. – 264 с.**

© Никифоров В.Е.

© Качан В.Я.

© Никифоров Н.В.

## **АННОТАЦИЯ**

Тематическая хрестоматия является составной частью информационно-методического обеспечения курса «Основы философии», который читается в Балтийской Международной академии (БМА) в качестве общеобразовательного предмета для студентов всех программ обучения и потому ее содержание и структура детерминированы содержанием и структурой данного учебного курса.

Издание предназначено, прежде всего, для студентов БМА, но может быть полезна и другим, интересующимся традиционной философской проблематикой.

## СОДЕРЖАНИЕ

**ВВЕДЕНИЕ** ..... 6

**ПРЕДМЕТ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ** ..... 7

ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347)  
АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)  
АКВИНСКИЙ Фома (1225 – 1274)  
ГОББС Томас (1588 – 1679)  
ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650)  
СПИНОЗА Бенедикт (1632 – 1677)  
ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716)  
ГЕТЕ Иоганн Вольфганг (1749 – 1832)  
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)  
ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860)  
ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872)  
ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812 – 1870)  
МАРКС Карл (1818 – 1883)  
ВИНДЕЛЬБАНД Вильгельм (1848 – 1915)  
ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938)  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)  
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)  
ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976)

**МЕТОДЫ ФИЛОСОВСКОГО ПОЗНАНИЯ** .....

АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)  
ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650)  
ГОЛЬБАХ Поль Анри (1723 —1789)  
КАНТ Иммануил (1724 – 1804)  
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)  
БЕРТАЛАНФИ Карл Людвиг (1901-1972)

**СТРОЕНИЕ МАТЕРИИ,  
ДВИЖЕНИЕ, ИЗМЕНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ** .....

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490 — ок. 430)  
АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)  
ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 — 43)  
ГОББС Томас (1588 – 1679)  
СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900)  
БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962)  
РЕЙХЕНЮБАХ Ганс (1891 - 1953)  
ГЕЙЗЕНБЕРГ Вернер Карл (1901 - 1976)

## **ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ .....**

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)

БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962)

ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976)

РЕЙХЕНЮБАХ Ганс (1891 - 1953)

ГЕЙЗЕНБЕРГ Вёрнер Карл (1901 - 1976)

## **ФИЛОСОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ СОЗНАНИЯ .....**

ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347)

ЛАМЕТРИ Жюльен Офре (1709 – 1751)

ДИДРО Дени ( 1713 - 1784)

КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно (1715 – 1780)

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)

БЮХНЕР Людвиг (1824 – 1899)

ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)

## **ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА И МЫШЛЕНИЯ .....**

РАССЕЛ Бёртран Артур Уильям (1872 - 1970)

ШЛИК Мориц (1882 – 1936)

ГАДАМЕР Ханс-Георг (1900 – 2002)

МАЛКОЛЬМ Норман ( рожд. 1911)

ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003)

СТРАУД Берри (рожд. 1935 )

## **ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ .....**

АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)

АБЕЛЯР Пьер (1079 – 1142)

БЭКОН Френсис (1561 – 1626)

ГОББС Томас (1588 – 1679)

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)

БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811 – 1848)

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900)

ШЕСТОВ Лев Исаакович (1866 – 1938)

РАССЕЛ Бёртран Артур Уильям (1872 - 1970)

ПОППЕР Карл (1902 – 1994)

## **ВЕРА, ДЕТЕРМИНИЗМ , СВОБОДА .....**

РАССЕЛ Бёртран Артур Уильям (1872 - 1970)

МАРИТЕН Жак (1882 – 1973)

БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962)

КАРНАП Рудольф (1891 – 1970)

АЙЕР Алфред Джулс (1910 – 1989)

## **ЧЕЛОВЕК, ЛИЧНОСТЬ, СОЗНАНИЕ, РАЗУМ .....**

ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
ШЕЛЕР Макс (1874 – 1928)  
ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)  
ДЖЕМС Джойс (1882 – 1941)  
ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе (1883 – 1955)  
САРТР Жан – Поль (1905 – 1980)

## **ОБЩЕСТВО, ИДЕАЛЫ ЕГО УСТРОЙСТВА И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА .....**

ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
УАЙТХЕД Альфред Норт (1861 – 1947)  
ВЕБЕР Макс (1864 – 1920)  
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)  
ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)  
ФРОММ Эрих (1900 – 1980)  
ПЕЧЧЕИ Аурелио (1908 – 1984)  
КАМЮ Альбер (1913 – 1960)

## **ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ .....**

ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 — 43)  
МОНТЕНЬ Мишель (1533 – 1592)  
ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860)  
ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872)  
ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828 – 1910)  
ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)

## **ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ .....**

КАНТ Иммануил (1724 – 1804)  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)  
ЯСПЕРС Карл Теодор (1883 – 1969)  
ФРОММ Эрих Зелигманн (1900 – 1980)  
ПОППЕР Карл (1902 – 1994)

## **ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЦИТИРУЕМЫХ АВТОРОВ .....**

## **ИМЕННОЙ ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ .....**

## ВВЕДЕНИЕ

Авторы данного издания трактуют философию как науку о наиболее общих закономерностях природы, общества и мышления. Но в отличие от научных, философские концепции имеют существенный личностный характер – мы говорим и пишем о философии Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля и т.п. Это делает важным при изучении философии знакомство с различными подходами к постановке и решению философских проблем различных философов. Традиционное и наиболее простое средство для этого – хрестоматия.

Предлагаемая вниманию читателей тематическая хрестоматия служит продолжением и дополнением ранее изданного методического пособия проф. В. Никифорова и ас. проф. В. Качан «Философия: Введение и хрестоматия». Рига: БРИ, 1998. – 290 с.

Данная тематическая хрестоматия является составной частью информационно-методического обеспечения курса «Основы философии», который читается в БМА в качестве общеобразовательного предмета для студентов всех программ обучения. Хрестоматия является важным дополнением к изданным БМА и используемым в учебном процессе методическим материалам по курсу «Основы философии»: Никифоров В.Е., Рутманис В.К. Философия науки. Методологические проблемы. Рига: БРИ, 2000. - 322 с.; Никифоров В.Е. Основы современной философии. Рига, 2004. – 128 с.; N. Ņikiforovs, I. Boļšakovs. Mūsdienas filozofijas pamati: lekciju kursa konspekts un kontroljautājumi. Rīga, 2006. – 140. lpp; V. Ņikiforovs, N. Ņikiforovs. Tiesību filozofijas pamati. Rīga, 2007. – 116. lpp.; Никифоров В.Е. Основы современной философии: Учебно-методический комплекс. Рига, 2010. – 388 с.

Издание имеет определенное новшество – собственно хрестоматия дополнена именным указателем. Это сделано для того, чтобы читатель, не являющийся профессиональным философом, мог представлять в рамках какого философского течения рождена та или иная приводимая цитата. Приводятся наиболее устоявшиеся характеристики творчества вошедших в указатель авторов, содержащиеся в доступных источниках. В именном указателе краткие сведения о цитируемых авторах дополнены указанием их наиболее значимых философских произведений и литературой о них.

Предложенная структура хрестоматии детерминирована структурой учебного курса «Основы философии».

Издание предназначено, прежде всего, для студентов БМА, но может быть полезна и другим, интересующимся традиционной философской проблематикой.

Авторы

## **ПРЕДМЕТ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ**

ПЛАТОН  
АРИСТОТЕЛЬ  
АКВИНСКИЙ Фома  
ГОББС Томас  
ДЕКАРТ Рене  
СПИНОЗА Бенедикт  
ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм  
ГЕТЕ Иоганн Вольфганг  
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих  
ШОПЕНГАУЭР Артур  
ФЕЙРБАХ Людвиг ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм  
ГЕРЦЕН Александр Иванович  
МАРКС Карл  
ВИНДЕЛЬБАНД Вильгельм  
ГУССЕРЛЬ Эдмунд  
РАССЕЛ Бертран  
БЕРДЯЕВ Николай Александрович  
ХАЙДЕГГЕР Мартин

### **ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347)**

**- древнегреческий философ, создатель системы объективного идеализма.**

... В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, - никому, кто не стремился к познанию. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет их 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 осязаемых 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, страхов, насколько это в ее силах...

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 дайшно жить, пока она жива, а после смерти отойти к тому, что ей сродни, и навсегда избавиться от человеческих бедствий.

Источник: *Платон. Федон* // Сочинения. В 3 т. Т.2. — М., 1970. — с.48- 50.

**АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322) - древнегреческий философ, ученый-энциклопедист. Ученик Платона, воспитатель Александра Македонского. Натуралист, наиболее влиятельный из философов древности. Основоположник формальной логики.**

... Следует рассмотреть, каковы те причины иначала, наука о которых есть мудрость. Если рассмотреть те мнения, какие мы имеем о мудром, то, быть может, достигнем здесь больше ясности. Во-первых, мы предполагаем, что мудрый, насколько это возможно, знает всё, хотя 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 воспринимаемое 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... А наиболее строги те науки, которые больше занимаются первыми началами... Наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено.

... 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.

... И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же одна существует ради самой себя.

Источник: *Аристотель. Метафизика* // Сочинения. В 4 т. Т.1. — М., 1975 — С.67—69.

### **АКВИНСКИЙ Фома (1225 – 1274)**

**- средневековый христианский теолог и философ, основатель томизма.**

Философ (имеется в виду Аристотель) 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... 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... 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.

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

### **ГОББС Томас (1588 – 1679)**

**- английский философ, систематик механистического материализма, государствовед.**

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 об искусстве, которое представлено в трактатах по метафизике. Философия есть скорее естественный человеческий разум...

*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.*

Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постигнуть посредством научных понятий...

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 склонность, 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.

Источник: *Гоббс Т.* О теле //Избранные произведения. В 2 т. Т.1. — М., 1964. — С.49, 52,59.

## **ДЕКАРТ Рене (1596–1650) - французский философ, математик и физик, родоначальник западноевропейского рационализма.**

... Слово «философия» обозначает занятие мудростью... под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек; это то 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.

... Философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров... каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов.

Источник: *Декарт Р.* Начала философии// Избранные произведения. - М., 1950. -С.411-412.

## **СПИНОЗА Бенедикт (1632 – 1677) - нидерландский философ-рационалист,натуралист, один из главных представителей философии Нового времени.**

Истина есть утверждение (или отрицание) о вещи, совпадающее с самой вещью; а ложь утверждение (или отрицание) о вещи, не совпадающее с самой вещью.

То, ЧТО не имеет в себе от другой вещи, не может также быть причиной существования этой другой вещи.

*Под причиную самого себя (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представлена не иначе, как существующею.*

Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образовываться.

*Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой.

*Вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой.*

*В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы,*

*Случайной* же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания.

Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т.е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал.

Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей.

... Природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т.е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они

не были, должен быть один и тот же, а именно - это должно быть познанием из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*).

*Душа наша в некоторых отношениях является активной, в других - пассивной... Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь такое).*

... Если кто-нибудь желает научить целую нацию, не говоря даже про весь род человеческий, какому-нибудь учению и во всем быть понятным всеми, то он обязан свое положение подкреплять опытом, а свои основания и определения вещей, подлежащих изучению, приспособлять главным образом к пониманию простонародья (*plebs*), составляющего самую большую часть человеческого рода, а не нанизывать их и не давать определений сообразно тому, как они служат для лучшей связи оснований.

... Та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь в согласии и когда ее права блюдутся нерушимо. Ибо несомненно, что восстания, войны, презрение или нарушение законов следует предписывать не столько злобности подданных, сколько дурному состоянию верховной власти. Ибо люди не рождаются гражданами, но становятся.

Источники: *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его счастье. // Избр. произв. В 2 т. Т.1. - М., 1957.1. С.135, 165. *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке. Указ. соч. С.361-363, 387, 391, 403, 407, 455-457. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. Указ. соч. Т.2. С.83. *Спиноза Б.* Политический трактат. Там же, с.311.

## **ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716) - саксонский философ, логик, математик, механик, физик, юрист, историк, дипломат, изобретатель и языковед.**

По-моему представлению, постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку. Слова «предустановленная гармония» есть, конечно, способ выражения, однако это не простой, ничего не говорящий термин, который раскрывается очень понятным образом, и ему не могут здесь противопоставить никаких серьезных возражений.

Естественные силы полностью подчинены механическим законам, естественные же силы духов целиком - моральным законам. Первые повинуются порядку действующих причин, последние порядку конечных причин. Те действуют без свободы, подобно часовому механизму, эти же действуют свободно...

Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии и что тела также никогда не могут быть без движения.

Идея субстанции не так неясна, как это думают. О ней мы можем знать то, что нужно и что мы знаем о других вещах. Знание конкретного всегда предшествует знанию абстрактного; мы лучше знаем теплое, чем теплоту.

... Разум без свободы был бы совсем бесполезен, а свобода без разума не имела никакого бы значения.

И как это ни странно, часто те, кто считает власть и авторитет следствием своего рождения или своего богатства, беззаботно предоставляют их людям более низкого происхождения, но более знающим, чем они; слепых всегда будут водить зрячие, не то они упадут в яму, и нет худшего рабства, чем рабство людей, лишенных разума.

*Мудрость* - это совершенное знание принципов всех наук и искусство его применения. *Принципами* я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения...

Прежде всего я принимаю, что всякое высказывание (т.е. утверждение или отрицание) бывает либо истинным, либо ложным; при этом если истинным будет утверждение, то ложным будет отрицание; если истинным будет отрицание, то ложным будет утверждение. Если что-то отрицается

как истинное, то (очевидно) оно является ложным; а если что-то отрицается как ложное, то оно является истинным.

Все, что вызывает сомнение, следует принять за ложное.

Мы обладаем свободной волей для того чтобы не соглашаться с вещами сомнительными и тем самым избегать ошибок.

Самые простые и самоочевидные вещи в результате логических определений превращаются в темные, и такие познания нельзя считать приобретаемыми путем исследования.

Никогда не следует рассуждать о бесконечном иначе, как считая неопределенным то, в чем мы не обнаруживаем никаких границ, например протяженность мира, делимость частей материи, число звезд и т.д..

Справедливо то, что можно вообразить себе возможные миры, где нет греха и несчастий, и в них можно устроить все, как в утопических романах... эти миры в отношении блага будут гораздо ниже нашего. Я не могу показать вам этого в деталях, потому что могу ли я знать и могу ли я представить бесконечное число миров и сравнить их друг с другом?.. Бог избрал этот мир таким, каков он есть.

Источники: *Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком.// Соч. В 4 т. Т. 1. — МД982. — С.430, 492, 500. *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. Указ. соч. Т.2. С.53, 145, 209, 528. *Лейбниц Г.В.* О мудрости. Указ. соч. Т.3 С.97. *Лейбниц Г.В.* Об основных аксиомах познания. Там же. С. 138. *Лейбниц Г.В.* Замечания к общей части Декартовых «Начал». Там же. С.165-166. *Лейбниц Г.В.* Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. Указ. соч. Т.4. С.136.

## **ГЕТЕ Иоганн Вольфганг (1749 – 1832) - немецкий поэт, естествоиспытатель, философ**

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

Каждому возрасту человека соответствует известная философия. Ребенок является реалистом: он так же убежден в существовании груш и яблок, как и в своем собственном. Юноша, обуреваемый внутренними страстями.., превращается в идеалиста. Напротив, у мужчины все основания стать скептиком.

... Старик же всегда будет тяготеть к мистицизму. Он видит, как много вещей зависит от случая: неразумное удается, разумное идет прахом, счастье и несчастье уравнивают друг друга.

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.

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 частности сходятся.

Худшее, что только может постигнуть физику, как и некоторые другие науки, получается тогда, когда производное считают за первоначальное, и так как второе не могут в ы в е с т и из первого, то пытаются о б ъ я с н и т ь его первым. Благодаря этому возникает бесконечная путаница, суесловие, и постоянные усилия искать и находить лазейки, как только покажется где-нибудь истина, грозя приобрести власть.

Источник: *Гёте ИВ.* Максимумы и размшнления, отношение к философии //Избр. философские произведения. — М., 1964. —С.35Q, 369, 136.

## **ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)**

## **- крупнейший представитель немецкой классической философии**

Философия... образует центр всей духовной культуры, всех наук и всякой истины... дух возвышается до своего достоинства, житейская пошлость и пустые интересы терпят крушение, поверхностность усмотрения и мнений явственно обнажается и сама собою исчезает.

Погруженность в повседневные заботы и интересы, с одной стороны, и тщеславное самодовольство мнений - с другой, - вот что враждебно философии.

Дерзновение искания истины, вера в могущество разума есть первое условие философских занятий.

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов.

Единственно лишь *мышление* должно называться инструментом философии.

Источник: *Гегель*. Энциклопедия философских наук // Соч. В 14 т. Т.1. — М.—Л., 1929. — *СП*, 16, 18, 24-25.

## **ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860) - немецкий философ-идеалист**

...Я считаю нужным привести несколько соображений о самом характере моей философии. Она не притязает, как я уже сказал, на то, чтобы объяснить существование мира из его последних причин; напротив, она держится фактов внешнего и внутреннего опыта, доступных каждому, и выявляет их истинную и глубочайшую связь, не выходя за их пределы к каким-либо внемировым вещам и их отношений к миру. Тем самым она не делает никаких выводов о том, что существует по ту сторону возможного опыта, предлагает только истолкование того, что дано во внешнем мире и самосознании, довольствуется, следовательно, постижением сущности мира в его внутренней связи.

Источник: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т.П. — М., 1993. — С.

## **ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872) - немецкий философ-материалист и атеист**

Новая философия превращает *человека, включая и природу* как базис человека, в *единственный, универсальный и высший предмет* философии, превращая, следовательно, *антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку.*

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

Моим первым желанием было сделать философию *общечеловеческим делом*. Но кто однажды вступает на этот путь, неизбежно приходит в конце концов к тому, чтобы сделать человека предметом философской деятельности и отринуть самое философию, так как она только потому станет общечеловеческим делом, что она перестанет быть философией.

Когда-то целью жизни для меня было мышление, теперь же жизнь является для меня целью мышления.

*Никакой* религии! - такова моя религия; *никакой* философии! - такова моя философия.

Источники: *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т.1. — М., 1955. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего. Указ. соч. С.202. *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии. Указ. соч. С.253, 268.

## **ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812 – 1870)**

**- русский писатель, основоположник народничества**

Чрезвычайная всеобъемлемость философии дает ей вид доступности извне. Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится во всеобщности, тем легче она для поверхностного разума, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают.

В философии, как в море, нет ни льда, ни хрусталя; все движется, течет, живет под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в горниле, расплавляется все твердое, окаменелое, распавшееся в ее безначальный и бесконечный круговорот...

Все дело философии и гражданственности - раскрыть во всех головах один ум. На единении умов зиждется все здание человечества...

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... К философии приступают с своей маленькой философией; в этой маленькой, домашней, ручной философии удовлетворены все мечты, все прихоти эгоистического воображения.

Источник: *Герцен А.И. Дилетантизм в науке //Собрание сочинений. В 30 т. Т.3. — М., 1954. - С.13, 14-15.*

## **МАРКС Карл (1818 – 1883)**

**- основоположник диалектического и исторического материализма**

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

Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание,.

| Источники: *Маркс К, Тезисы о Фейрбазю. //Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. изд. 2-е. Т.3. С.1*  
*Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие. //Указ. соч. Т.1.*

## **ВИНДЕЛЬБАНД Вильгельм (1848 – 1915)**

— немецкий философ, основатель баденской школы неокантианства

... 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.

... 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.

*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.

Источник: *Виндельбанд В Прелюдии //Философские статьи и речи.* — СПб., 1904. — С.3, 5, 16-17.

## **ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938)**

— немецкий философ, основатель феноменологической школы

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

Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию — архонта всего человечества.

Источник: *Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия //Вопросы философии.* 1986. № 3. - С. 104.

## **РАССЕЛ Бертран (1872 – 1970)**

— английский философ, общественный деятель, основоположник английского неореализма и неопозитивизма

«Философия» - слово, которое употреблялось во многих смыслах, более или менее широких или узких. Я предлагаю употреблять это слово в самом широком смысле/который и попытаюсь теперь объяснить.

Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все *определенное* знание, по моему мнению, принадлежит науке; все *догмы*, поскольку они выходят за пределы определенного знания, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой

имеется Ничейная Земля, открытая для атак с обеих сторон; эта Ничейная Земля и есть философия.

Источник: *Рассел Б.* История западной философии. Кн. 1-2. Новосибирск, 1994. — СП.

### **БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948) - русский религиозный философ**

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

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.

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 ж познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа.

Источники: *Бердяев Я Я* и мир объектов. *Опыт философии одиночества и общения.* Философия свободного духа. — М., 1994. — С.230, 232. *Бердяев Н.* О назначении человека. — М., 1993. — С.24.

### **ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976) - немецкий философ**

Мироотношение, пронизывающее все науки как таковые, заставляет их искать само по себе сущее, чтобы сообразно его существу, содержанию и способу существования сделать его предметом фронтального исследования и обоснованного определения. В науках - соответственно их идее - происходит подход вплотную к существенной стороне всех вещей.

Каждая наука в качестве исследования опирается на проект той или иной ограниченной предметной сферы и потому необходимо оказывается частной наукой. А каждая частная наука в ходе достигаемого ею методического развертывания исходного проекта должна дробиться на определенные поля исследования. Такое дробление (специализация) никоим образом не есть просто фатальное побочное следствие растущей необходимости результатов исследования. Оно не неизбежное зло, а сущностная необходимость науки как исследования.

Метафизика есть истина о сущем как таковом в целом. основополагающие позиции метафизики получают поэтому свое основание в том или ином существе истины и в том или ином сущностном истолковании бытия сущего.

Источник: *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. — М., 1993. — С. 17, 46, 144.

## МЕТОДЫ ФИЛОСОВСКОГО ПОЗНАНИЯ.

АРИСТОТЕЛЬ

ДЕКАРТ Рене

ГОЛЬБАХ Поль

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих

РАССЕЛ Бертран

БЕРТАЛАНФИ Карл Людвиг

**АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322) - древнегреческий философ. Ученик Платона, воспитатель Александра Македонского. Натуралист, наиболее влиятельный из философов древности. Основоположник формальной логики**

Элементом называется первооснова вещи, из которой она слагается и которая по виду не делима на другие виды, например элементы речи, из которых речь слагается 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, понимают 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 точку. 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*

## **ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650) ~ родоначальник философского рационализма Нового времени, ученый-естествоиспытатель**

Хотя логика в самом деле содержит немало верных и хороших рационалистов <sup>правил</sup>» однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора....

И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

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

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

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

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

Чувства не доставляют нам никаких идей о вещах в том виде, как они формируются нашим мышлением, вплоть до того, что в наших идеях нет ничего, что не было бы врожденным уму, или способности мыслить...

Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем ремесла наших мастеров, мы могли бы, как и они, использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать таким образом, как бы господами и властителями природы.

Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах - насколько они возможны.

*Я мыслю, следовательно, я существую* - первичное и достовернейшее из всех какие могут представиться кому-либо в ходе философствования.

Для суждения требуется не только разум, но и воля.

*Каждой субстанции присущ один главный атрибут, как мышление - уму, а протяженность - телу.*

Невозможно существование каких-либо атомов, т.е. неделимых частиц тела, как это вообразили некоторые философы. Тем более что, сколь бы малыми не предполагались эти частицы, раз они по необходимости должны быть протяженными, мы понимаем, что среди них нет ни одной, которую нельзя было бы разделить на две или несколько еще более мелких; отсюда и следует, что все они делимы.

Движение в обычном понимании этого слова есть не что иное, как *действие посредством которого данное тело переходит с одного места на другое.*

... Хотя душа соединена со всем телом, тем не менее в нем есть такая часть, в которой ее деятельность проявляется более, чем во всех прочих. Обычно предполагается, что эта часть - мозг, а может быть и сердце: мозг - потому, что с ним связаны органы чувств, сердце - потому, что как бы в нем чувствуются страсти.

Источники: *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках.// Соч. В 2 т. Т.1. — М., 1989. — С.260, 286. *Декарт Р.* Замечания на некую программу. Укар. соч. С.472-473. *Декарт Р.* Первоначала философии. Там же. С.314, 316, 327, 335, 358, 360. *Декарт Р.* Страсти души. Там же. С.495.

## **ГОЛЬБАХ Поль Анри (1723 —1789) — французский философ немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель**

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 считаются 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 сознаемся 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 невежества, 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 несправедливых 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*

## **Кант Иммануил (1724 – 1804) - немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии**

### *1.0 различии между чистым и эмпирическим познанием*

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

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

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

Однако термин *a priori* еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или

причастны к ним а priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог а priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно а priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, **безусловно** независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только а posteriori, т. е. посредством опыта. В свою очередь, из априорных знаний **чистыми** называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение, **всякое изменение имеет свою причину** есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

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

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

случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить из его частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать а priori. В самом деле, откуда же сам опыт смог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется **пространство**, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно также если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как **субстанцию** или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которым вам навязывается это понятие, признать, что оно а priori пребывает в нашей познавательной способности.

*Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6-ти т. Т.3. — М., 1964. — С. 105—111.*

**ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) - немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии.**

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*, напомненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием.

Гегель. *Философская пропедевтика. Работы разных лет. В 2 т. М., 1971. Г. 2. с. 146—147*

**РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)** — британский философ, общественный деятель и математик.

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 физ-иологического 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 нас 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 молекул, 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 события, 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, по 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 людей, 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), “овсе”, “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  $\square$ , суть  $\square$ , а  $x$  есть  $\square$ , то  $x$  есть  $\square$ ”. Чем или кем бы ни были  $x$ ,  $\square$  и  $\square$ , это предложение истинно; оно истинно в силу своей структуры. Для того чтобы это было ясно, мы и употребляем “ $x$ ”, “ $\square$ ” и “ $\square$ ” 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 “ $L$ ” 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 такие отношения, состоящие из трех членов, такие как ревность и “между”; такие отношения называются тенарными (triadic). Если я говорю: “А купил В у С за D фунтов”, то я употребляю квартенарное (tetradic) отношение. Если я говорю: “А думает больше о любви В к С, чем о ненависти D к Е”, я употребляю квинтарное (pentadic) отношение. Для этих отношений нет теоретической границы.

Займемся прежде всего бинарными отношениями. Мы будем говорить, что класс  $\square\square\square$  упорядочиваемый отношением  $R$ . Имеет ту же самую структуру, что и класс  $\square$ , упорядочиваемый отношением  $S$ , и наоборот. Мы можем иллюстрировать это подобием между устной и письменной речью. Здесь класс произносимых слов в предложении есть  $\square$ , класс написанных слов в предложении есть  $\square$ , 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 тенарных отношения  $R$  и  $S$  и если даны два класса  $\square$  и  $\square$ , из которых  $\square$  находится в поле  $R$ , тогда как  $\square$  находится в поле  $S$ , то мы скажем, что  $\square$ , упорядоченный отношением  $R$ , имеет ту же самую структуру, что и  $\square$ , упорядоченный отношением  $S$ , если имеется способ сопоставления членов класса  $\square$  с членами класса  $\square$  и наоборот, так что, если  $\square_1, \square_2, \square_3$  сопоставлены соответственно с  $\square_1, \square_2, \square_3$  и если  $R$  связывает  $\square_1, \square_2, \square_3$  (в этом порядке), то  $S$  связывает  $\square_1, \square_2, \square_3$  (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.

*Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 284—290*

## **БЕРТАЛАНФИ Карл Людвиг (1901-1972) — австрийский биолог, создатель общей теории систем**

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 представлениями. 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, представляющего, 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 над индивидуальной 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: расчленив 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, 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 *bete 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 клетке... 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 нуклеопротеидов 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 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 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” 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 “гештальтма-тематику”, 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 логико-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 системного 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 Fliejsgleichgewicht (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, представляющихся 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 “случайном 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 “сданы” 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 элементы и представления об однолинейных причинных цепях, исследование организованных целостностей со многими переменными требует новых категорий — взаимодействия, регулирования, организации, телеологии и т. д., что ставит много новых проблем, относящихся к эпистемологии, математическому моделированию и аппарату.

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

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

Следующий раздел системной философии, связан с отношениями человека к миру того, что в философской терминологии называется *ценностями*. Если реальность представляет

собой иерархию организованных целостностей, то и образ человека должен отличаться от его образа в мире физических частиц, в котором случайные события выступают в качестве последней и единственной “истины”. Мир символов, ценностей, социальных и культурных сущностей в этом случае представляется гораздо более “реальным”, а его встроенность в космический порядок является подходящим мостом между “двумя культурами” Ч. Сноу — наукой и гуманитарным мироощущением, технологией и 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 механистически ориентированных системных теоретиков, которые говорят о системах исключительно в понятиях математики, кибернетики и техники. давая тем самым повод думать, что теория систем является последним шагом на пути механизации человека, утраты им ценно-стей, 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.  
*Берталанфи Л. фон. История и статус общей теории систем // Системные исследования. Ежегодник. 1973. М., 1973. С. 20—36*

## **СТРОЕНИЕ МАТЕРИИ, ДВИЖЕНИЕ, ИЗМЕНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ**

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ

АРИСТОТЕЛЬ

ЦИЦЕРОН Марк Туллий

ГОББС Томас

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич

БАШЛЯР Гастон  
РЕЙХЕНБАХ Ганс  
ГЕЙЗЕНБЕРГ Вёрнер

**ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490 - ок. 430) — древнегреческий философ, ученик Парменида, представитель Элейской школы.**

И вот, все есть движение, материя находится ив 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 // Аревшатян С. Трактат философа Зенона “О природе”. Ереван, 1956, С. 339*

**АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322) - древнегреческий философ. Ученик Платона, воспитатель Александра Македонского. Натуралист, наиболее влиятельный из философов древности.**

Что касается так называемых пифагорейцев, 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 воспринимается 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 соотносятся 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 Марк Туллий (106 — 43) — древнеримский политический деятель, оратор и философ**

Но обратимся к проблеме, так занимающей Диодора,— проблеме ... 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 возможно 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. А если бы было сказано: “сСципион 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. 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. 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.

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. 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, утверждается 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. 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 отклоняется... 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. 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.

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. 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. 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. Причиной их является сама их природа. 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*)...

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 Леммосе? Но после укуса появилась эта ближайшая и непосредственно связанная с тем, что его оставили, причина. Суть (*ratio*) события открыла его причину.

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. Какое поразительное бесстыдство и жалкое невежество в логике! Ведь если что-то в сказанном не истинно и не ложно, то оно определенно 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...

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 *plaga*, 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...

*Цицерон. О судьбе // Философские трактаты. М., 1985. С. 305—308. 312—313, 316*

**ГОББС Томас (1588 – 1679) — английский философ-материалист, один из основателей теории общественного договора и теории государственного суверенитета**

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, находят”, 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 большая 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*

### **СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900) - русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, публицист, литературный критик**

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 вскользь и вкрявь 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 организму деятелям, может влиять на внешний ход развития, задерживать его или 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.

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 совами, 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 привходить 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 уравнивают

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 особому назначению, играют роль главных органов, которым должны служить все другие для сохранения целости 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 знания // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 141—144*

## **БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962) - французский философ и искусствовед**

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 *воспроизведены*.

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*

## **РЕЙХЕНБАХ Ганс (1891 - 1953) — немецко-американский философ, представитель логического позитивизма**

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 неисчезающий промежуток времени”. Утверждение “спокойствие 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 неисчезающих 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*

## **ГЕЙЗЕНБЕРГ Вернер Карл (1901-1976) — немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики**

... 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 прорастанию цветов 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 оказывается 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 исходным 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 могла 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.

### **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. <...>

... Проследившая 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: перво-субстанция “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 вылолнить 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 изоспиновая 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. / Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 108—119/.

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

БЕРДЯЕВ Николай Александрович  
БАШЛЯР Гастон  
ХАЙДЕГГЕР Мартин  
РЕЙХЕНБАХ Ганс

**БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948) - русский религиозный и политический философ, представитель русского экзистенциализма и персонализма**

...Приходится постоянно повторять, что человек есть существо противоречивое и находится в конфликте с самим собой. Человек ищет свободы, в нем есть огромный порыв к свободе, и он не только легко попадает в рабство, но он и любит рабство. Человек есть царь и раб. У Гегеля в «Phanomenologie des Geistes» есть замечательные мысли о господине и рабе, о Herrschaft Knechtschaft. Речь тут идет не о социальных категориях господина и раба, а о чем-то более глубоком. Это есть проблема структуры сознания. Я вижу три состояния человека, три структуры сознания, которые можно обозначить как «господин», «раб» и «свободный». Господин и раб коррелятивны, они не могут существовать друг без друга. Свободный же существует сам по себе, он имеет в себе свое качество без коррелятивности с противоположным ему. Господин есть для себя существующее сознание, но которое через другого, через раба существует для себя. Если сознание господина есть сознание существования другого для себя, то сознание раба есть существование себя для другого. Сознание же свободного есть сознание существования каждого для себя, но при свободном выходе из себя к другому и ко всем. Предел рабства есть отсутствие его сознания. Мир рабства есть мир отчужденного от себя духа. Экстериоризация — источник рабства. Свобода же есть интериоризация. Рабство всегда означает отчуждение, выброшенность вовне человеческой природы. Фейербах и потом Маркс узнали этот источник рабства человека, но связали это с материалистической философией, которая есть узаконение рабства человека. Отчуждение, экстериоризация, выбрасывание вовне духовной природы человека означает рабство человека. Экономическое рабство человека бесспорно означает отчуждение человеческой природы и превращение человека в вещь. В этом Маркс прав. Но для освобождения человека его духовная природа должна ему быть возвращена, он должен сознать себя свободным и духовным существом. Если же человек остается существом материальным и экономическим, духовная же его природа признается иллюзией сознания, обманной идеологией, то человек остается рабом и раб по природе. Человек в мире объективированном может быть только относительно, а не абсолютно свободным, и свобода его предполагает борьбу и сопротивление необходимости, которую он должен преодолевать. Но свобода предполагает духовное начало в человеке, сопротивляющееся поработавшей необходимости. Свобода, которая будет результатом необходимости, не будет подлинной свободой...

Нужно выбирать между двумя философиями — философией, признающей примат бытия над свободой, и философией, признающей примат свободы над бытием. Этот выбор не может определяться одним лишь мышлением, он определяется целостным духом, т. е. и волей. Персонализм должен признать примат свободы над бытием. Философия примата бытия есть философия безличности. Система онтологии, признающая абсолютный примат бытия, есть система детерминизма. Всякая объективированная интеллектуалистическая система есть система детерминизма. Она выводит свободу из бытия, свобода оказывается детерминированной бытием, т. е. в конце концов свобода есть порождение необходимости. Бытие оказывается идеальной необходимостью, в нем невозможны прорывы, бытие сплошное, абсолютное единство. Но свобода невыводима из бытия, свобода вкоренена в ничто, в бездонность, в небытие, если употреблять онтологическую терминологию. Свобода бесосновна, не определена, не порождена бытием. Нет сплошного, непрерывного бытия. Есть прорывы, разрывы, бездны, парадоксы, есть трансценсы. Поэтому только существует свобода, существует личность. Примат свободы над бытием есть также примат духа над бытием. Бытие — статично, дух — динамичен.

Дух не есть бытие. О духе нельзя мыслить интеллектуально, как об объекте, дух есть субъект и субъективность, есть свобода и творческий акт. Динамика, активность, творчество противостоят интеллектуалистическому пониманию бытия. Безличный, общий разум познает безличное, общее бытие, объект, отчужденный от человеческого существования. Интеллектуалистическая философия всегда оказывается анти-персоналистической, как, впрочем, и философия виталистическая. Познание личности и свободы связано с личным разумом, с волей и активностью. Сталкиваются две точки зрения: 1) есть неизменный, вечный, разумный порядок бытия, он выражается и в порядке социальном, который создается не людьми и которому люди должны подчиняться, и 2) основы мировой и социальной жизни, пораженной падшестью, не вечные и не навязанные сверху, они меняются от человеческой активности и творчества. Первая точка зрения поработает человека, вторая освобождает его. Онтологизм есть безличное познание, безличная истина. Не существует предустановленной гармонии бытия, единства целого, как истины, добра, справедливости. Греческая точка зрения на мир основана была на эстетическом созерцании целого. Но в мире есть противоборство поляризованных сил и поэтому есть не только порядок, но и беспорядок, не только гармония, но и дисгармония. Это глубже всех понимал Я. Беме. Мировой порядок, мировое единство, мировая гармония связаны с законами логики, законами природы, законами государства, с властью «общего», с властью необходимости. Это есть объективация, порожденная падшестью. В ином мире, мире духовности все свободно, все индивидуально, нет «общего», нет необходимого. Мир есть объективированный, т. е. отчужденный от себя, дух. Можно глубже сказать: бытие есть отчуждение и объективация, превращение свободы в необходимость, индивидуального в общее, личного в безличное, торжество разума, потерявшего связь с человеческим существованием. Но освобождение человека означает возвращение духа к себе, т. е. к свободе. Дух и для Гегеля есть для себя существующее существо. Но Гегель не понимал, что объективация духа есть рабство, не понимал личности, не понимал свободы, которая не есть сознанная необходимость. В понимании объективации Шоненгауэр был более прав, чем Гегель. Но объективация есть не только порождение известной направленности воли, она есть также порождение неутолимого хотения в субъективированном мире.

Платонизм, прошедший через новую философию, существенно изменился, и это изменение было и ухудшением и улучшением. Платоновские идеи, эйдосы — роды. Художественный гений Платона давал им своеобразную жизнь. Новая рационалистическая философия превратила окончательно человеческие родовые идеи в понятия. У Гегеля мир есть диалектическое самораскрытие понятия, понятия, как бы переживавшего страсти. Но этим изобличается характер родового понятия, его зависимость от конструкций мысли, от категорийного мышления. Идеализм (= реализму в средневековом смысле) не зависел от понятия субъекта. Заслуга новой философии была в том, что она раскрыла активность субъекта в конструкции мира объективного. Особенно велика была заслуга Канта, который расчистил почву для совершенно нового пути философствования, хотя сам не вступил на этот путь. Бытие, как объект, бытие универсально-общего есть конструкция субъекта при известной направленности его активности. Бытие оказывается перенесением существования, т. е. первично-реального и конкретного, из глубины субъекта в иллюзорную глубину экстериоризированного объекта. Так общее оказывается высшим, индивидуальное же низшим. Но в субъекте, в глубине существования индивидуальное — высшее, общее же - низшее. Что самое главное, самое первичное в единичной лошади — идея лошади, общее в ней или индивидуально-неповторимое в ней? Это вечная проблема. Именно индивидуально-неповторимое в единичной лошади есть самое богатое и полное, самое главное, то же, что мы называем «общим» в лошади, ее лошадиностью, есть лишь качественное индивидуально-неповторимое и единичное. Также индивидуально-неповторимый, единичный человек включает в себя универсальную человечность, а не входит в нее как

подчиненная часть. Также всякое конкретно существующее богаче и первичнее отвлеченного бытия. Отмеченное качество бытия, предикат бытия есть лишь внутренняя составная часть конкретно существующего, единичного; общее -- бытийственное, общее — универсальное, общее — человеческое находится в конкретной человеческой личности, а не наоборот. Отвлеченное бытие есть порождение конструирующей мысли, оно не имеет никакого внутреннего существования. Бытие не существует, по средневековой терминологии, *essentia* не может *existentia*. То реальное, что мы связываем с бытием, есть лишь внутреннее свойство, качество конкретных существ и существований, оно в них, а не они в нем. Достоинство конкретного существа, человеческой личности определяется совсем не идеальным универсумом в ней, которому она подчинена, а именно конкретным, индивидуально-личным существованием, индивидуально-личной формой раскрытия универсума внутри. Никакому «бытию» конкретное существо, человеческая личность не подчинена. Эта подчиненность есть порождение рабьего сознания. Рабство «бытия» и есть первичное рабство человека. Ошибочно считать, что сознание человека в своих общеобязательных элементах не субъективно, а объективно универсально, или, как говорит кн. С. Трубецкой, есть «социалистическое» сознание. В сознании происходит объективация и подчинение общеуниверсальному, как экстерииоризация в отношении к человеческой личности. В действительности сознание универсалистично в своей субъективности, в раскрытости в этой субъективности универсальных качеств, не экстерииоризированных, а внутренних...

На ноще платонизма возникает социальная философия, которая видит в необходимых закономерностях идеальные основы общества. При этом происходит ложная абсолютизация, почти обоготворение законов природы и законов общества. Это можно видеть в крайнем универсализме Шпанна, в смягченной форме у С. Франка. Философской предпосылкой всегда является примат бытия над свободой и примат бытия над духом. При этом частичное признание свободы означает выведение ее из необходимости, из идеальной, конечно, необходимости и подчинение ей. Но идеальная необходимость несколько не менее враждебна свободе, чем материальная необходимость. Немецкий идеализм не был философией свободы, как хотел ею быть. Ближе к свободе, как противоположению всякому детерминизму, был Кант, так как философия его не была монистической. Пытался ставить проблему свободы Шеллинг, но философия тождества не благоприятствует этому. Совершенно враждебна свободе философия Гегеля, также и Фихте, хотя лишь наполовину. Непонимание свободы есть также непонимание личности. Течения мысли, возникшие из платонизма и немецкого идеализма, не могут привести к философии свободы. Течения французской философии XIX века Мен де Биран, Ренувье, Равессон, Лекье, Лешатель, Бутру и др.— более благоприятны для философии свободы. Но проблема должна быть углублена. Философия свободы не есть философия онтологическая. Философия онтологическая в конце концов должна прийти к системе замкнутого детерминизма. Бытие, как его конструирует мысль, бытие, как объект, как понятие, есть царство детерминации, не материальной, физической, но идеальной детерминации. Идеальная же детерминация есть самая беспощадная и при этом придающая себе возвышенный характер в отличие от детерминации материальной. Идеальная детерминация экстерииоризирует, объективирует универсализм. Но этот универсализм есть смертельный враг свободы человека, смертельный враг личности. Персонализм есть также универсализм, *он* решительно отличается от индивидуализма. Но это не универсализм экстерииоризированный в объективный мир, превращающий человека в подчиненную часть, а универсализм интериоризированный, субъектный, находящийся в глубине самой личности. Всякая система иерархического социального универсализма есть система универсализма экстерииоризированного, перенесенная на объектный мир и потому поработавшего себе человека. Это есть основное противоположение. Бытие онтологии есть натуралистически мыслимая вещь, природа, сущность, но не существо, не личность, не дух, не свобода. Иерархический порядок бытия от Бога до козявки есть давящий

порядок вещей и отвлеченных сущностей. Он давящий и порабощающий и как порядок идеальный и как порядок реальный, в нем нет места для личности. Личность вне бытия, она противостоит бытию. Все личное, подлинно экзистенциальное, действительно реальное имеет не общее выражение, принципом его является несходство. Технизация, механизация устанавливает сходство всего, это один из пределов обезличивающей объективации.

Отвлеченная идея бытия, как царства неизменного порядка, отвлеченно-общего, есть всегда порабощение свободного творческого духа человека. Дух не подчинен порядку бытия, он в него вторгается, его прерывает и может его изменять. С этой свободой духа связано личное существование. Оно требует признания бытия чем-то вторичным. Источник рабства есть бытие, как объект, бытие экстериоризированное, в форме ли рациональной или форме витальной. Бытие, как субъект, совсем другое, значит, и должно быть иначе названо. Бытие, как субъект, есть личное существование, свобода, дух. Острое переживание проблемы теодицеи, как мы видим, например, у Достоевского в его диалектике о слезинке ребенка и о возвращении билета на вход в мировую гармонию, есть восстание против идеи бытия, как царства универсально-общего, как мировой гармонии, подавляющей личное существование. Это по-другому было у Киркегардта. В этом восстании есть вечная правда, правда о том, что единичная личность и ее судьба есть большая ценность, чем мировой порядок, чем гармония целого, чем отвлеченное бытие. И это правда христианская. Христианство совсем не есть онтологизм в греческом смысле слова. Христианство есть персонализм. Личность восстает против миропорядка, против бытия, как царства общего, и в восстании она соединяется с Богом, как личностью, а совсем не с всеединством, не с отвлеченным бытием. Бог на стороне личности, а не миропорядка и всеединства. Так называемое онтологическое доказательство бытия Божия есть лишь игра отвлеченной мысли. Идея всеединства, мировой гармонии совсем не христианская идея. Христианство драматично, антимонистично, относится к личностям. Бог никакого миропорядка не сотворил, и в своем творчестве Он никаким бытием не связан. Бог творит лишь существа, творит личности, и творит их как задания, осуществляемые свободой. Об этом будет речь в следующей главе. Правда не на стороне метафизики понятий, не на стороне онтологии, имеющей дело с бытием, правда на стороне духовного познания, имеющего дело с конкретной духовной жизнью и выражающего себя символами, а не понятиями. Мистика хотела быть познанием не в понятиях, но она часто имела монистическую тенденцию, враждебную личности, она может быть проникнута ложной метафизикой. Правда лишь вперсоналистической, драматической мистике и философии и на своей вершине она должна быть символикой жизни и духовного пути, а не системой понятий и идей, восходящих до верховной идеи бытия. Человек поставлен в своем духовном и в своем познавательном пути не перед бытием, что совершенно не первично и означает уже рационализацию, а перед истиной, как тайной существования. И поставлен человек не перед отвлеченной истиной, а перед Истиной, как путем и жизнью. «Я есмь истина, нуть и жизнь». Это значит, что истина есть конкретная личность, ее путь и жизнь, истина в высшей степени динамична, она не дана в законченном и застывшем виде. Истина не догматична. Она дана лишь в творческом акте. Истина не есть бытие, и бытие не есть истина. Истина есть жизнь, существование существующего. Существует лишь существующий. Бытие есть лишь застывшая, затвердевшая часть жизни, жизнь выброшенная в объектность. И проблема бытия неразрывно связана с проблемой Бога. Тут подстерегает человека другая форма рабства...

*Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж. 1939. С. 51., 66-70*

## БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962) - французский философ и искусствовед

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 *воспроизведены*.

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*



**ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976) - немецкий философ, давший новое направление немецкой и общемировой философии; является одним из крупнейших философов XX века. Является одним из основоположников немецкого экзистенциализма**

...То, что находится во времени и таким образом определяется через время, называют временным. Когда человек умирает и отбирается от здешнего, здесь существующего, мы говорим: “Он благословил временное”. Временное означает преходящее, такое, что протекает в течение времени. Наш язык говорит еще точнее: такое, что проходит со временем, поскольку само время проходит. Но между тем как время постоянно проходит, оно все же остается временем. Оставаться означает не исчезать, а пребывать в присутствии. Таким образом, время определяется через бытие. Но как же тогда должно бытие оставаться определенным через время? Из постоянства преходящности времени говорит бытие. Все же мы нигде не обнаружим время как какое-то сущее, как вещь.

Бытие — это никакая не вещь, следовательно, бытие не будет ничем временным, но при этом бытие все же определяется как присутствие через время.

Время — это никакая не вещь, следовательно, ничто сущее, но остается в своей преходящности постоянным, не будучи само, в отличие от сущего во времени, чем-то временным.

Бытие и время определяются взаимно, однако так, что о каждом из них нельзя говорить следующим образом: о бытии нельзя говорить как о временном, а о времени нельзя говорить как о сущем. Обдумывая все это, ходим мы вокруг да около противоречащих высказываний.

(Для таких случаев в философии известен выход. Противоречие оставляют, даже заостряют и пытаются это противоречащее и из-за этого распадающееся высказывание собрать в некое всеохватывающее единство. Этот метод называют диалектикой. Предположим, что можно привести в согласие противоречащие друг другу высказывания о бытии и времени через их охватывающее единство, тогда это был бы, конечно, выход, т.е. ход, уводящий от вопроса, от положения вещей, так как этот ход не вел бы ник бытию как таковому, ни ко времени как таковому, ни к их взаимному отношению. Здесь совершенно исключается вопрос о том, является ли взаимное отношение бытия и времени связью, которую можно в таком случае составить через взаимное сопоставление, или же бытие и время называют такое положение вещей, из которого лишь только и получаются как бытие, так и время.)

Но все же как мы должны войти в названное положение вещей через названия “Бытие и время”, “Время и бытие”?

Ответ: а так, что мы должны следовать мыслью за названными предметами предусмотрительно. Предусмотрительно — это означает прежде всего: не нападать опрометчиво на эти предметы с помощью непроверенных представлений, а, напротив, тщательно размышлять о них.

Но должны ли мы бытие, должны ли мы время выдавать за предметы? Они никакие не предметы, если “предмет” означает какое-то сущее. Слово “предмет”, “какой-то предмет” должно означать для нас теперь то, о чем идет речь, должно иметь особый смысл, отныне руководящий, поскольку в нем скрывается нечто непреодолимое. Бытие — некий предмет, вероятно, предмет мышления.

Время — некий предмет, вероятно, предмет мышления, раз в бытии как присутствии говорит нечто такое, как время. Бытие и время, время и бытие называют такое положение дел, такое взаимное *отношение* обоих предметов, которое *несет* оба предмета друг к другу и *выносит* их отношение. Следовать мыслью за этим положением дел, за этим отношением предметов — вот что задано мышлению, при условии, что оно по-прежнему готово стойко ждать свои предметы.

Бытие - некий предмет, но никакое не сущее.

Время - некий предмет, но никакое не временное.

О сущем мы говорим: оно есть. В отношении предмета “бытие” и в отношении предмета “время” мы останемся предусмотрительными. Мы не скажем: бытие есть, время есть, а будем говорить: дано бытие и дано время. Этой переменной мы изменили лишь словоупотребление. Вместо “есть” мы говорим “дано”.

*Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 82,83.*

**РЕЙХЕНБАХ Ганс (1891 - 1953) — немецко-американский философ, представитель логического позитивизма, основатель Берлинского общества научной философии**

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 спокониться 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*

**ГЕЙЗЕНБЕРГ Вёрнер Карл (1901-1976) — немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики**

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 закона. Одно единственное несоответствие 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....

*Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С.114, 115.*

## ФИЛОСОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ СОЗНАНИЯ

ПЛАТОН

ЛАМЕТРИ Жюльён Офрэ

ДИДРО Дени

КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих

БЮХНЕР Людвиг

ФРЕЙД Зигмунд

**ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347) - древнегреч. философ-идеалист, ученик Сократа, учитель Аристотеля**

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

— Это-то я очень хорошо знаю.

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

— Ты прав.

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

### 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 — глянц-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. Государство // Сочинения. В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 318— 319, 321— 322, 324—325*

## **ЛАМЕТРИ Жюльён Офрэ (1709-1751) — французский врач и философ-материалист**

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 загорается; 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 философами.

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 оттого, 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.

*Ламетри Ж. О. Человек-растение // Сочинения. М., 1983. С. 237— 240.*

### **ДИДРО Дени (1713 - 1784) - французский философ-материалист, просветитель, драматург, писатель**

*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 затруднения: 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.* 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.

...

*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 (*support*), 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. Чижик из мяса, музыкант — из мяса, иначе организованного; но и тот, и другой — одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одни и те же функции, одну и ту же цель.

*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 сродством по происхождению. Инструмент, обладающий способностью ощущения, или животное убедилось на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие чувствующие инструменты, подобные ему, или другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают, наносят рану или ласкают, и все эти следствия сопоставляются в его памяти и в памяти других животных с определенными звуками; заметьте, что в сношениях между людьми нет ничего, кроме звуков и действий. 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 копье обычного воина длиною в десять футов, каково будет копье Аякса? Если я могу бросить камень в четыре фунта, 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. Поэту 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 Д. *Разговор Даламбера и Дидро // Избранные философские произведения. М., 1941. С. 143-153*

## **КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно (1715 – 1780) - французский учёный-энциклопедист. Широко известен как философ, математик и механик**

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**

Познания нашей статуи, ограниченной ощущением обоняния, распространяются на запахи. Она так же мало способна обладать идеями протяженности, фигуры или чего бы то ни было, находящегося вне ее или вне ее ощущений, как идеями света, звука, вкуса.

**§ 2. По отношению к себе самой она не что иное, как запахи, которые она ощущает**

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 (manieres d'être), и она не сможет считать себя чем-либо иным, ибо это единственные ощущения, к которым она способна.

**§ 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**

При первом же ощущении запаха способность ощущения нашей

**вниманию**

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 можем сказать. Страдание вызывает в нас это желание лишь потому, что указанное состояние нам уже известно. Усвоенная 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 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 обоняния. 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 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 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 оттого, 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 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 есть 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.

## **§ 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 истыкала 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 эмоций.

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

**§ 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 представлять 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.

**§ 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 активней нашего**

Но есть основание предположить, что ее воображение активнее нашего. Ее способность ощущения целиком поглощена 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 остановится 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 промежуточных 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. Идеи связываются  
между собой 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 идеи  
сохраняются и  
возобновляются в  
памяти**

Но допустим, что наша статуя в течение долгого времени не думает о каком-нибудь своем состоянии. Что станет 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 упоминаемое 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  
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 различия** Однако отношения, которые могут быть открыты посредством суждений, весьма немногочисленны.

**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 ощущениях // Сочинения. В 3 т. М., 1982. Т. 2. С. 190, 195- 212.*

## **ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) - немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии**

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

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 *формообразования сознания*. Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т. е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом — с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания.

*Гегель. Феноменология духа // Сочинения. М., 1959. Т. 4. Ч. 1. С. 41—50.*

## БЮХНЕР Людвиг (1824 – 1899) - немецкий врач, естествоиспытатель и философ

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 наличии 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...

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 электромоторных 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 электромоторных 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 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 // Д оборин А. Книга для чтения по истории философии. М., 1925. Т. 2. С. 520—526*

### **ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939) – австрийский психоаналитик, психиатр и невролог**

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 далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический 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 (латент), 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 бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашлись средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть 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...

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 многозначное 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 II Избранное. М., 1989. С. 370—374*

## ПРОБЛЕМЫ ЯЗЫКА И МЫШЛЕНИЯ

РАССЕЛ Бертран Артур Уильям  
ШЛИК Мориц  
ГАДАМЕР Ханс-Георг  
МАЛКОЛЬМ Норман  
ДЭВИДСОН Дональд  
СТРАУД Берри

**РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970) — британский философ, общественный деятель и математик**

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 нас 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 молекул, 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 несколько 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, по 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 людей, 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), “вовсе”, “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  $\square\square$ , суть  $\square$ , а  $x$  есть  $\square$ , то  $x$  есть  $\square$ ”. Чем или кем бы ни были  $x$ ,  $\square$  и  $\square$ , это предложение истинно; оно истинно в силу своей структуры. Для того чтобы это было ясно, мы и употребляем “ $x$ ”, “ $\square$ ” и “ $\square$ ” 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 “ $L$ ” 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 такие отношения, состоящие из трех членов, такие как ревность и “между”; такие отношения называются тернарными (triadic). Если я говорю: “А купил В у С за D фунтов”, то я употребляю квартерное (tetradic) отношение. Если я говорю: “А думает больше о любви В к С, 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  $\square\square\square$  упорядочиваемый отношением  $R$ . Имеет ту же самую структуру, что и класс  $\square$ , упорядочиваемый отношением  $S$ , и наоборот. Мы можем иллюстрировать это подобием между устной и письменной речью. Здесь класс произносимых слов в предложении есть  $\square$ , класс написанных слов в предложении есть  $\square$ , 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 грамофонной 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  $\square$  и  $\square$ , из которых  $\square$  находится в поле  $R$ , тогда как  $\square$  находится в поле  $S$ , то мы скажем, что  $\square$ , упорядоченный отношением  $R$ , имеет ту же самую структуру, что и  $\square$ , упорядоченный отношением  $S$ , если имеется способ сопоставления членов класса  $\square$  с членами класса  $\square$  и наоборот, так что, если  $\square_1, \square_2, \square_3$  сопоставлены соответственно с  $\square_1, \square_2, \square_3$  и если  $R$  связывает  $\square_1, \square_2, \square_3$  (в этом порядке), то  $S$  связывает  $\square_1, \square_2, \square_3$  (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.

*Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 284—290*

### **ШЛИК Мориц (1882 – 1936) - немецко-австрийский философ, один из лидеров логического позитивизма**

.... все знание является знанием лишь в силу его формы. Именно через форму оно репрезентирует познанный факт. Но саму форму нельзя в свою очередь репрезентировать. Она одна имеет отношение к познанию. Все остальное в выражении несущественно и случайно и не отличается, скажем, от чернил, с помощью которых мы записываем утверждения.

Это простое замечание имеет чрезвычайно важные последствия. Помимо всего прочего, оно позволяет нам избавиться от традиционных проблем «теории познания». Исследования, касающиеся человеческой «способности к познанию», если и поскольку они не становятся частью психологии, заменяются тогда соображениями, касающимися природы выражения, или репрезентации, т. е. всякого возможного «языка» в самом общем смысле этого слова. Вопросы об «истинности и границах познания» исчезают. Познаваемо все, что может быть выражено, и это является тем предметом, относительно которого можно задавать осмысленные вопросы. Не существует, следовательно, вопросов, на которые в принципе нельзя дать ответа, не существует проблем, которые не имеют решения. То, что принималось раньше за такие вопросы, суть не подлинные вопросы, а бессмысленные цепочки слов. Разумеется, внешне они выглядят как вопросы, поскольку удовлетворяют обычным правилам грамматики, но на самом деле состоят из пустых звуков, ибо нарушают более глубокие внутренние правила логического синтаксиса, обнаруженные с помощью новых способов анализа.

Если мы встречаемся с подлинной проблемой, то в теории всегда можно открыть путь, приводящий к ее решению. Ибо очевидно, что указание пути решения совпадает с указанием смысла этой проблемы. Практическое следование по этому пути может, конечно, затрудняться обстоятельствами фактического порядка — например, недостатком человеческих способностей. Акт верификации, к которому в конце концов приводит путь решения, всегда одинаков: это некий определенный факт, который подтвержден наблюдением и непосредственным опытом. Таким способом определяется истинность (или ложность) каждого утверждения — в обыденной жизни или в науке. И не существует других способов проверки и подтверждения истин, кроме наблюдения и эмпирической науки. Всякая наука (если и поскольку мы понимаем под этим словом содержание, а не человеческие приспособления для его открытия) есть система познавательных предложений, т. е. истинных утверждений опыта. И все науки в целом, включая и утверждения обыденной жизни, есть система познаваний. Не существует (в добавлении к

этому) какой-то области «философских» истин. Философия не является системой утверждений; это не наука. Но тогда что же это? Конечно, это не наука, но тем не менее она есть нечто столь значительное и важное, что ее, как и раньше, можно удостоить звания Царицы Наук. Ибо нигде не записано, что Царица Наук сама должна быть наукой. Поворот, происходящий сегодня, характеризуется тем, что мы видим в философии не систему познаний, но систему *действий*; философия—такая деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия—тем, что они на самом деле означают. Содержание, душа и дух науки состоят, естественно, в том, что именно в действительности означают ее предложения; философская деятельность по наделению смыслом есть, таким образом, альфа и омега всего научного знания. Это понимали и раньше, когда говорили, что философия одновременно и лежит в основании, и является высшей точкой в здании науки. Правда, ошибочно полагали, что фундамент состоит из «философских» предложений—предложений теории познания, а венцом являются философские предложения, называемые метафизикой.

Легко видеть, что в задачу философии не входит формулирование предложений—наделение предложений смыслом не может быть осуществлено с «помощью самих предложений. Ибо если, скажем, я говорю о смысле моих слов, применяя разъясняющие предложения и определения, т. е. с помощью других слов, следовало бы спросить в свою очередь о смысле этих разъясняющих слов и т. д. Это не может продолжаться до бесконечности и всегда приходит в конечном счете к указаниям на то, что имеется в виду и, таким образом, к реальным актам; однако сами эти действия не могут быть далее разъяснены, да они и не нуждаются в разъяснении. Окончательное наделение смыслом, таким образом, всегда происходит с помощью *деяний*. Именно деяния, или действия, составляют философскую деятельность.

Одной из самых серьезных ошибок прошлого была вера в то, что действительное значение и подлинное содержание точно так же формулируются в виде предложений и, следовательно, могут быть репрезентированы в познавательных предложениях. Это было ошибкой «метафизики». Усилия метафизиков всегда были направлены на абсурдную цель—выразить чистое качество («сущность» вещей) с помощью познавательных предложений, т. е. высказать невысказываемое. Качества не могут быть «высказаны». Они могут быть лишь показаны в опыте. Однако к этому показыванию познание не имеет никакого отношения.

*Шлик М. Поворот в философии// Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С.30,31.*

...протокольные предложения—реальные происшествия в мире, и они по времени предшествуют другим реальным процессам, вроде «построения науки» или производства личного знания.

Не знаю, насколько различие, проведенное здесь между логическим и временным первенством протокольных предложений, соответствует различиям во взглядах, которых придерживаются современные авторы,—это неважно. Нашей целью является установление не того, кто именно высказал правильный взгляд, но того, в чем этот правильный взгляд *заключается*. А для этого наше различие двух точек зрения будет весьма полезным.

По существу эти два взгляда совместимы друг с другом, поскольку утверждения, регистрирующие простые данные наблюдения и стоящие 'по времени в начале, могут



быть одновременно теми же, которые в силу своей структуры образуют логический отправной пункт науки.

Нас прежде всего будет интересовать следующий вопрос: что дает формулировка проблемы последнего базиса познания в терминах протокольных предложений? Ответ на этот вопрос сам по себе явится путем к решению проблемы.

Думаю, что значительным усовершенствованием метода является попытка искать базис познания, выявляя не первичные *факты*, а первичные *предложения*. Но я думаю также, что из этого достижения не было извлечено максимума пользы, возможно, в результате непонимания того, что речь в общем-то идет о старой проблеме базиса. Позиция, к которой привело-рассмотрение протокольных предложений, на мой взгляд, несостоятельна. Она приводит к своего рода релятивизму, необходимо следующему из того взгляда, что протокольные предложения суть эмпирические факты, на которых затем строится здание науки.

Другими словами: когда протокольные предложения трактуют таким образом, то сразу же возникает вопрос о достоверности, с которой можно утверждать об их истинности; и мы должны признать, что здесь возникает множество самых разных сомнений.

*Шлик М. О фундаменте познания// Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С.36.*

...Конечно же, причиной введения термина «протокольные предложения» было прежде всего то, что он помогал выделить некоторые предложения, истинностью которых можно было бы измерить, как линейкой, истинность всех других предложений. Но, согласно только что изложенной точке зрения, этот измерительный стержень оказался бы столь же относительным, как, скажем, любые измерительные стержни в физике. И именно этот взгляд вместе с его следствиями был предложен как средство для вытравливания последних остатков «абсолютизма» в философии.

Но что тогда вообще остается в качестве критерия истинности? Поскольку предлагается не то, что все научные предложения должны согласовываться с некоторыми определенными протокольными предложениями, но скорее то, что все предложения должны согласовываться друг с другом,—с тем результатом, что каждое отдельное предложение рассматривается как в принципе могущее быть исправленным, то истина может заключаться лишь во *взаимном согласии предложений*.

Этот взгляд, который был в данном контексте явно сформулирован и представлен, например, Нейратом, хорошо известен в новейшей философии. В Англии его обычно называют «когерентной теорией истинности» и противопоставляют старой «корреспондентной теории». Следует заметить, что слово «теория» здесь совершенно не подходит. Ибо наблюдения, касающиеся природы истины, явно иного характера, чем научные теории, всегда являющиеся некоторой системой гипотез.

Суть нового взгляда выражают, противопоставляя его старому: согласно традиционному взгляду, истинность предложения состоит в том, что оно согласуется с фактами; по новому взгляду—теории когеренции—истинность предложения состоит в его согласии с системой других предложений.

*Шлик М. Там же. С.38.*

...Протокольные предложения в книге или в памяти, как мы давным-давно признали, можно сравнить с гипотезами. Ибо когда мы имеем перед собой такого рода предложение, мы можем лишь допускать, что оно истинно, что оно согласуется с предложениями наблюдения, которые его порождают. (По сути дела оно может и не

вызываться предложениями наблюдения, а извлекаться из той или иной игры.) То, что я называю предложением наблюдения, не может быть тождественно настоящему протокольному предложению, хотя бы уже по той причине, что его вообще нельзя записать. Этот момент мы сейчас и обсудим.

Итак, в схеме построения знания, которую я обрисовал, роль предложений наблюдения заключается прежде всего в том, что они стоят по времени в начале всего процесса, стимулируя его и подвигая. Насколько их содержание переходит в знание, остается в принципе поначалу неопределенным. Таким образом, вполне можно увидеть в предложениях наблюдения главный источник всего познания. Но следует ли описывать их как базис, как последнее достоверное основание? Вряд ли это так, ибо данный «источник» находится в очень сомнительном отношении к зданию науки. Но в дополнение к этому мы понимаем, что имеем дело со схематическим упрощением реального процесса. В реальности то, что выражается в -протоколах, находится в менее тесной связи с наблюдаемым и в целом не следует предполагать, что между наблюдением и «протоколом» могут незаметно встать какие-то чистые предложения наблюдения.

Но утверждениям о непосредственно воспринятом принадлежит и вторая функция— «констатации», как мы можем их назвать, а точнее, подкрепления гипотез, их *верификации*.

Наука делает предсказания, которые «опыт» проверяет. Ее существенной функцией является предсказание. Она говорит, к примеру: «Если в такое-то и такое-то время вы посмотрите в телескоп, направленный туда-то и туда-то, вы увидите, что световая точка (звезда) пересеклась с черной риской (перекрестием)». Допустим, что, выполняя эти инструкции, мы действительно сталкиваемся с предсказанным опытом. Это означает, что мы получаем предвиденную констатацию, мы высказываем ожидаемое суждение наблюдения, мы получаем тем самым ощущение *свершения*, особого удовлетворения. Вполне можно сказать, что предложения констатации, или наблюдения, осуществили свою истинную миссию, как только мы получили это особого рода удовлетворение.

А оно приходит в тот самый момент, когда имеет место констатация, когда делается утверждение наблюдения. Это чрезвычайно важно. Ибо тогда функция утверждений о непосредственно воспринятом сама принадлежит непосредственно настоящему....

*Шлик М. Там же. С.45.*

**ГАДАМЕР Ханс-Георг (1900 – 2002) - немецкий философ, один из самых значительных мыслителей второй половины XX в.; известен как основатель «философской герменевтики».**

...Человек отнюдь не независим от того особенного аспекта, который являет ему мир. Следовательно, понятие окружающего мира было первоначально понятием социальным, говорящим о зависимости отдельного человека от общественного мира, то есть понятием, соотнесенным исключительно с человеком. Однако в более широком смысле это понятие может быть распространено на все живое; в таком случае оно суммирует условия, от которых зависит его существование. Но именно это распространение и показывает, что человек, в отличие от всех прочих живых существ, имеет “мир”, поскольку эти существа не знают отношения к миру в человеческом смысле, но как бы впущены (*eingelassen*) в окружающий их мир. Таким образом, распространение понятия окружающего мира на все живое меняет в действительности сам смысл этого понятия.

Поэтому можно сказать так: отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз *свободой от окружающего мира*. Эта свобода включает в себя языковое строение мира. Одно связано с другим. Противостоят

натиску встречающихся в мире вещей, возвыситься над ними — значит иметь язык и иметь мир. Новейшая философская антропология, отталкиваясь от Ницше, рассматривает особое положение человека именно в этом аспекте; она показала, что языковое строение мира менее всего означает, что человек со своим отношением к миру загнан в схематизированный языком окружающий мир (М.Шелер, Х.Плеснер, А. Гелен). Напротив, везде, где есть язык и есть человек, человек этот не только возвышается или уже возвысился над натиском мира, — но эта свобода от окружающего мира есть вместе с тем свобода по отношению к именам, которыми мы наделяем вещи, о чем говорится в Книге Бытия, сообщающей, что Адам получил от Бога власть давать имена всщам. ...

Возвышение над окружающим миром изначально имеет здесь человеческий, а это значит: языковой смысл. Животное может покинуть окружающий его мир, может обойти всю землю, не разрывая, однако, своей связанности окружающим миром. Напротив, возвышение над окружающим миром является для человека *возвышением к миру*, он не покидает окружающий его мир, но становится к нему в другую позицию, в свободное, дистанцированное отношение, осуществление которого всегда является языковым. Язык зверей существует лишь *per acquivocationem* (по уподоблению). Ведь язык в его употреблении есть свободная и вариативная возможность человека. Язык вариативен не только в том смысле, что есть также и другие, иностранные языки, которые мы можем выучить. Язык еще и сам по себе вариативен, поскольку предоставляет человеку различные возможности для высказывания одного и того же. Даже в исключительных случаях, каким является, например, язык глухонемых, язык не есть, собственно, язык жестов, но представляет собой некую замену, отображающую артикулированный язык голоса с помощью столь же артикулированной жестикуляции. Возможности взаимного объяснения у животных не знают подобной вариативности. Онтологически это означает, что хотя они и объясняются друг с другом, но отнюдь не по поводу самих вещей и обстоятельств, совокупность которых и есть мир. Это со всей ясностью видел уже Аристотель: если крик зверя лишь призывает его сородичей к определенному поведению, то языковое взаимопонимание с помощью логоса раскрывает само сущее...

*Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 513-515.*

### **МАЛКОЛЬМ Норман ( р. 1911 ) - амер. философ аналитического направления**

...Можно возразить: «Люди обычно невежественны, неверно информированы и, следовательно, часто ошибаются. Обыденный язык есть язык обыкновенных людей. Вас можно понять так, словно само употребление определенного выражения в обыденном языке предполагает его истинность. Видимо, для вас факт, что люди говорят: «Я достоверно знаю, что *p*», где *p*— высказывание о материальном предмете, предполагает, что они действительно имеют достоверное знание. Но это смешно! Одно время все говорили, что Земля плоская, тогда как в действительности она круглая. Все ошибались; неясно, почему в тех случаях, которые мы упоминали, правда не может быть на стороне философов, а не всех остальных».

Отвечая на это возражение, надо учитывать, что, когда человек делает эмпирическое высказывание, он может ошибаться двояким образом. Во-первых, относительно эмпирических фактов. Во-вторых, прекрасно зная, каковы эмпирические факты, он может употреблять для их описания неправильный язык. Назовем первое «ошибкой в отношении фактов», а второе— «употреблением некорректного языка», «употреблением неподходящего языка» или «употреблением ошибочного языка».

Когда-то люди говорили, что Земля плоская, и они действительно ошибались. Все верили, что если погрузиться на корабль. и плыть на запад, то в конце концов окажешься на краю и сва»; лишься. Они не знали, что если все время держаться запада то вернешься

туда, откуда отправился. Когда люди говорили, что Земля плоская, они ошибались: ошибались в фактах, а не в том, что употребляли некорректный язык; совершенно корректным языком они описывали ситуацию такой, какой видели. В этом смысле вполне может ошибиться любой человек.

Допустим, двое согласны относительно эмпирических фактов и тем не менее делают различные высказывания. Например, два человека видят животное; их представления о нем ясны и детальны, причем описания животного полностью совпадают. Однако один называет его лисицей, а второй—волком. Это расхождение можно назвать лингвистическим. Когда налицо лингвистическое несогласие, можно говорить о чьей-то ошибке. Тот или другой, или же они оба употребляют некорректный язык.

Теперь представим ситуацию, аналогичную предшествующей, но с одним изменением: человек, настаивающий на «волке», не просто согласен со своим собеседником относительно характерны стик этого животного, но, более того, знает, что обычно его называют лисицей. Если он продолжает твердить, что это волк, то абсурдность его позиции очевидна. Он сказал бы, что хотя другой человек употребляет некое выражение, причем обычно именно оно и используется в подобных случаях, тем не менее его язык некорректен. Это абсурд, ибо обыденный язык является корректным языком.

Философы, высказывающие парадоксальные суждения, тоже придерживаются этой абсурдной позиции, хотя их взгляды более утонченны и завуалированы. Когда философ говорит, что реально мы всегда воспринимаем не материальные предметы, но лишь чувственные данные, которые не являются ни материальными предметами, ни частями материальных предметов, он не спорит об эмпирических фактах. Сравним это с ситуацией, когда два человека прогуливаются по дороге. Один из них говорит, что вдалеке видит деревья; другой отрицает это. Вот настоящий спор о фактах, и его можно разрешить, стоит только дойти до того места, где, как предполагается, растут деревья.

Но когда философ, по мнению которого обычный человек: ошибается, говорит, что видит на дереве кошку, не имеет в виду, что он видит, скорее, белку или что это мираж или галлюцинация. Философ признает, что такие случаи мы обычно описываем с помощью выражения «видеть кошку на дереве». Но при этом он говорит, что в действительности человек видит не кошку, а лишь соответствующие чувственные данные. Если человеку приятно постоянно заменять выражение «Я вижу свою жену» на выражение «Я вижу чувственные данные своей жены», то он вправе таким образом самовыражаться, пусть только заранее об этом предупредит. Но его высказывание, что в действительности человек видит не кошку, совершенно абсурдно — ведь он предполагает, что человек может для описания определенной ситуации употреблять именно то выражение, которое обычно и употребляет, и все же его язык будет некорректным.

Одним из факторов, заставивших философов критиковать обыденный язык, было их убеждение в противоречивости определенных его выражений. Некоторые философы считают противоречивым любое утверждение о существовании материального предмета, например: «В углу стоит стул»; кое-кто любое утверждение о восприятии материального предмета, например: «Я вижу муху на потолке». Иногда философы думают, что противоречиво любое утверждение о существовании невоспринимаемого материального предмета, например: «Дом сгорел, когда никого вокруг не было». По мнению других, противоречивы высказывания о пространственных отношениях, например: «Плита стоит слева от холодильника».

Среди философов распространено также представление о противоречивости высказываний о временных отношениях, например: «Чарльз пришел после всех, но до того как дверь захлопнулась», и еще, что противоречиво приписывать эмпирическим высказываниям характер достоверного знания, например: «Я дос товерно знаю, что бак наполовину заполнен».

Посылка всех этих теорий состоит в том, что выражение обыденного языка может быть противоречивым. Эту посылку я считаю ложной. Под «выражением обыденного языка» я подразумеваю то выражение, которое употребляется обычно для описания определенных ситуаций, Я не хочу сказать, что оно должно употребляться часто. Оно только должно подходить для описания определенных ситуаций, если ситуации такого рода существуют или если в их существовании убеждены. Выражение, чтобы быть обыденным, должно иметь общепринятое употребление, при этом необязательно, чтобы именно оно всегда и употреблялось. Все приведенные высказывания, на взгляд философов противоречивые, я считаю обыденными.

Ни одно обыденное выражение не будет противоречивым— по той причине, что противоречивое выражение никогда не употребляется для описания какой-либо ситуации. Оно не имеет дескриптивного употребления. Обыденное выражение, по сути своей, употребляется для описания определенных ситуаций и постольку действительно их описывает. Противоречивое выражение, напротив, ничего не описывает. Можно, разумеется, сконструировать из обыденных выражений нечто противоречивое. Но такое построение само по себе не является обыденным, т. е. не имеет дескриптивного употребления.

Суждение о непротиворечивости обыденного выражения тавтологично, но это, пожалуй, разъясняющая тавтология. Мы не назовем выражение, имеющее дескриптивное употребление, противоречивым. Например, выражение: «Это и есть, и нет» кажется противоречивым. Но оно имеет дескриптивное употребление. Если, например, опустился легкий туман—столь незначительный, что не вполне корректно было бы говорить как то, что дождь идет, так и то, что он не идет, и кто-то поинтересовался, идет ли дождь, можно ответить: «И да и нет». Мы не сказали бы, что выражение, используемое в этой связи, противоречиво.

Выходит, даже когда выражение на вид противоречиво, мы не назовем его таковым, если его употребляют. Мы не скажем о каком-либо выражении, употребляемом для описания определенной ситуации или для отсылки к ней, что в этом употреблении оно противоречиво. Значит, ни одно обыденное выражение не является противоречивым, если существует обыденное его употребление. Всякий раз, когда философ объявляет, что обыденное выражение противоречиво, он неправильно интерпретирует его значение.

Высказываемое философом парадоксальное суждение предполагает, что всегда, когда человек употребляет известное выражение, он говорит что-то ложное: либо потому, что описываемая ситуация фактически никогда не возникает, либо потому, что наше выражение противоречиво. Чтобы ответить философу и показать, что обсуждаемое выражение действительно имеет дескриптивное употребление, необходимо доказать, во-первых, что оно непротиворечиво; во-вторых, что философский парадокс был бы оправдан только в том случае, если эмпирически очевидно, что ситуация, описываемая нашим выражением, в принципе не может существовать. Яснее ясного, однако, что философ не сопровождает свой парадокс никаким эмпирическим доказательством.

Возражение, приведенное в начале этого раздела, сводится к тому, что из самого употребления определенного выражения в обыденном языке не следует еще, что оно истинно. Например, из факта обыденности выражения «слева от» не следует, что что-то находится слева от другого предмета. Из факта обыденности и эмпирической применимости выражения «достоверно» не следует еще, что эмпирические высказывания являются достоверными. Давайте во всем этом разберемся.

Выражение «это призрак» имеет дескриптивное употребление. Оно является обыденным, но это еще не означает, что существуют какие-то призраки. Для нас важно, что люди могут усвоить значение слова «призрак», так ничего подобного и не увидев. Иначе говоря, значение слова «призрак» можно объяснить с помощью значений уже известных им слов. Мне кажется, в этом отношении существует огромная разница между словом «призрак» и выражениями «раньше», «позже», «слева от», «за», «над»,

«материальные предметы», «возможно», «достоверно». Разница в том, что можно научить человека значению слова «призрак», не приводя примера его правильного применения, но значению этих других выражений без примеров научить нельзя. Люди не узнают значения выражений «слева» или «над», если мы им не показали, как это выглядит на деле, когда одна вещь находится слева от другой или одно над другим. Короче, они не могут уловить значения выражений, описывающих пространственные отношения, не познакомившись с конкретными примерами. Подобно этому люди не научатся употреблять выражения, описывающие временные отношения вроде «раньше» и «позже», если им не показали конкретные примеры временных отношений. Люди не смогут ощутить разницу между «видением материального предмета», «видением остаточного образа» и «галлюцинацией», если не знают, что значит видеть материальный предмет. И они не смогут усвоить значение—в применении к эмпирическим высказываниям—слов «вероятно» и «достоверно», если им не указать случаи эмпирической вероятности и эмпирической достоверности и если они не поняли, в чем разница между ними.

Для всех выражений, значения которых должны быть показаны и не могут быть объяснены, из факта их обыденности для языка следует, что возможны ситуации, которые они описывают; иначе люди не смогли бы узнать об их корректном употреблении. Поэтому когда философский парадокс утверждает, что употребление такого выражения дает ложное высказывание, то доказательства обыденности выражения достаточно, чтобы парадокс был полностью опровергнут.

Эмпирическое высказывание может быть парадоксальным и не быть ложным. Парадоксальное философское высказывание не может не быть ложным. Это объясняется тем, что они парадоксальные совсем в разных смыслах. Парадоксальное эмпирическое высказывание утверждает существование эмпирических фактов, которые, по мнению большинства людей, несовместимы с существованием других, заведомо признанных эмпирических фактов. Философское же высказывание парадоксально оттого, что утверждает ошибочность обыденной формы речи. Любой человек может ошибаться в том, что касается эмпирических фактов: поэтому парадоксальное эмпирическое высказывание вместе с тем бывает истинным. Но обыденная речь не может быть ошибочной. Иначе говоря, обыденный язык есть язык корректный.

*Н. Малькольм Мур и обыденный язык// Аналитическая философия:  
Избранные тексты. М., 1993. С.90 -95.*

## **ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003) - американский философ**

...Доминирующая метафора концептуального релятивизма независимо от специфики имеющихся подходов становится жертвой лежащего в ее основании парадокса. Различие точек зрения имеет смысл, если есть общая координирующая система, которую они должны разделять, но существование этой системы противоречит самой идее их драматической несоизмеримости, а значит, мы нуждаемся в положениях, устанавливающих предел для концептуальных контрастов. Существуют экстремальные случаи, в основе которых лежат противоречия и, парадоксы, но ведь есть и более умеренные примеры, в понимании которых мы не испытываем затруднений. Что же определяет наш переход от всего лишь странного и непривычного к абсурдному?

Мы можем согласиться с подходом, который сводит воедино владение языком и обладание концептуальной схемой. Их отношения представляются таким образом, что когда концептуальные схемы различаются, то различаются и языки. Говорящие на разных

языках могут разделять одну концептуальную схему при условии наличия способа перевода с одного языка на другой, поэтому изучение критериев перевода представляется способом рассмотрения критериев идентичности концептуальных схем. Если же концептуальная схема не связывается с языком данным образом, то исходная проблема без надобности дублируется, поскольку мы должны будем вообразить сознание с категориями, оперирующее языком, который имеет *свою собственную структуру*. В этих обстоятельствах нам, конечно, хотелось бы узнать, какие именно структуры будут иметь приоритет.

Может быть предложена также альтернативная идея, заключающаяся в том, что любой язык будто бы искажает реальность, но ведь это подразумевает, что только бессловесное сознание способно постигать вещи так, как они реально существуют. Такое понимание языка как инертного посредника (хотя и вносящего «искажения»), независимого от человеческой деятельности, нам не следует поддерживать. Кроме того, если само сознание может без искажений соприкоснуться с реальностью, то оно не должно иметь категории и понятия, а эта бескачественность нам хорошо известна из теорий, расположенных на совершенно другой части философского ландшафта. Среди них, например, есть теории, предполагающие, что свобода состоит из решения, принятого независимо от всех желаний, привычек и склонностей человека. К ним следует также отнести теории знания, в которых считается, что сознание может обозревать тотальность своих собственных восприятия и идей. В обоих случаях понимание сознания в отрыве от конституирующих его черт является следствием определенного способа рассуждений, но такого способа, который сам побуждает нас отвергнуть его предпосылки. Мы можем отождествить концептуальные схемы с языками, а это предполагает (учитывая, что несколько языков могут выражать одну и ту же схему) взаимопереводимость языков. Не следует мыслить языки отделимыми от создания, поскольку владение языком не является тем психологическим свойством, которое человек может утратить, сохраняя при этом способность мыслить. Поэтому нет (никакой возможности занять преимущественную позицию для сравнения концептуальных схем, временно отбрасывая свою собственную. Можем ли мы тогда сказать, что два человека имеют различные концептуальные схемы, если они говорят на языках, которые не поддаются взаимному переводу?

Я хочу рассмотреть две ситуации, которых следует ожидать. Неудача перевода может быть либо полной, если ни один значимый ряд предложений данного языка нельзя перевести на другой язык, либо частичной, если переводимость одного ряда предложений дополняется непереваемостью другого (в данном случае я пренебрег возможной асимметрией). Моя стратегия заключается в том, чтобы показать невозможность осмысленного утверждения полной неудачи перевода. Затем я более кратко рассмотрю второй случай.

Поскольку прежде всего речь пойдет о возможной полной неудаче перевода, то было бы заманчиво избрать самый короткий путь, заявив: если некоторые формы деятельности неинтерпретируемы в нашем языке, то они не являются речевым поведением. Представлять дело таким образом—неудовлетворительно, поскольку это превращает переводимость на известный нам язык в критерий бытия языком. Данному тезису явно не хватает самоочевидности, и если он истинен, а я думаю, что это так, то он должен быть выводом, сделанным на основе доказательства.

Доверие к моей позиции усилится, если поразмышлять о близких отношениях между языком и приписываемом говорящему таких установок, как убеждение, желание и интенция. С одной стороны, ясно, что речь требует множества точно распознаваемых интенций и убеждений. Человек, который утверждает, что настойчивость приносит блеск славы, должен считать себя верящим в то, что настойчивость приносит блеск славы, и должен иметь интенцию рассматривать себя как верящего в это. С другой же стороны, мало вероятно, что можно обоснованно произвести приписывание комплекса установок говорящему до тех пор, пока мы не способны перевести его слова на наши собственные.

Отношения между способностью переводить чей-то язык и приписывать ему установки, без сомнения, являются очень тесными, но пока мы не скажем, *что* это за отношения, доводы против неперевода языков остаются неясными.

Иногда полагают, что переводимость на знакомый язык, скажем, на английский, не может служить критерием языковости на том основании, что отношение переводимости не является транзитивным. Дело заключается в том, что некоторый язык, например сатурнианский, может переводиться на английский, а другой язык, типа плутонианского, хотя и переводится на сатурнианский, тем не менее непереводаем на английский. Вполне переводимые различия могут, таким образом, складываться в различие совершенно непереводаемое. Вообразив последовательность языков, каждый из которых достаточно близок к предыдущему, чтобы быть на него переводимым, мы можем представить себе язык настолько отличный от английского, что его перевод на последний невозможен. Этому столь удаленному от нас языку будет соответствовать полностью для нас чуждая система понятий.

Этот мысленный эксперимент, я думаю, не вносит каких-либо новых элементов в обсуждение проблемы, поскольку нам следует спросить, на каком основании мы признаем то, что делает сатурнианин, *переводом* плутонианина? Сатурнианин мог бы нам рассказать о том, что он делает, или, скорее, мы могли бы представить себе то, о чем он творит. Но тогда нам захочется узнать, был ли наш перевод сатурнианина правильным.

Согласно Куну, ученые, действующие в различных научных традициях (внутри различных «парадигм»), «проводят свои исследования в различных мирах». «Границы смысла» Стросона начинаются с замечания о том, что «можно вообразить типы миров, отличных от того мира, который мы знаем» Поскольку существует все же только один мир, эта множественность является или метафорической, или воображаемой. Но мы здесь имеем дело не с одной и той же метафорой. Стросон предлагает нам вообразить возможные, недействительные миры» которые могут быть описаны средствами нашего языка с помощью перераспределения истинностных оценок предложений различными семантическими способами. Ясность контрастов между мирами зависит от нашей предполагаемой системы понятий, от наших описательных ресурсов, которые остаются фиксированными. Кун же, напротив, хочет, чтобы мы думали о двух различных наблюдателях одного и того же мира, которые подходят к нему с несоизмеримыми системами понятий. Стросоновское множество воображаемых миров рассматривается, прослушивается или описывается с одной и той же точки зрения, а единственный мир Куна изучается с различных точек зрения. Эту вторую метафору нам также следует рассмотреть.

Первая метафора требует различения в языке понятия и содержания: используя фиксированную систему понятий (слов с фиксированным значением), мы описываем альтернативные универсумы. Некоторые предложения должны быть истинными просто из-за включаемых в них понятий и значений, другие: же истинны благодаря тому, что происходит в мире. При описании возможных миров мы используем только предложения второго типа.

Вторая метафора предлагает вместо дуализма указанного вида дуализм целостной схемы (языка) и неинтерпретированного содержания. Приверженность ко второму виду дуализма может стимулироваться критикой первого. Покажем, как это происходит.

Отказ от аналитическо-синтетической дистинкции как основы для понимания языка означает отбрасывание идеи возможности ясного различения теории и языка. «Значение», если использовать это слово широко, пронизано теорией—тем, что, как мы считаем, должно быть истинным. Фейерабенд выразил это следующим образом: «Наш аргумент против инвариантности значения прост и ясен. Он исходит из того факта, что некоторые принципы, детерминирующие значение старых теорий или точек зрения, обычно несовместимы с новыми и лучшими теориями. Он указывает на то, что данное противоречие естественно решать путем устранения вызывающих беспокойство и



неудовлетворительных старых принципов и замены их принципами или теоремами новой, лучшей теории. В заключение наш аргумент показывает, что такая процедура приводит также к устранению старых значений и, таким образом, к нарушению инвариантности значения».

Здесь нам может показаться, что мы имеем формулу для порождения различных концептуальных схем. Мы получаем новую схему из старой тогда, когда говорящий начинает считать истинными ряд предложений, которые до этого рассматривались им как ложные. Мы не должны описывать это изменение просто как процесс перехода к полаганию истинным того, что было ложным, так как истина является пропозицией, и то, что говорящий принимает, начиная считать предложения истинными, не является тем же самым, что он отрицал, когда считал предложения ложными. Изменение потому захватывает значение предложения, что оно теперь принадлежит новому языку.

Представление о том, как новая и, возможно, лучшая схема порождается из новой науки, во многом создается философами науки типа Патнэма и Фейерабенда или историками науки типа Куна. Сходные идеи возникают у некоторых других философов, надеющихся на облегчение нашей концептуальной участи путем подстраивания нашего языка в тон современной науке. Так, и Куайн, и Смарт, правда, несколькими различными способами, с сожалением признавали, что наш язык делает невозможной серьезную науку о поведении (Витгенштейн и Райл говорили нечто подобное, но безо всякого сожаления). Куайн и Смарт видели лекарство в изменении того, как мы говорим. Смарт защищал и предсказывал это изменение для того, чтобы поставить нас на надежный путь научного материализма, а Куайн больше занимался выяснением возможности чисто экстенционального языка. (Я должен, вероятно, прибавить, что наша реальная схема и язык лучше всего понимаются как экстенциональные и материалистические.)

Я не думаю, что если мы последуем их совету, это будет служить развитию науки, хотя, возможно, будет полезно для морали. Вопрос ведь заключается в том, что если бы такие изменения имели место, то следовало ли бы тогда считать их сменой базисного концептуального аппарата? Данную трудность легко показать на следующем примере. Предположим, что в моем «министерстве научного языка» планируется человек, который не использует слова, указывающие, скажем, на эмоции, мысли, чувства и интенции, а говорит вместо того о физиологических состояниях, которые предположительно более-или менее идентичны ментальным состояниям. Каким образом мы узнаем, что наш эксперимент удался, если этот человек начинает говорить на новом языке? Насколько я знаю, его новые фразы, хотя они и позаимствованы из прежнего языка, в котором они указывали на физиологические процессы, могут играть роль ментальных понятий.

Ключевая фраза здесь следующая: «Насколько я знаю». Ясно, что сохранение части или всего старого словаря само по себе не обеспечивает оснований для утверждения, будто новая схема должна быть той же самой или отличной от старой. Таким образом, то, что прежде звучало подобно сенсационному открытию—истина относительна к концептуальной схеме—оказалось не более чем скучным и хорошо известным фактом, что истина предложения относительна к включающему в себя данное предложение языку. Вместо того чтобы жить в различных мирах, куновские ученые, подобно тем, кто нуждаются в словаре Вебстера, разделены только словами.

Отказ от аналитическо-синтетической дистинкции не может оказать нам помощи в осмыслении концептуального релятивизма. Сама аналитическо-синтетическая дистинкция объяснима в терминах идеи эмпирического содержания, которая служит опорой концептуального релятивизма. Дуализм синтетического и аналитического является дуализмом предложений, которые-истинны (ложны) вследствие как своего значения, так и эмпирического содержания, и предложений, истинных (ложных) единственно благодаря значению и не имеющих никакого эмпирического содержания. Если мы отбрасываем дуализм, то отказываемся и от концепции значения, которая ему соответствует. Однако мы не должны отказываться от идеи эмпирического содержания, так как можем считать,

что *все* предложения имеют эмпирическое содержание, которое объясняется через референцию к фактам, миру, опыту, ощущениям, тотальности сенсорных стимулов или чему-то еще. Понятие значения давало нам возможность говорить о категориях, организующих структурах языка и т. д., но, как мы уже видели, отбросив «значение» и «аналитичность», мы можем в то же время сохранить идею языка, воплощающего концептуальную схему. Таким образом, вместо аналитико-синтетического дуализма мы получаем дуализм концептуальной схемы и эмпирического содержания. Новый дуализм является основанием эмпиризма, который свободен от непоследовательных догм аналитико-синтетической дистинкции и редукционизма, т. е. от бесполезной идеи, будто мы можем единственным путем—предложение за предложением—локализовать эмпирическое содержание.

Я настаиваю на том, что этот дуализм схемы и содержания, т. е. организующей схемы и того, что ожидает организация, не может быть представлен в рациональной форме. Он сам есть догма эмпиризма—третья догма. Третья и, возможно, последняя, поскольку если мы ее отбросим, то вообще станет сомнительно, сохранится ли нечто, называемое эмпиризмом.

Дуализм схемы и содержания был сформулирован многими способами. Приведу некоторые примеры. Первый принадлежит Уорфу, развивающему тему Сепира. Уорф утверждает, что «...язык производит организацию опыта. Мы склонны думать о языке просто как о технике выражения и не понимаем, что язык прежде всего есть классификация и обработка потока чувственного опыта, результатом чего является некоторый мировой порядок... Другими словами, язык делает более грубо... то же самое, что делает наука... Мы, таким образом, ввели новый принцип релятивности, который предполагает, что наблюдатели не руководствуются одинаковыми физическими данными для того, чтобы прийти к одной и той же картине универсума, до тех пор, пока их лингвистические основания не являются сходными или не могут некоторым образом быть выверены». Здесь мы имеем все требуемые элементы: язык как организующая сила не может быть ясно отличим от науки; то, что организуется, указывается как «опыт», «поток чувственных данных», «физические данные», а в результате—невозможность взаимопереводимости. Неудача перевода есть необходимое условие для различия концептуальных схем. Общее отношение к опыту или к данным способствует принятию нами утверждения, что в случае неудачи перевода рассматриваются именно языки или схемы. Для данной идеи существенно полагание чего-то нейтрального и общего как лежащего за пределами всех схем. Это общее «нечто» не может, конечно, быть *предметным содержанием* контрастирующих языков, поскольку тогда перевод был бы возможен. Так, Кун недавно писал: «Философы теперь отказались от надежды на отыскание языка чистых чувственных данных..., но многие из них продолжают предполагать, что теории могут сравниваться с помощью базисного словаря, полностью состоящего из слов, которые связаны с природой непроблематическими способами и до некоторой степени необходимы и независимы от теории. Фейерабенд и я во всех подробностях показали, что такого словаря вообще нет в наличии. При переходе от одной теории к другой слова неуловимым образом изменяют свои значения или условия применимости. Хотя большая часть тех же самых знаков используется .как до, так и после научной революции (например: сила, масса, элемент, состав, клетка), способ, которым они связываются с природой, изменился. Таким образом, следующие друг за другом теории, как мы утверждали, несоизмеримы. «Несоизмеримость» есть, разумеется, то слово, которое Кун и Фейерабенд используют для обозначения «невозможности взаимного перевода». А нейтральное содержание, ожидающее организованного оформления, обеспечивается природой.

Фейерабенд предполагает, что мы можем сравнить контрастирующие схемы с помощью «выбора точки зрения за пределами системы или языка», потому что «все же

есть человеческий опыт как актуально существующий процесс», независимый от любых схем.

Те же самые или сходные мысли выражены Куайном во многих его утверждениях: «Целостность нашего так называемого знания или убеждения... есть созданное человеком сооружение, которое соприкасается с опытом только по краям», «...вся наука подобна силовому полю, пограничные условия которого являются опытом», «как эмпирист, я думаю о концептуальной схеме науки в качестве инструмента для предсказания будущего опыта в свете прошлого...». И снова: «Мы упорствуем в разделении реальности на разнообразие различимых и идентифицируемых объектов... Мы так уверенно говорим об объектах, что утверждать, что именно так мы и делаем, значит ничего не сказать, поскольку как же еще можно говорить? Трудно понять, как следует говорить, не потому, что наша объективирующая система является инвариантной чертой человеческой природы, а потому, что мы ограничены в приспособлении чужих схем к нашей собственной на протяжении всего процесса понимания или перевода предложений чужого языка». Способом обнаружения различия остается фиксация неудачи или трудности перевода: «...Говорить об этом дальнем посреднике как радикально отличном от нашего собственного, значит сказать не больше, чем то, что перевод не может происходить гладко».

*Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 146 - 152.*

### **СТРАУД Берри (рожд. 1935 ) - американский философ**

...Концепция онтологии Куайна является прямым продолжением расселовского метафизического проекта, но перед ним не встает вопрос, который, возможно, вставал перед Расселом: что же «действительно» включается в то, что мы говорим и думаем о мире? Не существует также проблемы обнаружения логическим анализом скрытых, но уже определенных «значений» вещей, которые мы знаем. Философ, подобно другим ученым, скорее творец, чем перво-открыватель. Он предлагает формулировку, надеясь на ее адекватность поставленной задаче, и изменяет ее, если более простая и плодотворная научная схема вырисовывается в недалеком будущем. Наибольшая экономичность или ясность научной схемы будет результатом того, что в конце концов равно диктуется «логической формой» или «онтологическим допущением», которые он приписывает системе знания, пытаясь организовать его в логических терминах. Но при перефразировании и организации исследователь говорит не только о способах речи или формах мысли без каких-либо самостоятельных импликаций по поводу реальности. Он работает внутри системы науки или знания, принятого в данное время. Ничто не выходит за эти пределы. Поэтому нельзя избежать онтологических допущений, в которые он верит, если не создать каких-либо других допущений. Куайн последовательно противостоял бессодержательной, чисто формальной философии.

Следует также принять во внимание его строгую философию языка. Она приняла свою форму именно благодаря более общим убеждениям Куайна о природе реальности. Мир является физическим миром, поэтому все реальные различия должны в конце концов иметь смысл, будучи выраженными в физических терминах. Его тезис неопределенности перевода гласит, что нет фактов, на основании которых можно утверждать, что некто, высказывающий предложение, подразумевает, скорее, одно, чем другое. Замечание может быть переведено двумя неэквивалентными предложениями нашего собственного языка таким образом, что не только не существует никаких данных поведения для выбора между ними, но эти предложения будут совместимы с одним и тем же физическим положением

дел. Вследствие этого значение, интенционал и пропозициональные установки всех видов не являются частью реальности. Выражаясь словами самого Куайна, они не могут быть научно respectable.

Немногие философы наших дней могли бы зайти так далеко, как Куайн, в своем отречении от значения и всего уникально-психологического. Однако нет особенно больших надежд использовать эти феномены, эксплицитно сводя психологическую или интенциональную области к физической. Даже в наиболее активных сферах современной философии редко стремятся к редукции того вида, который был предложен Расселом и Уайтхедом для математики. «Анализ» в таком понимании больше не является первостепенной задачей «аналитической» философии.

В настоящее время центром—некоторые сказали бы, основанием — аналитической философии является философия языка. Главный ее вопрос—что такое Значение, каким образом слова означают то, что они означают. Но в подобных исследованиях не ставится задача искать простой «анализ» или редукцию понятия значения в неинтенциональных терминах. Интерес вызывает то, как значение может наилучшим образом изучаться—какова должна быть теория значения, что она будет объяснять и как. Широко признано, что понимание значения того или иного выражения может получить опору только в контексте ответа на этот общий вопрос. Должны быть некоторые конечные эмпирические ограничения на «анализы», предлагаемые философами, но, как и при любом эмпирическом подтверждении, неизбежно (возникают большие вопросы теории. Люди говорят и понимают друг друга, без затруднений произнося предложения, которые они раньше никогда не слышали,. Изучение языка должно помочь объяснить такой близкий, но сложный феномен. Именно это является вопросом всеобъемлющей теории; проблема также заключается в том, как это объяснение может быть верифицировано. Кажется, не должно быть существенной эпистемологической разницы между высокотеоретич-ными философскими исследованиями языка и рассмотрением эмпирической науки в других областях. Пока неясно или не определено, где кончается лингвистика или психология и начинается философия.

Проблемы значения стали сейчас центральными, поскольку предполагается, что философское рассмотрение отдельных тем или предметных областей может быть оценено только с помощью общей теории значения. Например, философская теория причинности ищет репрезентацию значений или структуру предложений, утверждающих каузальные отношения. Мысли, мнения, интенции, желания и эмоции философски изучаются с помощью отображения форм и значений предложений, приписывающих ментальные состояния и «пропозициональные установки. Природа возможности и необходимости постигается через семантическую теорию модального языка и т. д.

Даже те философы-аналитики, которые противостоят Куайну по этим и другим проблемам, тем не менее доказывают своей деятельностью, что они являются прямыми продолжателями расселовского проекта «философской грамматики». Поиск «реальной формы» под поверхностной грамматической структурой, как сейчас считается, должен быть ограничен требованием общей теории.

*Страуд Б. Аналитическая философия и метафизика// Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 171 - 172.*

## ПРОБЛЕМЫ ИСТИНЫ

АРИСТОТЕЛЬ  
АБЕЛЯР Пьер  
БЭЖОН Френсис  
ГОББС Томас  
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих  
БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич  
СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич  
ШЕСТОВ Лев Исаакович  
РАССЕЛ Бертран  
ПОППЕР Карл

**АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322) - древнегреческий философ. Ученик Платона, воспитатель Александра Македонского. Натуралист, наиболее влиятельный из философов древности**

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 противоположные 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 падким, а другим — наоборот.

Что ничто не возникает из не-сущего, а все из сущего — это общее мнение почти всех рассуждающих о природе. А так как предмет не *становится* белым, если он уже *есть* совершенно белый и ни в какой мере не *есть* не-белый, то белое, можно подумать, возникает из не-белого; поэтому оно, по их мнению, возникло 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 мерилем, других — нет. И то же самое говорю, я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем...остальном в этом роде. В самом деле, отстаивать мнение, [что противоположные 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 отправляться 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 [других], легко возразить и нетрудно устранить все, что вызывает у них сомнение. Это ясно из сказанного.

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

Подобным же образом нельзя высказывать об одном и том же ничего промежуточного [между противоположностями]. Если предмет, о котором высказываются, есть нечто белое, то, говоря, что он не белое и не черное, мы

скажем неправду, ибо получается, что он и белое, и не белое; действительно, только одна из взятых вместе [противоположностей] будет истинна относительно его, а другая есть нечто противоречащее белому.

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

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

### **АБЕЛЯР Пьер (1079 – 1142) – средневековый французский философ-схоласт, теолог, поэт и музыкант**

*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 прибежище 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 недозволено 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, лишены 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 Боэций, 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 опирается 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*

### **БЭЖОН Френсис (1561 – 1626) - английский философ, историк, политик, основоположник эмпиризма**

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

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

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

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

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры... 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...

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

Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в осязаемых телах, остается скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие превращения в частях твердых тел — то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле перемещение мельчайших частиц... Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи.

Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Это и делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия...

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...

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...

Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни — имена несуществующих вещей (ведь подобно тому как бывают вещи, у которых нет имени, потому что их не замечают, так бывают и имена, за которыми нет вещей, ибо они выражают вымысел); другие — имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей. Имена первого рода: “судьба”, “перводви-гатель”, “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...

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. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев... Корень заблуждений ложной философии тройкий: *софистика*, *эмпирика* и *суеверие*.

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.

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 являются химики и их учения...

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.*

**ГОББС Томас (1588 – 1679) — английский философ-материалист, один из основателей теории общественного договора и теории государственного суверенитета**

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 сверх 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 природа// Избранные произведения. В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 460— 461.*

**ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) - немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии**

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, 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, [толкая 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 вовне-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 другим, 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 смысл (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.*

## БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811 – 1848) - русский литературный критик

Есть два способа исследования истины: *a 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 Леды, вода, воздух, огонь, принимавшиеся за начала и источник всего сущего, доказывают, что и младенческий ум проявлялся в том же стремлении, в каком он проявляется и теперь. Непрочность первоначальных философских систем, выведенных из чистого разума, заключается совсем не в том, что они были основаны не на опыте, а напротив, в их зависимости от опыта, потому что младенческий ум берет всегда за основной закон своего умозрения не идею, в нем самом лежащую, а какое-нибудь явление природы и, следовательно, выводит идеи из фактов, а не факты из идей. Факты и явления не существуют сами по себе: они все заключаются в нас. Вот, например, красный 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 мыслию, 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, Батте, 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.*

### **СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900) - русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, публицист, литературный критик**

**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.



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 невысказана 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 умознания 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, недопускающие

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 безусловной достоверностью утверждаемой 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 волей-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.*

### **ШЕСТОВ Лев Исаакович (1866 – 1938) - русский философ-экзистенциалист**

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 Христа 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 иллюзии, которую они принимали за вечную истину, забыв случайно или умышленно о “законе” возникновения и уничтожения и его непреложности.

*Шестов П. И. Афины и Иерусалим. УМСА-PRESS. Париж. С. 253.*

### **РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970) — британский философ, общественный деятель и математик**

## 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”, “неустрашимыми”. Физические факты в большей своей части не зависят не только от нашего воления, но даже от нашего опыта.

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.*

**ПОППЕР Карл (1902 – 1994) — австрийский и британский философ и социолог; один из самых влиятельных философов науки XX столетия**

“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 ввиду 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 входил 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.

*Поппер К. Факты, нормы и истина: дальнейшая критика релятивизма // Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 379—382.*

## ВЕРА, ДЕТЕРМИНИЗМ, СВОБОДА

БАШЛЯР Гастон  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям  
КАРНАП Рудольф (1891 – 1970)  
АЙЕР Алфред Джулс  
МАРИТЕН Жак

**РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970) — британский философ, общественный деятель и математик**

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 созданье,  
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 коврике 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 перестающих 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. Предположения 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 antecedentov; хотя они и являются причинами, они не являются действиями, и нет никакого класса непосредственных antecedentov, 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



женится на своей кухарке. Я мог бы тогда утверждать: “Все конхологи XIX века, 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 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 происшествия 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 преуспевает в сохранении своей веры в то, что все кажущееся похожим 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 уравнений, (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 “субстанций”, 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 относящихся 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.

*Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957. С. 350— 352, 486— 493.*

### **МАРИТЕН Жак (1882 – 1973) - французский философ, теолог, один из основателей и виднейших представителей неотомизма**

...И если верно, что философия стремится к самоопределению для того, чтобы прийти к безмолвию единства, в котором она соберет все известное ей в наиболее прозрачном и чистом свете, к какому же опыту она может привести человеческий дух, имея своими первообъектами мир и человека, как не к опыту дара науки? И тогда обретен будет мир, и тогда можно будет сказать: *esse in rase amaritudo mea amarissima* (се в мире горечь моя горчайшая). То, что создает дар науки, по словам Св.Фомы, состоит в опыте или вкусе творений, отдаляющем от них самых, духовном опыте сотворенного, который вызывает у нас ностальгию по Богу. ...

На какую же более истинную науку мог бы претендовать философ. Он мог бы достичь желаемого, когда однажды не через дискурсивные средства разума, а при помощи интимного и простого опыта, в котором, кажется, все сказано и соучастие дано не иначе как только в единстве с отрешенностью, ощутит, что существа при всей их красоте в большей мере отличаются от бесконечного Бытия, нежели похожи на него, и узнает, как велика заброшенность тех, кто, для того чтобы рассмотреть сотворение, должны были подняться на ледник пустоты и увидеть всюду лишь пустоту. Тогда он узнает, что среди людей нет ничего более униженного, чем любимая им истина. Он почувствует, что возможность ее постигнуть всегда упускается и что ее наиболее высокое содержание, если оно чисто человеческое, оказывает влияние на историю лишь в виде побуждения слепым и нерасшифровывается. Он постигнет подлинный смысл *mini videtur ut palea* (воспринимаемого мною как солома), отдаст себе отчет в том, что все, что люди говорят о бытии и о Боге, должно казаться святым, подобным куче соломы, и что соломинка, которую каждый старается к ней с трудом добавить, ничтожно, ибо будет он судим лишь в свете любви. Он поймет, что ценности интеллигибельности бытия - это величие

существования и этот вкус существующего, который он так хотел постигнуть! - противостоят ему лишь в бесконечном безразличии и никогда не испытывали желание стать его достоянием. Это он, следуя закону человеческого интеллекта и нацеливая его на извлечение смысла, желает постигнуть их, проникая на мгновение через покров. И следовательно, изначально он был разочарован, ибо мы неминуемо подвергаемся разочарованию, когда желаем постигнуть то, что не хочет открыться нам. Если холмы были обманчивыми, это не означает, что они ему лгали. Однажды они раскроются ему, все станет доступным человеческому интеллекту, но только тогда, когда Существование, имеющая основание только в самом себе, раскроется в видении.

*Маритен Ж . Краткий очерк о существовании и существующем// Проблема человека в западной философии.М., 1988. С.259, 260.*

### **БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962) - французский философ и искусствовед**

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 детерминирован, 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.

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”. 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  $\square$ ;

— вероятность  $\square$  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, а поддаются ли они исчислению. Или, другими словами, могут ли быть в самом деле даны эти “данные”. В противовес этому действия ученого ориентированы 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.*

## **КАРНАП Рудольф (1891 – 1970) - немецко-американский философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма и философии науки**

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 *в*, разбитие окна, было *вызвано* событием *а*, ударом камня о стекло. Что имеет в виду ученый, когда говорит, что событие *в* вызвано событием *а*? Он может сказать, что событие *а* “вызвало” или “произвело” событие *в*. 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, несчастного 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 происшествя бы не случилось.

Ни один из этих людей не может, однако, ответить на более общий вопрос: что послужило *определенной* причиной происшествя? 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” происшествя, 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.

Карнап Р. *Философские основания физики. Введение в философию науки*. М., 1971. С. 253— 263.

### **АЙЕР Алфред Джулс (1910 – 1989) - английский философ-неопозитивист, ведущий представитель аналитической философии середины XX века**

... упоминание о боге ставит перед «нами вопрос о том, возможно ли религиозное знание. Можно увидеть, что это уже было исключено нашей трактовкой метафизики. Но поскольку вопрос представляет значительный интерес, позволим себе обсудить его более подробно.

Сегодня признается всеми, философами во всяком случае, что существование бытия, имеющего атрибуты, которые определяют бога любой неанимистической религии, не может быть демонстративно доказано. Чтобы увидеть, что это так, мы должны только спросить себя, каковы посылки, из которых могло бы быть выведено существование такого бога. Чтобы заключение, что бог существует, было демонстративно достоверно, должны быть достоверны посылки; ибо поскольку заключение дедуктивного доказательства уже содержится в посылках, любая недостоверность в посылках необходимо содержится и в заключении. Но мы знаем, что эмпирическое суждение может быть лишь вероятным. И только априорные суждения логически достоверны. Мы не можем вывести существование бога из априорного суждения. Ибо мы знаем, что причина достоверности априорных суждений в том, что они суть тавтологии. А из множества тавтологий можно вывести только дальнейшие тавтологии. Отсюда следует невозможность демонстрации того, что бог существует.

Не столь широким признанием пользуется взгляд, что нельзя доказать и вероятности существования такого бога, каким является бог христианства. Однако и это легко показать. Ибо если бы существование такого бога было вероятно, то суждение, что он существует, являлось бы эмпирической гипотезой. И в этом случае можно было бы вывести из этой и других эмпирических гипотез некоторые основанные на опыте суждения, которые не выводятся только из этих других гипотез. Но в действительности это невозможно. Иногда заявляют, правда, что достаточным свидетельством в пользу существования бога является наличие некоторой регулярности в природе. Но если предложение «бог существует» означает лишь то, что некоторые типы феноменов происходят в определенной последовательности, тогда утверждать существование бога будет эквивалентно тому, чтобы утверждать, что существует необходимая регулярность в природе; и ни один религиозный человек не согласится, что это он и имел в виду, когда утверждая существование бога. Он сказал бы, что, говоря о боге, он говорил о трансцендентном бытии, о котором можно знать по некоторым эмпирическим проявлениям, но которое, разумеется, не может быть определено в терминах этих проявлений. Но в этом случае термин «бог» является метафизическим термином. И если «бог» — метафизический термин, то тогда существование бога не может быть даже вероятным. Ибо сказать, что «бог существует», значит произнести метафизическое высказывание, которое не может быть ни истинным, ни ложным. И по тому же критерию предложение, в котором описывается природа трансцендентного бога, не обладает никакой буквальностью.

Важно отличать этот взгляд на религиозные утверждения от атеизма и агностицизма. С точки зрения агностика, существование бога есть возможность, в которую нет серьезной причины ни верить, ни не верить; а атеист считает по крайней мере вероятным, что никакого бога нет. И наша точка зрения, что все высказывания о природе бога бессмысленны, не только не тождественна этим известным взглядам и не поддерживает их, но просто с ними несовместима. Ибо если утверждение, что существует бог, бессмысленно, тогда утверждение атеиста, что бога нет, равно бессмысленно, поскольку осмысленно противоречить можно только осмысленному суждению. Что касается агностика, то, хотя он и воздерживается от суждений по вопросу, существует или не существует бог, однако не отрицает, что сам этот вопрос является подлинным. Он не отрицает, что два предложения—«Трансцендентный бог есть» и «Трансцендентного бога нет»—выражают суждения, одно из которых истинно, а другое ложно. Он лишь добавляет, что у нас нет средств определить, какое из них истинно, и поэтому мы не должны придерживаться ни одного из них. Но мы видели, что рассматриваемые предложения вообще не выражают суждений. И это означает, что агностицизм также исключается.

Таким образом, теист у нас поставлен в такое же положение, как и моралист. Его утверждения никак не могут быть правильными, но они не могут быть и неправильными. Поскольку он вообще ничего не говорит о мире, его нельзя обвинить в том, что он говорит что-то ложное или что-то таковое, для чего у него нет достаточных оснований. Мы вправе не согласиться с теистом только в том случае, когда он заявляет, что, утверждая существование трансцендентного бога, он выражает подлинное суждение.

Следует заметить, что в тех случаях, когда божества отождествляются с природными объектами, утверждения о них могут быть признаны значимыми. Если, например, какой-то человек говорит мне, что гром сам по себе необходим и достаточен для установления истинности того суждения, что Иегова сердится, я могу заключить, что для него предложение «Иегова сердится» эквивалентно предложению «Гром гремит». Но в изоциренных религиях, хотя они и могут до какой-то степени основываться на «благоговении людей перед природными процессами, действие которых они недостаточно хорошо понимают, «личность», которая, как предполагается, управляет эмпирическим миром, сама в нем не расположена; считается, что бог выше эмпирического мира и потому

находится вне его; он наделен сверхэмпирическими атрибутами. Но понятие личности, существенные атрибуты которой носят неэмпирический характер, вообще не является постижимым понятием. У нас может быть слово, которое употребляется так, как если бы оно именовало эту «личность», но пока предложения, в которых оно встречается, не выражают эмпирически проверяемых суждений, о нем нельзя сказать, что оно что-либо символизирует. И это как раз тот случай, который относится к слову «бог» в том его употреблении, в котором оно имеет в виду указание на трансцендентный объект. Простое наличие существительного достаточно для того, чтобы вызвать иллюзию о реальной или по крайней мере возможной сущности, которая ему соответствует. Только когда мы выясняем, какие у бога атрибуты, мы обнаруживаем, что «бог» в этом употреблении слова не является подлинным именем.

Обычно вера в трансцендентного бога связана с верой в загробную жизнь. Но в той форме, какую она обычно принимает содержание этой последней не является подлинной гипотезой. Говорить, что люди никогда не умирают или что состояние смерти есть просто состояние длительной бесчувственности, значит, конечно, выражать значимое суждение, хотя все имеющиеся свидетельства говорят о том, что оно ложно. Но говорить, что есть нечто невоспринимаемое внутри человека, и это есть его душа или его реальное Я, и что оно продолжает жить после того, как человек умирает, значит высказывать метафизическое утверждение, в котором фактуального содержания не больше, чем в утверждении, что существует трансцендентный бог.

Стоит заметить, что согласно нашему объяснению религиозных утверждений у антагонизма между религией и естествознанием нет логического основания. Пока речь идет об истине и лжи, нет оппозиций между естествоиспытателем и теистом, верящим в трансцендентного бога. Ибо поскольку религиозные высказывания теиста вообще не являются подлинными суждениями, они не могут находиться в каком-либо логическом отношении к суждениям науки. <...>

...часто заявляют, что природа бога есть тайна, превосходящая человеческое понимание. Но сказать, что нечто превосходит человеческое понимание, значит сказать, что это непознаваемо. А то, что непознаваемо, нельзя значимым образом описать. Нам говорят также, что бог—объект не разума, но веры. Это, видимо, признание того, что существование бога должно приниматься на веру, поскольку его нельзя доказать. Но это может означать и утверждение, что бог есть объект чисто мистической интуиции и не может, следовательно, определяться в терминах, постижимых разумом. И я думаю, что многие теисты стали бы утверждать именно это. Но если допустить, что невозможно определить бога в постижимых терминах, то тем самым признается невозможность для предложения одновременно и быть значимым, и говорить о боге. Если мистик признает, что объект его видения есть что-то такое, что не может быть описано, тогда он должен также признать, что обречен болтать чепуху, пытаясь его описать.

Сам мистик может запротестовать и скажет, что его интуиция на самом деле открывает ему истины, пусть он и не может объяснить их другим, и что у нас, не обладающих этой способностью интуиции, нет оснований отрицать, что это—когнитивная способность. Ведь мы вряд ли можем полагать *a priori*, будто нет других способов обнаружить истинные суждения, кроме тех, которыми мы сами пользуемся. Ответим, что мы не ограничиваем число путей, которыми можно придти к формулировке истинного суждения. Мы ни в коем случае не отрицаем, что синтетическая истина может быть открыта не только с помощью рационального метода индукции, но и чисто интуитивными методами. Но мы говорим, что каждое синтетическое суждение, каким бы способом мы его ни получили, должно быть подвергнуто проверке в актуальном опыте. Мы не отрицаем *a priori*, что мистик способен открывать истины, пользуясь своими особыми методами, но мы ожидаем услышать, каковы суждения, в которых воплощены его открытия, чтобы уяснить себе, проверяются они или опровергаются нашими эмпирическими наблюдениями. Но мистик вовсе не собирается высказывать эмпирически

проверяемые суждения, он вообще не способен высказывать какие-либо постижимые суждения. И поэтому мы говорим, что его интуиция не раскрывает ему никаких фактов. Нет пользы говорить, будто он постиг факты, но не способен их выразить. Ибо мы знаем, что если бы он получил какую-то информацию, то был бы способен и выразить ее. Он был бы способен указать тем или иным способом, как можно эмпирически определить подлинность его открытия....

*Айер А.Д. Язык, истина и логика// Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 61-65.*

## ЧЕЛОВЕК, ЛИЧНОСТЬ, СОЗНАНИЕ, РАЗУМ

ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
ШЕЛЕР Макс (1874 – 1928)  
ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)  
ДЖЕМС Джойс (1882 – 1941)  
ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе (1883 – 1955)  
САРТР Жан – Поль (1905 – 1980)

### **ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939) – австрийский психоаналитик, психиатр и невролог**

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 далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический 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 (латент), 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 бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления — здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим, моментом, — которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в

действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой благодаря тому, что в психоаналитической технике нашли средства, с помощью которых можно устранить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддерживавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть 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...

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 II Избранное. М., 1989. С. 370—374.*

### **ШЕЛЕР Макс (1874 – 1928) - немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии**

Уже слово и понятие “человек” содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как группа позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятий, живое существо, названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительно малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют “вершиной ряда позвоночных млекопитающих” - что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, — ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравновешение черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т.д.), *то же самое* слово “человек” обозначает в обыденном языке *всех* культурных народов нечто столь совершенно иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно слово “человек” должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию “животного вообще”, в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им в том же самом смысле, что, например, и инфузории *stentor*, хотя едва ли можно спорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных.

*Шелер М. Положение человека в Космосе//Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 32, 33.*

### **ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955) - французский католический философ и теолог, биолог, геолог, палеонтолог, археолог, антрополог**

С чисто позитивистской точки зрения человек самый таинственный и сбивающий с толку исследователей объект науки. И следует признать, что в своих изображениях универсума наука действительно еще не нашла ему места. Физике удалось временно очертить мир атома. Биология сумела навести некоторый порядок в конструкциях жизни. Опираясь на физику и биологию, антропология в свою очередь кое-как объясняет структуру человеческого тела и некоторые механизмы его физиологии. Но полученный



при объединении всех этих черт портрет явно не соответствует действительности. Человек в том виде, каким его удастся воспроизвести сегодняшней науке, — животное, подобное другим. По своей анатомии он так мало отличается от человеко-

образных обезьян, что современные классификации зоологии, возвращаясь к позициям Линнея, помещают его вместе с ними, в одно и то же семейство гоминоидных. Но если судить по биологическим результатам его появления, то не представляет ли он собой как раз нечто совершенно иное?

Ничтожный морфологический скачок и вместе с тем невероятное потрясение сфер жизни — в этом весь парадокс человека. Поэтому совершенно очевидно, что в своих реконструкциях мира нынешняя наука пренебрегает существенным фактором, или, лучше сказать, целым измерением универсума.

Согласно общей гипотезе, направляющей нас с первых страниц данной книги к цельному и выразительному истолкованию нынешнего облика

Земли, в этой новой части, посвященной мысли, я хотел бы показать, что для выявления *естественного* положения человека в мире, каким он нам дан в опыте, необходимо и достаточно принять во внимание как внешнюю, так и внутреннюю стороны вещей. Этот метод согласует в нашем представлении ничтожность и высшее значение феномена человека в ряду, гармонически нисходящем к жизни и материи.

Что же случилось между последними слоями плейстоцена, где еще нет человека, и следующим уровнем, где ошеломленный геолог находит первые обтесанные кварциты? И какова истинная величина скачка?..

Как среди биологов до сих пор господствует неуверенность относительно наличия направления и тем более определенной оси эволюции, так по сходным причинам между психологами все еще имеют место самые серьезные разногласия по вопросу о том, отличается ли специфически (по “природе”) человеческая психика от психики существ, появившихся до него. Действительно, большинство “ученых” скорее отрицает наличие подобного разрыва. Чего только не писали и не пишут сегодня о разуме животных!

Для окончательного решения вопроса о “превосходстве” человека над животными (его необходимо решить в интересах этики жизни, также, как в интересах чистого знания...) я вижу только одно средство — решительно устранить из совокупности человеческих поступков все второстепенные и двусмысленные проявления внутренней активности и рассмотреть центральный феномен — рефлексия.

С точки зрения, которой мы придерживаемся, рефлексия — это приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением, — способность уже не просто знать, а знать, что знаешь. Путем этой индивидуализации самого себя внутри себя живой элемент, до того распыленный и разделенный в смутном кругу восприятий и действий, впервые превратился в точечный *центр*, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое, осознающее свою организацию.

Каковы же последствия подобного превращения? Они необъятны, и мы их так же ясно видим в природе, как любой из фактов, зарегистрированных физикой или астрономией. Рефлектирующее существо в силу самого сосредоточивания на самом себе внезапно становится способным развиваться в новой сфере. В действительности это возникновение нового мира. Абстракция, логика, обдуманый выбор и изобретательность, математика, искусство, рассчитанное восприятие пространства и длительности, тревоги и мечтания любви... Вся эта деятельность *внутренней жизни* не что иное, как возбуждение вновь образованного центра, воспаляющегося в самом себе.

Установив это, я спрашиваю: если действительно “разумное” существо характеризуется “рефлектирующей способностью”, как это вытекает из предшествующего изложения, то можно ли серьезно сомневаться, что разум — эволюционное достояние только человека? И следовательно, можем ли мы из какой-то ложной скромности

колебаться и не признавать, что обладание разумом дает человеку коренной перевес над всей предшествующей ему жизнью? Разумеется, животное знает. Но, безусловно, оно не знает о своем знании — иначе оно бы давным-давно умножило изобретательность и развило бы систему внутренних построений, которая не ускользнула бы от наших наблюдений. Следовательно, перед животным закрыта одна область реальности, в которой мы развиваемся, но куда оно не может вступить. Нас разделяют ров или порог, непреодолимый для него. Будучи рефлектирующими, мы не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним. Мы не просто изменение степени, а результат изменения природы, как результат изменения состояния...>

Если история жизни, как мы сказали, есть, по существу, развитие сознания, завуалированное морфологией, то неизбежно у вершины ряда, по соседству с человеком формы психики должны доходить до уровня *разума*. Это как раз и происходит.

И тогда проясняется сам “парадокс человека”. Смущенные тем, как мало “антропос”, несмотря на свое неоспоримое умственное превосходство, отличается анатомически от других антропоидов, мы — по крайней мере у точки возникновения — чуть ли не отказываемся их разделять. Но это удивительное сходство — не это ли в точности должно было случиться?

*Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 135-137.*

## **ДЖЕМС Джойс (1882 – 1941) - ирландский писатель и поэт, представитель модернизма**

*“Личность” и Я.* О чем бы я ни думал, я всегда в то же время более или менее сознаю самого себя, свое личное существование. Вместе с тем ведь это я сознаю, так что мое самосознание в его целом является как бы двойственным — частью познаваемым и частью познающим, частью объектом к частью субъектом: в нем надо различать две стороны, из которых для краткости одну мы будем называть личностью, а другую — Я. Я говорю “две стороны”, а не “две обособленные сущности”, так как признание тождества нашего Я и нашей “личности” даже в самом акте их различения представляет, быть может, самое неукоснительное требование здравого смысла, и мы не должны упускать из виду это требование с самого начала при установлении терминологии, к каким бы выводам относительно ее состоятельности мы ни пришли в конце нашего исследования. Итак, рассмотрим сначала познаваемый элемент в сознании личности, или, как иногда выражаются, наше эмпирическое Эго.

*Эмпирическое Я, или “личность”.* В самом широком смысле личность человека составляет общая сумма всего того, что он может назвать своим: не только его физические и душевные качества, но также его платье, его дом, его жена, дети, предки и друзья, его репутация и труды, его имение, его лошади, его яхта и капиталы. Все это вызывает в нем аналогичные чувства. Если по отношению ко всему этому дело обстоит благополучно — он торжествует; если дела приходят в упадок — он огорчен: разумеется, каждый из перечисленных нами объектов влияет не в одинаковой степени на состояние его духа, но все они оказывают более или менее сходное воздействие на его самочувствие. Понимая слово “личность” в самом широком смысле, мы можем прежде всего подразделить анализ ее на три части в отношении:

- а) ее составных элементов;
- б) чувств и эмоций, вызываемых ими (самооценка);
- в) поступков, вызываемых ими (заботы о самом себе и самосохранение).

(а) Составные элементы личности могут быть подразделены на три класса: физическая личность, социальная личность и духовная личность.

*Физическая личность.* В каждом из нас телесная организация представляет существенную часть нашей физической личности, а некоторые части нашего тела могут

быть названы нашими в теснейшем смысле слова. За телесной организацией следует одежда. Старая поговорка, что человеческая личность состоит из трех частей: души, тела и платья,— нечто большее, нежели простая шутка. Мы в такой степени присваиваем платью нашей личности, до того отождествляем одно с другим, что немногие из нас дадут, не колеблясь ни минуты, решительный ответ на вопрос, какую бы из двух альтернатив они выбрали: иметь прекрасное тело, облеченное в вечно грязные и рваные лохмотья, или под вечно новым костюмом с иголочки скрывать безобразное, уродливое тело. Затем, ближайшей частью нас самих является наше семейство, наши отец и мать, жена и дети — плоть от плоти и кость от кости нашей. Когда они умирают, исчезает часть нас самих. Нам стыдно за их дурные поступки. Если кто-нибудь обидел их, негодование вспыхивает в нас тотчас, как будто мы сами были на их месте. Далее следует наш “домашний очаг”. Сцены в нем составляют часть нашей жизни, его вид вызывает в нас нежнейшее чувство привязанности, и мы неохотно прощаем гостю, который, посетив нас, указывает недостатки в нашей домашней обстановке или презрительно к ней относится. Мы отдаем инстинктивное предпочтение всем этим разнообразным объектам, связанным с наиболее важными практическими интересами нашей жизни. Все мы имеем бессознательное влечение охранять наши тела, облекать их в платья, снабженные украшениями, лелеять наших родителей, жену и детей и приискивать себе собственный уголок, в котором мы могли бы жить, совершенствуя свою домашнюю обстановку.

Такое же инстинктивное влечение побуждает нас накапливать состояние, а сделанные нами ранее приобретения становятся в большей или меньшей степени близкими частями нашей эмпирической личности. Наиболее тесно связанными с нами частями нашего имущества являются произведения нашего кровного труда. Немногие люди не почувствовали бы своего личного уничтожения, если бы произведение их рук и мозга (например, коллекция насекомых или обширный труд в рукописи), создававшиеся ими в течение целой жизни, вдруг оказалось уничтоженным. Подобное же чувство питает скупой к своим деньгам.

*Социальная личность.* Признание в нас личности со стороны других представителей человеческого рода делает из нас общественную личность. Мы не только стадные животные, не только любим быть в обществе себе подобных, но имеем даже прирожденную склонность обращать на себя внимание других и производить на них благоприятное впечатление. Трудно придумать более дьявольское наказание (если бы такое наказание было физически возможно), как если бы кто-нибудь попал в общество людей, где на него совершенно не обращали бы внимания. Если бы никто не оборачивался при нашем появлении, не отвечал на наши вопросы, не интересовался нашими действиями, если бы всякий при встрече с нами намеренно не узнавал нас и обходил нас как с неодушевленными предметами, то нами овладело бы известного рода бешенство, известного рода бессильное отчаяние, от которого были бы облегчением жесточайшие телесные муки, лишь бы при этих муках мы чувствовали, что, при всей безвыходности нашего положения, мы все-таки не пали настолько низко, чтобы не заслуживать внимания.

Собственно говоря, у человека столько социальных личностей, сколько индивидуумов признают в нем личность и имеют о ней представление. Посягнуть на это представление — значит посягнуть на самого человека. Но, принимая во внимание, что лица, имеющие представление о данном человеке, естественно распадаются на классы, мы можем сказать, что на практике всякий человек имеет столько же различных социальных личностей, сколько имеется различных групп людей, мнением которых он дорожит. Многие мальчики ведут себя довольно прилично в присутствии своих родителей или преподавателей, а в компании невоспитанных товарищей бесчинствуют и бранятся, как пьяные извозчики. Мы выставяем себя в совершенно ином свете перед нашими детьми, нежели перед клубными товарищами: мы держим себя иначе перед нашими постоянными покупателями, чем перед нашими работниками; мы — нечто совершенно другое по

отношению к нашим близким друзьям, чем по отношению к нашим хозяевам или к нашему начальству. Отсюда на практике получается подразделение человека на несколько личностей; это может повести к дисгармоническому раздвоению социальной личности, например в том случае, если кто-нибудь боится выставить себя перед одними знакомыми в том свете, в каком он представляется другим; но тот же факт может повести к гармоническому распределению различных сторон личности; например, когда кто-нибудь, будучи нежным к своим детям, является строгим к подчиненным ему узникам или солдатам.

Добрая или худая слава человека, его честь или позор — это названия для одной из его социальных личностей. Своеобразная общественная личность человека, называемая его честью, является результатом одного из тех раздвоений личности, о которых мы говорили. Представление в известном свете человека в глазах окружающей его среды является руководящим мотивом для одобрения или осуждения его поведения, смотря потому, применяется ли он к требованиям данной общественной среды, к требованиям, которые он мог бы не соблюдать при другой житейской обстановке. Так, например, частное лицо может без зазрения совести покинуть город, зараженный холерой, но священник или доктор нашли бы такой поступок несовместимым с их понятием о чести. Честь солдата побуждает его сражаться и умирать при таких обстоятельствах, когда другой человек имеет полное право скрыться в безопасное место или бежать, не налагая на свое социальное Я позорного пятна. Подобным же образом судья или государственный муж в силу облекающего их звания находят противным своей чести принимать участие в денежных операциях, не заключающих в себе ничего предосудительного для частного лица. Весьма часто можно слышать, как люди проводят различие между отдельными сторонами своей личности: “Как человек, я жалею вас, но как официальное лицо, я не могу вас пощадить”. “В политическом отношении он мой союзник, но как нравственную личность я не выношу его”. То, что называют мнением среды, составляет один из сильнейших двигателей в жизни. Вор не смеет обкрадывать своих товарищей; карточный игрок обязан платить свои карточные долги, хотя бы он вовсе не платил иных своих долгов. Всегда и везде кодекс чести “фешенебельного” общества возбранял или разрешал известные поступки единственно в угоду одной из сторон нашей социальной личности. Вообще говоря, вы не должны лгать, но в том, что касается ваших отношений к известной даме — лгите, сколько вам угодно; от равного себе вы принимаете вызов на дуэль, но вы засмеетесь в глаза лицу низшего, сравнительно с вами, общественного положения, если это лицо вздумает потребовать от вас удовлетворения,— вот примеры для пояснения нашей мысли.

*Духовная личность.* Под духовной личностью, поскольку она стоит в связи с эмпирической, мы не разумеем того или другого отдельного преходящего состояния нашего сознания. Скорее мы разумеем под духовной личностью полное объединение отдельных состояний сознания, конкретно взятых духовных способностей и свойств. Это объединение в каждую отдельную минуту может стать объектом моей мысли и вызвать эмоции, аналогичные с эмоциями, производимыми во мне другими сторонами моей личности. Когда мы думаем о себе как о мыслящих существах, все другие стороны нашей личности представляются относительно нас как бы внешними объектами. Даже в границах нашей духовной личности некоторые элементы кажутся более внешними, чем другие. Например, наши способности к ощущению представляются, так сказать, менее интимно связанными с нашим Я, чем наши эмоции и желания. Самый центр, самое ядро нашего Я, поскольку оно нам известно, святое святых нашего существа, это — чувство активности, обнаруживающееся в некоторых наших внутренних душевных состояниях.

За составными элементами личности в нашем изложении следуют характеризующие ее чувства и эмоции.

*Самооценка.* Она бывает двух родов: самодовольство и недовольство собой. Самолюбие может быть скорее отнесено к третьещескую долю в силе ломовых лошадей, в

счастья юности, в мудрости мудрых и не лишены некоторого участия в пользовании богатствами Вандербильдов и даже самих Гогенцоллернов. Таким образом, то суживаясь, то расширяясь, наше эмпирическое Я пытается утвердиться во внешнем мире. Тот, кто может воскликнуть вместе с Марком Аврелием: “О, вселенная! Все, чего ты желаешь, того и я желаю!”, имеет личность, из которой удалено до последней черты все, ограничивающее суживающее содержание личности — содержание его личности всеобъемлюще.

*Иерархия личностей.* Согласно почти единодушно принятому мнению, различные виды личностей, которые могут заключаться в одном человеке, и в связи с этим различные виды самоуважения человека могут быть расположены в форме иерархической скалы, с физической личностью внизу, духовной наверху и различными видами материальных (находящихся вне нашего тела) и социальных личностей в промежутке. Чисто природная склонность наша заботиться о себе вызывает в нас стремление расширять различные стороны нашей личности; мы преднамеренно отказываемся от развития в себе лишь того, в чем не надеемся достигнуть успеха. Таким-то образом наш альтруизм является “необходимой добродетелью”, и циники, описывая наш прогресс в морали, не совсем лишены оснований напоминать при этом об известной басне про лисицу и виноград.

Конечно, это не единственный путь, на котором мы учимся подчинять низшие виды наших личностей высшим. В этом подчинении бесспорно играет известную роль этическая оценка, и, наконец, немаловажное значение имеют в применении к нам самим суждения, высказанные нами раньше о поступках других лиц. Одним из курьезнейших законов нашей (психической) природы является то обстоятельство, что мы с удовольствием наблюдаем в себе известные качества, которые кажутся нам отвратительными, когда мы замечаем их в других. Ни в ком не может возбудить симпатии физическая неопрятность иного человека, его жадность, честолюбие, вспыльчивость, ревность, деспотизм или заносчивость. Предоставленный абсолютно самому себе, я, может быть, охотно дал бы неудержимо развиваться этим склонностям и лишь спустя долгое время составил бы себе надлежащее представление о том, какое положение должна занимать подобная личность в ряду других. Но так как мне постоянно приходится составлять суждения о других людях, то я вскоре приучаюсь видеть в зеркале чужих страстей, как выражается Горвиц, отражение моих собственных страстей и начинаю мыслить о них совершенно иначе, чем их чувствовать. При этом, разумеется, нравственные принципы, внушенные нам с детства, чрезвычайно ускоряют в нас появление склонности к рефлексии.

Таким-то путем и получается, как мы сказали, та скала, на которой люди иерархически располагают различные виды личностей по их достоинству. Известная доля телесного эгоизма является необходимой подкладкой для всех других видов личности. Но излишком чувственного элемента стараются пренебречь или в лучшем случае пытаются уравновесить его другими свойствами характера. Материальным видам личностей, в более широком смысле слова, отдается предпочтение перед непосредственной личностью — телом. Жалким существом почитаем мы того, кто не способен пожертвовать небольшим количеством пищи, питья или сна ради общего подъема своего материального благосостояния. Социальная личность в ее целом опять же стоит выше материальной личности в ее совокупности. Мы должны более дорожить нашей честью, нашими друзьями и человеческими отношениями, чем здоровьем и материальным благополучием. Духовная же личность должна быть для человека высшим сокровищем: мы должны скорее пожертвовать друзьями, добрым именем, собственностью и даже жизнью, чем утратить духовные блага нашей личности.

Во всех видах наших личностей — физическом, социальном и духовном — мы проводим различие между непосредственным, действительным, с одной стороны, и более отдаленным, потенциальным — с другой, между более близоручкой и более дальновидной точкой зрения на вещи, действуя наперекор первой и в пользу последней. Ради общего

состояния здоровья необходимо жертвовать минутным удовольствием в настоящем: надо выпустить из рук один доллар, имея в виду получить на них сотню; надо порвать дружеские сношения с известным лицом в настоящем, имея в виду при этом приобрести себе более достойный круг друзей в будущем; надо быть неучем, человеком неизящным, лишенным всякого остроумия, дабы надежнее стяжать спасение души.

*Джемс У. Личность // Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 61—70*

## **ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе (1883 – 1955) - испанский философ и социолог**

### ***Письмо к немецкому другу***

<...>Жизнь сама по себе и всегда — кораблекрушение. Терпеть кораблекрушение не значит тонуть. Несчастный, чувствуя, с какой неумолимой силой затягивает его бездна, яростно машет руками, стремясь удержаться на плаву. Эти стремительные взмахи рук, которыми человек отвечает на свое бедствие, и есть культура — плавательное движение. Только в таком смысле культура отвечает своему назначению — и человек спасается из своей бездны. Но десять веков непрерывного культурного роста принесли среди немалых завоеваний один существенный недостаток: человек привык считать себя в безопасности, утратил чувство кораблекрушения, его культура отяготилась паразитическим, лимфатическим грузом. Вот почему должно происходить некое нарушение традиций, обновляющее в человеке чувство шаткости его положения, субстанцию его жизни. Необходимо, чтобы все привычные средства спасения вышли из строя и человек понял: ухватиться не за что. Лишь тогда руки снова придут в движение, спасая его.

Сознание потерпевших крушение — правда жизни и уже потому спасительно. Я верю только идущим ко дну. Настала пора привлечь классиков к суду потерпевших крушение — пусть они ответят на несколько неотложных вопросов о подлинной жизни.<...>

...Жизнь бесконечно далека от всего, что можно признать субъективным фактом, поскольку она — самая объективная из реальностей. Жизнь отличается именно погруженностью “я” человека в то, что не есть он сам, в чистого другого, т.е. в свои обстоятельства. Жить — значит выходить за пределы себя самого, другими словами, осуществляться. Жизненная программа, которой неизбежно является каждый, воздействует на обстоятельства, согласуя их с собой. Подобное единство драматического динамизма между обоими элементами — “я” и миром — и есть жизнь. Связь между ними образует пространство, где находятся человек, мир и... биограф. Это пространство и есть то подлинное изнутри, откуда я прошу Вас увидеть Гете. Не *изнутри* самого Гете, а изнутри его жизни, или его драмы. Дело не в том, чтобы увидеть жизнь Гете *глазами* Гете, в его *субъективном* видении, а в том, чтобы вступить *как* биограф в магический круг данного существования, стать наблюдателем замечательного объективного события, которым была эта жизнь и чьей всего лишь частью был Гете.

За исключением этого программного персонажа, в мире нет ничего достойного называться “я” в точном смысле этого слова. Ибо именно свойства этого персонажа однозначно определяют оценки, которые получает в жизни все *наше*: тело, душа, характер и обстоятельства. Они наши, поскольку благоприятно или нет относятся к призванному осуществить себя персонажу. Вот почему двое разных людей никогда не могут находиться в одинаковом положении. Обстоятельства по-разному отвечают особой тайной судьбе каждого из них. “Я” — определенное и сугубо индивидуальное, мое давление на мир, мир — столь же определенное и индивидуальное сопротивление мне.

Человек, другими словами, его душа, способности, характер и тело, — сумма приспособлений, с помощью которых он живет. Он как бы актер, долженствующий сыграть персонаж, который есть его подлинное “я”. И здесь мы подходим к главной особенности человеческой драмы: человек достаточно свободен по отношению к своему

“я”, или судьбе. Он может отказаться осуществить свое “я”, изменить себе. При этом жизнь лишается подлинности. Если не ограничиваться привычным определением призвания, когда под ним подразумевают лишь обобщенную форму профессиональной деятельности, а считать его цельной, сугубо индивидуальной программой существования, то лучше всего сказать, что наше “я” — это наше призвание. Мы можем быть более или менее верны своему призванию, а наша жизнь — более или менее подлинной.

Если определить таким образом структуру человеческой жизни, можно прийти к выводу, что построение биографии подразумевает решение двух основных вопросов, до сих пор не занимавших биографов. Первый — обнаружить жизненное призвание биографируемого, которое, вероятно, было неразрешимой загадкой и для него самого. Так или иначе, всякая жизнь — руины, по которым мы должны обнаружить, кем призван был стать тот или иной человек. Подобно тому как физики строят свои “модели”, мы должны постараться построить воображаемую жизнь человека, контуры его счастливого существования, на которые потом можно было бы нанести зарубки, зачастую довольно глубокие, сделанные его внешней судьбой. Наша реальная жизнь — большая или меньшая, но всегда существенная деформация нашей возможной жизни. Поэтому, во-вторых, надо определить, в какой степени человек остался верен собственной уникальной судьбе, своей возможной жизни.

Самое интересное — борьба не с миром, не с внешней судьбой, а с призванием. Как ведет себя человек перед лицом своего неизбежного призвания? Посвящает ли он ему всего себя или довольствуется всевозможными суррогатами того, что могло бы стать его подлинной жизнью? Вероятно, самый трагический удел — всегда открытая человеку возможность подменить самого себя, иными словами, фальсифицировать свою жизнь. Существует ли вообще какая-то другая реальность, способная быть тем, что она не есть, отрицанием самой себя, своим уничтожением?

Вы не находите, что стоит попытаться построить жизнь Гете с этой, подлинно *внутренней* точки зрения? Здесь биограф помещает себя внутрь той единственной драмы, которой является каждая жизнь, погружается в стихию подлинных движущих сил, радостных и печальных, составляющих истинную реальность человеческого существования. У жизни, взятой с этой, глубоко внутренней стороны, нет формы, как ее нет у всего, что рассматривается изнутри себя самого. Форма — всегда только внешний вид, в каком действительность предстает наблюдателю, который созерцает ее извне, тем самым превращая в чистый объект. Если нечто - объект, значит, оно лишь видимость для другого, а не действительность для себя. Жизнь не может быть чистым объектом, поскольку состоит именно в исполнении, в действительном проживании, всегда неопределенном и незаконченном. Жизнь не выносит взгляда извне: глаз должен переместиться в нее, *сделав саму действительность своей точкой зрения.*

Мы слегка утомились от статуи Гете. Войдите внутрь его драмы, отбросьте холодную, бесплодную красоту его изваяния. Наше тело, рассмотренное изнутри, абсолютно лишено того, что обыкновенно зовется формой и что на самом деле является лишь формой внешней, макроскопической. Наше тело имеет только микроскопическую структуру тканей, обладая в конечном счете лишь чистым химическим динамизмом. Дайте нам Гете, терпящего кораблекрушение в своем существовании; Гете, ощущающего потерянность в нем, ежесекундно не знающего, что с ним случится. Именно таков Гете, чувствовавший себя “волшебной раковиной, омываемой волнами чудесного моря”.

Разве событие такого масштаба не стоит усилий? Благодаря качеству произведений Гете мы знаем о нем больше, чем о любом другом. Однако есть в числе прочего еще одна причина, заставляющая предпринять такую попытку именно по отношению к Гете. Он первым начал понимать, что жизнь человека - борьба со своей тайной, личной судьбой, что она - проблема для самой себя, что ее суть не в том, что уже стало (как субстанция у античного философа и в конечном счете, хотя и выражено гораздо тоньше, у немецкого философа-идеалиста), но в том, что, собственно говоря, есть не вещь,

а абсо-лукная и проблематичная задача. Вот почему Гете постоянно обращается к своей собственной жизни. Относить подобное настойчивое стремление целиком на счет его эгоизма столь же непродуктивно, как пытаться придать ему “художественное” истолкование — как будто можно вообразить себе Гете, ваяющего собственную статую. Искусство достойно самого глубокого уважения, но в целом рядом с глубокой серьезностью жизни оно легкомысленно и фривольно. И потому любая ссылка на искусство жизни полностью безответственна. Гете серьезно озабочен собственной жизнью как раз потому, что жизнь — забота о самой себе. Признав этот факт, Гете становится первым из наших современников, - если угодно первым романтиком. Ибо по ту сторону любых историко-литературных определений романтизм значит именно это, иными словами, допонятийное осознание того, что жизнь - не реальность, встречающаяся на пути определенное число проблем, а реальность, которая сама по себе всегда проблема.

*Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 434, 436, 439-443.*

**САТР Жан – Поль (1905 – 1980) - французский философ, представитель атеистического экзистенциализма., драматург, эссеист, педагог**

### *Экзистенциализм — это гуманизм*

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек — существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование.

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово “субъективизм” имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое,



создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбрать зло. То, что мы выбираем, — всегда благо. Но ничего не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе — наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, — то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю: выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как “тревога”, “заброшенность”, “отчаяние”. Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой? Экзистенциалист охотно заявит, что человек — это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? — они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать: а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (*mauvaise foi*). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, — не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты — Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача: “Кто же с вами разговаривает?” — она ответила: “Он говорит, что он бог”. Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благом, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все соотносят свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не

говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это — тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Коша, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решает это сделать и, в сущности, принимает решение один. “Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общие и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о “заброшенности” (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы. Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль, они заявляли примерно следующее: “Бог — бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т.д. и т.п. должна признаваться априорно. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если бога нет; и это — умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только бог превратился в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой ото-мрет. Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что “если бога нет, то все дозволено”. Это — исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода.

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей ~ у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть — это всепоглощающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему

вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал: “Человек — это будущее человека”. И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

*Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С.323 - 328.*

## ОБЩЕСТВО, ИДЕАЛЫ ЕГО УСТРОЙСТВА И БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
УАЙТХЕД Альфред Норт (1861 – 1947) М.ВЕБЕР  
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)  
ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)  
ФРОММ Эрих (1900 – 1980)  
ПЕЧЧЕИ Аурелио (1908 – 1984)  
КАМЮ Альбер (1913 – 1960)

### **ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939) – австрийский психоаналитик, психиатр и невролог**

Вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз; на этот вопрос никогда не было дано удовлетворительного ответа, и возможно, что таковой вообще заповедан. Некоторые из вопрошавших добавляли: если бы оказалось, что жизнь не имеет никакого смысла, то она потеряла бы для них и всякую ценность. Но эти угрозы ничего не меняют. Скорее можно предположить, что мы вправе уклониться от ответа на вопрос. Предпосылкой его постановки является человеческое зазнайство, со многими другими проявлениями которого мы уже сталкивались. О смысле жизни животных не говорят, разве только в связи с их назначением служить людям. Но и это толкование несостоятельно, так как человек не знает, что делать со многими животными, если не считать того, что он их описывает, классифицирует и изучает, да и то многие виды животных избежали и такого применения, так как они жили и вымерли до того, как их увидел человек. И опять-таки только религия берется ответить на этот вопрос о цели жизни. Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение.

Поэтому мы займемся менее претенциозным вопросом: каковы смысл и цели жизни людей, если судить об этом на основании их собственного поведения: чего люди требуют от жизни и чего стремятся в ней достичь? Трудно ошибиться, отвечая на этот вопрос: люди стремятся к счастью, они хотят стать и пребывать счастливыми. Это стремление имеет две стороны, положительную и отрицательную цели: отсутствие боли и неудовольствия, с одной стороны, переживание сильных чувств наслаждения — с другой. В узком смысле слова под “счастьем” подразумевается только последнее. Сообразно этой двойственной цели человеческая деятельность протекает в двух направлениях, в зависимости от того, какую из целей — преимущественно или даже исключительно — она стремится осуществить.

Таким образом, как мы видим, жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип главенствует в деятельности душевного аппарата с самого начала: его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, и в то же время его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром, как с микрокосмосом, так и с макрокосмосом. Такая программа неосуществима, ей противодействует вся структура вселенной; можно было бы даже сказать, что в плане “творения” отсутствует намерение сделать человека “счастливым”. То, что понимается под счастьем в строгом смысле этого слова, проистекает скорее из внезапного удовлетворения потребности, достигшей высокой напряженности, и по своей, природе возможно лишь как эпизодическое явление. Продолжительность ситуации, к созданию которой так страстно стремится принцип наслаждения, дает лишь чувство прохладного довольства, мы так устроены, что можем интенсивно наслаждаться только контрастом и

весьма мало — самим состоянием. Таким образом, возможности для нашего счастья ограничены уже самой нашей структурой. Значительно менее трудно испытать несчастье. Страдания угрожают нам с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого — упадок и разложение, не предотвратимые даже предупредительными сигналами боли и страха: со стороны внешнего мира, который может обрушить на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и, наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми. Страдания, проистекающие из этого последнего источника, мы, быть может, воспринимаем более болезненно, чем любые другие; мы склонны их рассматривать как в какой-то мере излишний придаток, хотя они в не меньшей степени фатальны и неотвратимы, чем страдания, проистекающие из других источников.

Не приходится поэтому удивляться, что, под давлением этих угрожающих людям страданий, их требования счастья становятся более умеренными; так же как и сам принцип наслаждения трансформируется под влиянием внешнего мира в более скромный принцип реальности, так и человек считает себя уже счастливым, когда ему удастся избежать несчастья, превозмочь страдания, когда вообще задача уклонения от страдания оттесняет на второй план задачу получения наслаждения. Размышление нам подсказывает, что для разрешения этой задачи можно пробовать идти самыми разнообразными путями; все эти пути рекомендовались различными школами житейской мудрости и были людьми исхожены. Неограниченное удовлетворение всех потребностей рисуется нам как самый заманчивый образ жизни, но это значит пренебречь осторожностью ради насаждения, что уже быстро влечет за собой соответствующую кару. Другие методы, при которых уклонение от неудовольствия является основной целью, различаются в зависимости от источника неудовольствия, на который эти методы обращают большее внимание. Имеются способы крайние и умеренные, односторонние и такие, которые действуют сразу в нескольких направлениях. Сознательный уход от людей, одиночество — самый обычный способ защиты от страданий, возникающих от общения с людьми. Разумеется, счастье, обретаемое таким путем, это счастье покоя. Если задача ставится в индивидуальном плане, от опасностей внешнего мира можно защищаться лишь тем или иным способом ухода из него. Конечно, имеется иной и лучший путь—в качестве члена человеческого общества перейти в наступление на природу и подчинить ее человеческой воле при помощи науки и создаваемой ею техники. Тогда человек действует вместе со всеми ради счастья всех. Наиболее интересными методами предотвращения страданий являются, однако, те, которыми человек пытается воздействовать на собственный организм. Ведь в конечном счете всякое страдание есть лишь ощущение и существует лишь постольку, поскольку мы его испытываем, а мы его испытываем только в силу определенного устройства нашего организма.

Самым грубым, но и самым эффективным способом является химическое воздействие, т. е. интоксикация. Я не думаю, что кто-либо полностью понял механизм этого воздействия, но факт остается фактом и заключается он в том, что существуют чуждые организму вещества, наличие которых в крови и тканях непосредственно приносит нам чувство наслаждения, а также так меняет уровня нашей эмоциональной жизни, что мы становимся неспособными к восприятию неприятного. Оба эти воздействия не только происходят одновременно, они кажутся и внутренне связанными. Но вещества, создающие тот же эффект, должны существовать и в нашем собственном организме; по крайней мере при таком заболевании, как мания, наблюдается поведение как бы в состоянии дурмана, без введения в организм наркотиков. Кроме того, и в нормальной психической жизни наблюдаются колебания между облегченными и более отягощенными формами разрядки чувства наслаждения, а параллельно с этим — меньшая или большая восприимчивость к неприятностям. Остается только пожалеть, что эта токсикологическая сторона душевных процессов еще ускользнула от научного исследования. Действие наркотиков в борьбе за счастье и для устранения несчастья признано как отдельными

людьми, так и целыми народами настолько благодетельным, что они заняли почетное место в экономии их либидо. Наркотики ценятся не только за то, что они увеличивают непосредственное наслаждение, но и за то, что они позволяют достичь столь вожделенной степени независимости от внешнего мира. Известно ведь, что при помощи “избавителя от забот” можно в любой момент уйти от гнета реальности и найти убежище в собственном мире, где царят лучшие условия для восприятия ощущений. Известно, что именно это свойство наркотиков обуславливает их вред и опасность. На них иногда лежит вина за то, что большие запасы энергии, которые могли бы быть использованы для улучшения человеческой участи, растрачиваются зря.

Сложное строение, нашего душевного аппарата позволяет, однако, прибегать к целому ряду других воздействий. Удовлетворение наших первичных позывов дает нам счастье, но они же являются источником мучительных страданий, когда внешний мир отказывается дать им удовлетворение и обрекает нас на лишения. При помощи воздействия на влечения первичных позывов можно, следовательно, рассчитывать на освобождение от какой-то части страданий. Этот способ защиты от страданий уже не воздействует больше на аппарат наших ощущений, а стремится совладать с внутренними источниками наших вожделений. Радикальный способ заключается в умерщвлении первичных позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя. По этому же пути можно идти, ставя перед собой лишь более скромные цели — только контроля над жизнью своих первичных позывов. Тогда господствующими становятся высшие психические инстанции, подчинившиеся принципу реальности. Это отнюдь не означает отказа от стремления к удовлетворению: известная защита от страданий достигается благодаря тому, что неудовлетворение контролируемых первичных позывов ощущается менее болезненно, чем неудовлетворение необузданных первичных позывов. Но это покупается ценой несомненного снижения возможностей наслаждения. Ощущения счастья при удовлетворении диких, не обузданных нашим “Я” влечений несравненно более интенсивно, чем насыщение укрощенного первичного позыва. Непреодолимость извращенных импульсов, как и вообще притягательная сила запрещенного, находит в этом свое психоэнергетическое объяснение.

Другая методика защиты против страданий пользуется доступными нашему душевному аппарату смещениями либидо, благодаря чему его функция приобретает столь большую гибкость. Задача, требующая разрешения, заключается в таком смещении направленности наших первичных позывов, чтобы они не пострадали от лишений, встречаемых во внешнем мире. Этому содействует сублимация первичных позывов. Больше всего можно добиться при умении достаточно повысить интенсивность наслаждения из источников психической и интеллектуальной деятельности. Тогда судьба мало чем может повредить. Удовлетворения такого рода, как радость художника от процесса творчества при воплощении образов его фантазии, как радость исследователя при решении проблем и в познании истины, имеют особое качество, которое мы когда-нибудь, несомненно, сможем метапсихологически охарактеризовать. В данное время мы можем лишь образно сказать, что эти удовлетворения кажутся нам более “тонкими и возвышенными”, но их интенсивность, по сравнению с удовлетворением более грубых и примитивных влечений, более приглушенная; они не потрясают нашу физическую природу. Слабая сторона этого способа заключается в том, что он непригоден для универсального использования, а доступен лишь немногим людям. Он предполагает наличие особенных, не так уж часто встречающихся способностей и дарований должного уровня. Но даже этим немногим этот способ не обеспечивает полной защиты от

страданий; он не дает им брони, непроницаемой для стрел судьбы, и обычно перестает помогать, когда источником страдания становится собственная плоть<sup>1</sup>.

Если уже в этом способе явно вырисовывается намерение стать независимым от внешнего мира путем поисков удовлетворения во внутренних психических процессах, то в последующем способе эти же черты выступают еще более отчетливо. Тут связь с реальностью еще более ослаблена и удовлетворение черпается из иллюзий, воспринимаемых как таковые, без того чтобы их отклонения от действительности мешали наслаждению. Сфера, в которой возникают эти иллюзии, это сфера фантастической эмпирии; в свое время, когда завершилось развитие принципа реальности, эта сфера была решительно избавлена от необходимости сопоставления с действительностью и резервирована для осуществления трудновыполнимых желаний. Среди этого типа удовлетворения в сфере фантазии на первом месте стоит наслаждение произведениями искусства, которые при посредничестве художника становятся доступными и для нетворческой личности<sup>2</sup>. Каждый человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценить этого источника наслаждения и утешения. Однако легкий наркоз, в который нас погружает искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье.

Более основательные и эффективные возможности открывает нам способ, видящий единственного врага в самой действительности, считающий ее источником всех страданий, в той действительности, с которой невозможно сосуществовать и с которой, для того чтобы хоть в каком-то смысле быть счастливым, следует порвать всякие отношения. Отшельник отвращается от мира и не хочет иметь с ним никакого дела. Но можно сделать и больше, можно стремиться этот мир преобразовать, создать вместо него мир иной, мир, в котором были бы уничтожены его невыносимые черты и за менены другими, соответствующими нашим желаниям. Тот, кто в порыве возмущения и протеста становится на этот путь, к счастью, как правило, ничего не достигает — действительность для него слишком непосильна. Он становится безумным, не находящим по большей части никаких помощников для осуществления своей химеры. Мы встречаемся, однако, с утверждением, что каждый из нас, стремясь исправить в желаемом духе какую-то невыносимую для нас сторону мира и внося эту манию в область действительности, в каком-то пункте ведет себя как параноик. Особое значение приобретает случай, что большое количество людей совместно предпринимают попытку безумным преобразованием действительности обеспечить себе условия для достижения счастья и защиты от страданий. Религии человечества мы также должны отнести к категории такого

---

<sup>1</sup> Когда особые склонности властно не диктуют направления жизненным интересам, простая, каждому доступная работа по специальности может занять место, так мудро предусмотренное для нее Вольтером. В рамках краткого обзора невозможно в достаточной мере оценить значение, которое имеет работа для психознергетики либидо. Никакая другая техника поведения в жизни не связывает человека с реальностью так, как это делает увлечение работой, вводящей его прочно по крайней мере в одну часть реальности — в реальность человеческого общества. Возможность перемещать в область профессиональной деятельности и связанные с нею формы человеческих взаимоотношений значительную меру либидинозных компонентов, нарцисстических, агрессивных и даже эротических, — придает этой деятельности ценность, отнюдь не уступающую ее значению как незаменимого средства для утверждения и оправдания своего существования в обществе. Профессиональная деятельность дает особенное удовлетворение, когда она свободно выбрана, когда она позволяет использовать путем сублимации существующие наклонности, сохранившие свою силу или конституционально усиленные влечения. И тем не менее люди мало ценят труд как путь к счастью. Люди не так охотно прибегают к нему, как к другим формам удовлетворения. Большинство людей работает только по необходимости, и из этой прирожденной неприязни людей к труду проистекают самые тяжелые социальные проблемы.

<sup>2</sup> Ср. "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens". 1911 (Ges. Werke, Bd. VIII) и "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", XXIII (Ges. Werke, Bd. XI).

массового безумия. Сам принимающий в нем участие, конечно, никогда своего безумия не сознает.

Я не думаю, что этот перечень методов, при помощи которых человек старается достичь счастья и избежать страданий,— исчерпывающий; я знаю также, что тут возможна и иная классификация. Я еще не привел, однако, одного способа не потому, что я о нем забыл, а потому, что мы им займемся в другой взаимосвязи. Как можно было, однако, забыть как раз об этой методике житейского искусства! Она отличается удивительнейшим сплавом очень характерных черт. Конечно, и она направлена на обретение независимости от судьбы — примем это название как наилучшее,— с этой целью она переносит удовлетворение на внутренние душевные процессы, используя при этом уже упомянутое свойство перемещаемости либидо, но в данном случае перемещение либидо направляется не в сторону от мира, а, наоборот, крепко цепляется за объекты этого мира и обретает счастье путем установления эмоционального взаимоотношения с ним. Она не довольствуется при этом усталоотрешенной целью избежания неприятностей, она скорее оставляет такую цель без внимания, а твердо придерживается первоначального страстного стремления к положительному достижению счастья. Возможно, что эта методика приводит к цели скорее, чем какая-либо другая. Я имею в виду ту ориентацию в жизни, которая ставит любовь в центр всего и все удовлетворение видит в том, чтобы любить и быть любимым. Такого рода психическая направленность нам всем достаточно известна; одна из форм любви — половая — приобщила нас к сильнейшему переживанию ошеломляющего ощущения наслаждения, дав прообраз нашим устремлениям к счастью. Поэтому вполне естественно, что мы упорно продолжаем искать счастья на пути, на котором впервые с ним встретились. Но очевидна и слабая сторона этой житейской методики, иначе никому не пришло бы в голову оставить этот путь к счастью для поисков другого. Мы никогда не бываем более беззащитными по отношению к страданиям, чем когда мы любим, и никогда не бываем более безнадежно несчастными, чем когда мы потеряли любимое существо или его любовь. Но этим еще не исчерпывается значение этой житейской методики, использующей любовь как основу счастья; по этому поводу еще многое можно сказать.

Тут следует упомянуть о том интересном факте, что жизненное счастье ищется преимущественно в наслаждении прекрасным, где бы оно ни предстало перед нашим чувственным или рассудочным взором — в области ли человеческих форм и жестов, в области ли творений природы или в ландшафтах, в области ли художественного или даже научного творчества. Такое эстетическое отношение к жизненной цели не дает достаточной защиты от грозящих нам страданий, но может нас во многом компенсировать. Наслаждение прекрасным носит особый, слегка дурманивший эмоциональный характер. Польза прекрасного отнюдь не ясна, его культурная необходимость тоже не очевидна, и все же культура не может без него обойтись. Наука об эстетике исследует условия, при которых воспринимается прекрасное, но она не может дать нам никаких разъяснений о природе и происхождении прекрасного; и, как обычно, отсутствие результатов исследования прикрывается потоком высокопарных и бессодержательных слов. К сожалению, психоанализ весьма мало что может сказать о существе прекрасного. Установленным кажется лишь происхождение прекрасного из сферы сексуальных ощущений; такое происхождение могло бы быть отличным примером заторможенного в смысле цели влечения. “Прекрасное” и “возбуждающее” — первоначально это свойства сексуального объекта. Но удивительно, однако, что сами половые органы, вид которых всегда действует возбуждающе, почти никогда не считаются красивыми, характер же прекрасного как будто связан с известными вторичными половыми признаками.

Несмотря на эту неполноту, я все же осмелюсь сделать некоторые заключительные замечания к нашему исследованию. Программа того, как сделаться счастливым, к осуществлению которой нас принуждает принцип наслаждения, не может быть



реализована, и тем не менее мы не должны — нет, вернее, мы не можем — прекратить усилия для того, чтобы каким-то образом приблизиться к ее реализации. При этом можно выбирать самые различные пути, отдавая предпочтение либо стремлению к положительному содержанию цели — к наслаждению, либо стремлению к ее негативному содержанию — к предотвращению неудовольствия. Ни на одном из этих путей мы не можем достичь того, чего желаем. Счастье, в том умеренном значении, в котором оно рассматривается как возможное, есть проблема индивидуальной экономии либидо. И тут нельзя дать пригодного для всех совета — каждый сам должен пытаться стать счастливым на свой собственный лад. Самые различные факторы будут оказывать влияние на направление его выбора. Дело зависит от того, насколько велико реальное удовлетворение, которого человек ждет от внешнего мира, и в какой мере он намерен стать от него зависимым; наконец, на какие собственные силы он рассчитывает, чтобы изменить этот мир согласно своим желаниям. И уже поэтому, помимо внешних обстоятельств, решающую роль будет играть психическая структура личности. Человек преимущественно эротический поставит на первое место эмоциональные взаимоотношения с другими людьми; человек скорее самоудовольщенного, нарцисстического характера будет искать удовлетворение в основном в своих внутренних душевных процессах; человек действия не оставит внешний мир, на арене которого он может испытывать свои силы. Для человека, принадлежащего к среднему из этих типов, область, на которую он должен будет обратить свои интересы, определится характером его дарований и мерой возможного для него сублимирования первичных позывов. Каждое крайнее решение будет наказано тем, что избравший его человек подвергнет себя риску, связанному с недостатками той или иной исключительно избранной житейской методики. Так же, как осмотрительный купец остерегается вкладывать весь капитал только в одно дело, так, вероятно, и житейская мудрость не посоветует ждать всего удовлетворения только от одного-единственного устремления. Успех никогда не обеспечен, он зависит от сочетания многих факторов и, вероятно, ни от одного из них не зависит в той мере, как от способности психической структуры приспособляться к окружающему миру и извлекать из него наслаждение. Тому, кто вырос с особенно неблагоприятной структурой первичных позывов и кто не произвел правильного перераспределения и упорядочения компонентов своего либидо, необходимых для дальнейшей деятельности, трудно будет извлечь счастье из окружающей обстановки, особенно если он будет поставлен перед трудными задачами. В качестве крайней житейской методики, сулящей по меньшей мере суррогат удовлетворения, перед ним открывается возможность бегства в невротическое заболевание, что часто и происходит уже в юном возрасте. Тот, однако, кто обнаруживает крушение своих попыток достичь счастья в более позднем возрасте, находит еще утешение в получении наслаждения от хронической интоксикации или прибегает к отчаянной попытке восстания, к психозу<sup>3</sup>.

Религия затрудняет эту проблему выбора и приспособления тем, что она всем одинаково навязывает свой путь к счастью и к защите от страдания. Ее методика заключается в умалении ценности жизни и в химерическом искажении картины реального мира, что предполагает предварительное запугивание интеллекта. Такой ценой, путем насильственного закрепления психического инфантилизма и включения в систему массового безумия, религии удается спасти многих людей от индивидуального невроза. Но едва ли больше; как уже было сказано, к счастью ведут многие, доступные человеку, пути, хотя ни один из них не приводит к цели наверняка. Не может выполнить своих

---

<sup>3</sup> Я принужден указать по меньшей мере на один пробел, оставшийся в приведенных выше рассуждениях. При рассмотрении человеческих шансов на счастье не следует упускать из виду относительную взаимосвязь между нарциссизмом и либидо, направленным на объект. Необходимо было бы выяснить, какое значение для экономии либидо имеет направленность, главным образом, на самого себя.

обещаний и религия. Когда верующий в конце концов принужден ссылаться на “неисповедимые пути Господни”, он этим только признает, что в его страданиях, в качестве последнего утешения и источника наслаждения, ему остается лишь безоговорочное подчинение. Но если он к этому уже готов, то, вероятно, мог бы и миновать окольные пути.

Наше исследование о счастье пока дало нам мало такого, что не было бы общеизвестным. Даже если мы продолжим исследование, поставив вопрос, почему людям так трудно стать счастливыми, то, кажется, от этого шансы на получение чего-то нового не слишком увеличатся. Мы уже ответили на этот вопрос указанием на три источника, из которых проистекают наши страдания: превосходящие силы природы, брэнность нашего собственного тела и недостатки институций, регулирующих наши отношения друг с другом в семье, в государстве и в обществе. Что касается первых двух, то тут при вынесении суждения нет оснований для больших колебаний: мы должны признать эти источники страданий и подчиниться неизбежному. Мы никогда не можем достичь полного господства над природой, наш организм — сам часть этой природы — всегда останется структурой брэнной и ограниченной в своих возможностях приспособления и деятельности. Из этой констатации отнюдь не проистекают обескураживающие последствия, наоборот, она дает указание для направления нашей деятельности. Тысячелетний опыт нас убедил, что если и не все, то хотя бы некоторые страдания мы можем устранить, а другие смягчить. Иначе мы относимся к третьему, социальному источнику наших страданий. Его мы вообще оставляем без внимания; мы не в состоянии понять, почему нами самими созданные институции не должны были стать для всех нас скорее защитой и благом. Однако если мы обратим внимание на то, как плохо нам удалось создать себе как раз защиту от этих страданий, то возникнет подозрение, а не скрывается ли и здесь какая-то часть непобедимых сил природы, в данном случае наши собственные психические свойства.

Когда мы начинаем рассматривать эту возможность, мы наталкиваемся на одно утверждение, столь поразительное, что нам стоит на нем остановиться. Это утверждение гласит, что большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура: мы были бы гораздо счастливее, если бы от нее отказались и восстановили первобытные условия. Я нахожу это утверждение поразительным, так как, что бы мы ни подразумевали под понятием культуры, несомненно одно: все то, чем мы пытаемся защищаться от грозящих нам источников страдания, принадлежит именно этой культуре.

Какими путями столь многие люди пришли к этой точке зрения, к этой странной враждебности по отношению к культуре? Я полагаю, что давно существующее глубокое недовольство соответствующим состоянием культуры создало почву, на которой затем, в определенных исторических условиях, возникли поводы для ее осуждения. Мне кажется, что я могу установить последний и предпоследний из этих поводов; я не обладаю достаточной эрудицией, чтобы развернуть эту цепь достаточно далеко в глубь истории человеческого рода. Подобный фактор враждебности к культуре должен был играть роль уже при победе христианства над языческими религиями. Он был близок к обесценению земной жизни, последовавшему в результате христианского учения. Предпоследний повод появился, когда развитие исследовательских экспедиций привело нас в соприкосновение с примитивными народами и племенами. Ввиду недостаточного наблюдения за их нравами и обычаями и ввиду неправильного их понимания многим европейцам показалось, что эти люди ведут простой, непритязательный и счастливый образ жизни, недостижимый для превосходящих их культурно посетителей.

Дальнейший опыт внес поправки в некоторые суждения такого рода; во многих случаях известная доля жизненного облегчения была ошибочно приписана отсутствию запутанных требований культуры, в то время как это объяснялось великодушием богатой природы и легкостью удовлетворения насущных потребностей. Последний повод нам хорошо известен, он появился после ознакомления с механизмами неврозов, грозящих

отнять у цивилизованного человека и то маленькое счастье, которое он имеет. Было обнаружено, что человек становится невротиком, потому что он не может вынести суммы ограничений, налагаемых на него обществом, преследующим свои культурные идеалы; из этого было сделано заключение, что можно было бы вернуть потерянные возможности счастья, если бы эти ограничения были сняты или значительно понижены.

К этому следует присовокупить еще один момент разочарования. В течение жизни последних поколений люди достигли необычайного прогресса в области естественных наук и их технического применения, человеческое господство над природой утвердилось так, как раньше трудно было себе и вообразить. Отдельные подробности этого прогресса общеизвестны, и едва ли стоит их перечислять. Люди гордятся своими достижениями и имеют на это право. Но им показалось, что все это недавно достигнутое господство над пространством и временем, это подчинение себе сил природы, исполнение чаяний тысячелетней давности не увеличили меру удовлетворения жажды наслаждения, ожидавшуюся ими от жизни, и не сделали их, по их ощущению, более счастливыми. При такой констатации следовало бы удовлетвориться выводом, что власть над природой не является единственным условием человеческого счастья, так же как она не является и единственной целью культурных устремлений, а не приходится к заключению о бесполезности техники для баланса счастья. Но ведь можно было бы и возразить — разве не является положительным достижением для наслаждения, несомненным выигрышем для нашего ощущения счастья то, что я имею возможность сколь часто мне угодно слышать голос моего ребенка, находящегося от меня на расстоянии сотен километров, или что я через кратчайший срок по приезде друга могу узнать, что он благополучно перенес длинное и утомительное путешествие? Разве не имеет никакого значения, что медицине удалось так необычайно сильно уменьшить смертность малолетних детей и опасность инфекции женщин при родах и что вообще средняя продолжительность жизни цивилизованного человека возросла на значительное количество лет? К перечню этих благ, которыми мы обязаны столь осуждаемой эпохе научного и технического прогресса, можно было бы еще многое добавить, но тут мы опять услышим голос пессимистически настроенного критика, напоминающий нам, что большинство из этих удовлетворений происходит по образцу “дешевых удовольствий”, восхваляемых в известном анекдоте. Такое удовольствие можно себе доставить, выпрастывая в лютую зиму ногу из-под одеяла и пряча ее затем обратно. Ведь если бы не было железных дорог, преодолевающих расстояние, ребенок никогда не покидал бы родного города, и мы тогда не нуждались бы в телефоне, чтобы услышать его голос. Если бы не было открыто пароходное сообщение через океан, то соответствующего морского путешествия не предпринял бы мой друг, а я не нуждался бы в телеграфе, чтобы получить от него успокоительное сообщение. Какая польза нам от уменьшения детской смертности, если именно это принуждает нас к крайнему воздержанию в деторождении, так что теперь мы в общей сложности не возвращаем большего числа детей, чем во времена до господства гигиены, обременив при этом нашу сексуальную жизнь в браке тяжелыми условиями и действуя, возможно, наперекор благодетельным законам естественного отбора? А к чему, наконец, нам долгая жизнь, если она так тяжела, так бедна радостями и полна страданиями, что мы готовы приветствовать смерть как освободительницу? Поэтому можно, пожалуй, утверждать, что в нашей современной культуре мы чувствуем себя плохо, хотя очень трудно вынести суждение по поводу того, чувствовали ли себя счастливее, и насколько, люди прежних времен и какую роль при этом играли условия их культуры. Мы всегда будем склонны рассматривать несчастье объективно, т. е. переносить себя, с нашими требованиями и восприимчивостью, в соответствующие условия, чтобы проверить, какие могли бы там быть найдены мотивы для наших ощущений счастья или несчастья. Этот способ рассуждения кажется объективным, так как он предполагает абстрагирование от колебаний в субъективной восприимчивости, на самом же деле этот способ самый субъективный, так как он применим только путем

подмены иной и неизвестной душевной позиции позицией своей собственной. Но ведь счастье есть нечто сугубо субъективное. Нас сколько угодно может ужасать определенная обстановка, в которой находились древние рабы на галерах, крестьяне во время тридцатилетней войны, жертвы священной Инквизиции, еврей в ожидании погрома, но мы не можем вжиться в душевный мир этих людей и постичь изменения, происшедшие в их восприимчивости по отношению к ощущениям наслаждения и неприятностей вследствие прирожденной нечувствительности, постепенного отупения, потери надежд, грубых или мягких форм дурмана. В случае самых тяжелых испытаний вступают в строй определенные душевные защитные механизмы. Мне кажется бесплодным дальнейшее исследование этой стороны проблемы.

*Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Избранное. Лондон. 1969. С. 267—279.*

### **УАЙТХЕД Альфред Норт (1861 – 1947) - британский математик, логик, философ**

Общество представляет собой соединение, которое “иллюстрирует” некоторый тип социального порядка или “участвует” в нем. Понятие “социальный порядок” можно определить следующим образом: соединение обладает “социальным порядком”, если: 1) существует некоторый общий элемент формы, проявляющийся в определенности каждой реальной сущности, включенной в соединение; 2) этот общий элемент формы появляется у каждого члена соединения благодаря условиям, налагаемым на него его способностью схватывать некоторых других членов соединения; и 3) эти схватывания налагают условие воспроизведения в силу того, что включают в себя позитивные чувства, содержащие эту общую форму. Такое соединение называется “общество”, а общая форма представляет собой “определяющую характеристику” этого общества. <...> Таким образом, общество есть нечто большее, чем просто множество (реальных) сущностей, которые обозначаются одним именем, т.е. оно включает в себя не только математическое представление “порядка”. Общество образуется тогда, когда общее имя можно отнести к каждому члену, который генетически происходит от других членов данного общества. Члены общества похожи потому, что вследствие их общего характера они налагают на других членов общества такие условия, которые приводят к этому сходству.

*Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С.604-605.*

### **ВЕБЕР Макс (1864-1920) - немецкий социолог, философ, историк, политический экономист**

Косвенное влияние социальных отношений, институтов и группировок людей, испытывающих давление “материальных” интересов, распространяется (часто неосознанно) на все области культуры без исключения, вплоть до тончайших нюансов эстетического и религиозного чувства. События повседневной жизни в не меньшей степени, чем “исторические” события в области высокой политики, коллективные и массовые явления, а также “отдельные” действия государственных мужей или индивидуальные свершения в области литературы и искусства, являются объектом их влияния, они “экономически обусловлены”. С другой стороны, совокупность всех явлений и условий жизни в рамках исторически данной культуры воздействует на формирование материальных потребностей, на способ их удовлетворения, на образование групп материальных интересов, на средства осуществления их власти, а тем самым и на характер “экономического развития”, то есть становится “экономически релевантной”.

*Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 362.*

**БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948) - русский религиозный и политический философ, представитель русского экзистенциализма и персонализма**

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю “я” раньше, чем сознал себя личностью. “Я” первично и недифференцированно, оно не предполагает учения о личности. “Я” есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Личность нетождественна индивидууму. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, неспособны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем как индивидуум не предполагает непременно такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности и оно чуждо экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность, как единство актов и возможность актов. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это — этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества. С точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, “общее” обосновывает в ней “частное”, и никогда сверхличное и “общее” не делает личность и “частное” своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества — антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что личность вне — мирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с “ты”, а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь...

Есть еще один признак личности, отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный — личность способна испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которого лишены сверхлические реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная. Главное в существовании личности совсем не то, что оно целесообразно, главное, что оно есть причиняющая боль судьба, антиномическое сопряжение свободы и предназначения неотвратимости.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине -маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. “Я” превращается в другое “я”, перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообществе людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, но в социальном множестве, как в мире объективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое “я”, а оставаясь собой, соединяется с “ты”. В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает, что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне тип. В плане существования, когда нет объективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в “ты”. Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркала, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего. Лицо предполагает истинное общение. Есть что-то мучительное в фотографии. В ней лицо отражается не в другом лице, не в любящем, а в безразличном объекте, т.е. объективируется, выпадает из истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более выражающего тайну существования, чем человеческое лицо. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, оно есть проникновение в душу и дух. Лицо свидетельствует о том, что человек есть целостное существо, не раздвоенное на дух и плоть, на душу и тело. Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело, как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение. Личность есть, как верно выразился Штерн, метапсихо-физическое бытие.

“Я” может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхлическому, творчество сверхлических ценностей, выход из себя в другого. “Я” может быть эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, неспособным выйти в другого. Эгоцентризм

разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к “ты” и к “мы” есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо лишенное личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазиями, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей и способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом<sup>4</sup>. Эгоцентризм менее всего означает поддержание тождества, единства личности. Наоборот, эгоцентризм может быть разрушением этого тождества, распадением на самоутверждающиеся мгновения, не связанные памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, может отсутствовать у эгоцентрика. Память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распадению на дробные отрезки времени. Зло есть разложение целостности личности, причем разложившиеся части ведут автономное существование. Но злое не может создать своей новой злой целостной личности. Поэтому в человеке всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба против “ячества”, против помешательства на своем “я”.

Христианство видит в сердце онтологическое ядро человеческой личности, видит не какую-то дифференцированную часть человеческой природы, а ее целость. Но это есть и глубочайшая истина философского познания человека. Интеллект не может быть признан таким ядром человеческой личности. Да и современная психология и антропология не признает такой раздельности интеллектуальных, волевых, эмоциональных элементов человеческой природы. Сердце совсем не есть один из раздельных элементов, в сердце есть мудрость, сердце есть орган совести, которая есть верховный орган оценок. Для учения о личности очень важно еще различение двух разных смыслов, которые вкладываются в понятие личности. Личность есть разностное существо, существо своеобразное, не похожее ни на какое другое существо. Идея личности аристократична в том смысле, что она предполагает качественный отбор, не допускает смешения, есть качественное возвышение и восхождение. Тогда возникает вопрос не о личности вообще, а о личности, имеющей особенное призвание и предназначение в мире, о личности, обладающей творческим даром, замечательной, великой, гениальной. Демократизация общества может быть очень неблагоприятна для личности, нивелировать личность, сводить всех к среднему уровню, может вырабатывать безличные личности. Есть соблазн прийти к тому выводу, что смысл истории и культуры заключается в выработке немногих, выдвигающихся из массы, качественно своеобразных, выдающихся, творчески одаренных личностей. Огромную же массу человечества можно при этом считать обреченной на безличность. При натуралистическом взгляде на мир и человека именно это решение проблемы личности наиболее правдоподобно. Но это не христианский взгляд. Всякий человек призван стать личностью, и ему должна быть предоставлена возможность стать личностью.

Всякая человеческая личность обладает ценностью в себе и не может рассматриваться, как средство... Этим нисколько не отрицается глубокое неравенство людей в дарах и качествах, в призваниях и в высоте. Но равенство личностей есть равенство иерархическое, есть равенство разностных, не равных по своим качествам существ. Онтологическое неравенство людей определяется не их социальным положением, что есть извращение истинной иерархии, а их реальными человеческими качествами, достоинствами и дарами. Таким образом в учении о личности сочетается элемент аристократический и элемент демократический.

*Бердяев Н. И мир объектов (опыт философии одиночества и общения). Париж, с. 145—157.*

---

<sup>4</sup> См. мою книгу “О назначении человека”

Противники социализма говорят, что социализм есть утопия и противоречит человеческой природе. При этом остается двусмысленность. Не ясно, потому ли они не хотят социализма, что он не осуществим, утопичен, мечтателен, или он не осуществим потому, что его не хотят и сделают все, чтобы помешать его осуществлению. Это совсем не то же самое сказать, что социалистический идеал хорош и справедлив, но, к сожалению, не может быть реализован, или сказать, что социалистический идеал дурен и ненавистен. Буржуазно-капиталистические круги смешивают оба аргумента, пользуются и тем и другим. То социализм признается, может быть, и хорошей, благородной мечтой, но не осуществимой, то он представляется отвратительным рабством, которому нужно всеми силами воспрепятствовать. Бесспорно, существовали социалистические утопии, и в социализме есть утопический элемент. Есть социалистический миф, как есть миф демократический, либеральный, монархический, теократический. Но социализм не есть утопия, социализм есть суровая реальность. Если в XIX веке социализм мог представляться утопией, то в XX веке утопией является скорее либерализм. Совершенно несостоятелен тот аргумент, что социализм неосуществим, потому что он предполагает нравственную высоту, которой не соответствует действительное состояние людей. Вернее было бы сказать, что социализм будет осуществлен именно потому, что нравственный уровень людей недостаточно высок, и нужна организация общества, которая сделала бы невозможным слишком большое угнетение человека человеком. Либеральная экономия, возлагающаяся на естественную игру человеческих интересов, основана была на очень большом оптимизме. Социализм же заключает в себе элемент пессимистический, социализм не хочет возлагаться на свободную игру сил в социально-экономической жизни, он пессимистически оценивает последствия свободы в хозяйственной жизни. Нельзя ждать прекращения истязания слабого сильным от нравственного совершенства сильного. Нельзя ждать социальных изменений исключительно от нравственного совершенствования людей. Нужно поддержать слабого актами, изменяющими структуру общества. Отвлеченный морализм в применении к социальной жизни оказывается лицемерием, он держивает социальную несправедливость и зло. Общество святых не нуждалось бы ни в каких социальных актах защиты слабого против сильного, эксплуатируемого против эксплуататора. Социалистическое общество не есть общество святых, это как раз есть общество людей грешных и несовершенных, и от него нельзя ждать появления человеческого совершенства. Проблема социализма, имеющая мировое значение, очень сложна и имеет разные стороны. Очень разной оценке подлежат метафизическая и духовная сторона социализма, и его социальная и экономическая сторона. Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна. Она основана на примате общества над личностью, на вере в то, что личность формируется исключительно обществом. Это есть метафизика коллективистическая, прельщение и соблазн коллективизма. Социалисты сплошь и рядом исповедуют монизм, отрицают различие кесарева и Божиего, природно-социального и духовного. Социалистическая метафизика признает общее более реальным, чем индивидуальное, класс более реальным, чем человека, видит социальный класс за человеком вместо того, чтобы видеть человека за социальным классом. Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины. Но социальная, экономическая сторона социализма справедлива, есть элементарная справедливость. В этом смысле социализм есть социальная проекция христианского персонализма. Социализм не есть непременно коллективизм, социализм может быть персоналистическим, антиколлективистическим. Только персоналистический социализм есть освобождение человека. Коллективистический социализм есть



порабощение. Социалистическое рабочее движение обвиняют в материализме. Но забывают, что рабочие насильственно ввергнуты в материю, и потому легко делаются материалистами. Не только социалистическая, но и демократическая культура не имеет высокого качества, она вульгаризирована. Это значит, что человеческие общества проходят через необходимость разрешить элементарные материальные вопросы человеческого существования.

Две проблемы лежат в основе социальной жизни, и нет ничего труднее их гармонического разрешения — проблема свободы и проблема хлеба. Можно разрешить проблему свободы, лишив человека хлеба. Один из соблазнов, отвергнутых Христом в пустыне, есть соблазн превращения камней в хлеба. Тут хлеб делается порабощением человека. Все три соблазна, отвергнутые Христом, порабощают человека. Достоевский гениально выразил это в Легенде о Великом Инквизиторе. Но ложно было бы такое истолкование легенды, что проблема хлеба не требует положительного решения, и что должна быть одна свобода без хлеба. Людей порабощают, лишая их хлеба. Хлеб есть великий символ, и с ним связана тема социализма, тема мировая. Человек не должен стать рабом “хлеба”, не должен за “хлеб” отдать свою свободу. Это есть тема о двойственности социализма, о двух социализмах. Социализм коллективистический, основанный на примате общества и государства над личностью, примате равенства над свободой, предлагает хлеб, отняв у человека свободу, лишив его свободы совести. Социализм персоналистический, основанный на абсолютном примате личности, каждой личности над обществом и государством, примате свободы над равенством, предлагает “хлеб” всем людям, сохраняя за ними свободу, не отчуждая от них совести. Иногда это формулируется так, что за свободу социализм демократический, против свободы — социализм авторитарный. Это различие не идет в глубь вопроса. Демократия есть относительная форма. Ценность же личности и свободы имеет абсолютное значение. Демократия, с одной стороны, означает суверенность народа, господство большого числа, и в этом смысле, она скорее неблагоприятна для личности и свободы. Но с другой стороны, демократия означает самоуправление человека, права человека и гражданина, свободу человека, и в этом смысле она имеет вечное значение. Люди XVIII и XIX веков искали освобождения человека в обществе, т. е. верили, что общество должно сделать человека свободным. Но возможна совсем иная постановка проблемы. Можно искать освобождения человека не в обществе, а в Боге, и, значит, освобождения человека и от власти общества. Это противоположно социальному монизму, который неизбежно приводит к рабству и предполагает дуалистический момент, невыводимость духа из общества. Можно было бы установить два типа социализма, рабский и свободный, в более современной терминологии. Рабский, всегда коллективистический и этатический социализм есть социализм фашистский. Это совершенно обнаруживается происходящими в мире процессами, в которых выявляются предельные начала. Фашистский социализм, в котором обнаруживается империалистическая воля к могуществу, может быть “левым”, это — коммунизм, и “правым”, это — национал-социализм. Дурными, порабощающими являются именно фашистские элементы в социализме, нефашистские же элементы справедливы и заслуживают сочувствия. Фашистский социализм неизбежно приводит к царству бюрократии. По парадоксальной диалектике уравнительное единство приводит к образованию авторитарно-иерархического строя. Это процесс неотвратимый. Бюрократизация социализма происходит не только в социализме фашистском, но и в социализме, который считает себя демократическим. Социал-демократические и социалистические партии Европы подвергались опасности бюрократизации и централизации. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы в человеческом обществе, основанные на ценностях персонализма и персоналистического братства людей. Это также реальная, а не формальная демократия, т. е. самоуправление человека, т. е. свобода, идущая снизу. Социализм превращается в рабье царство

вследствие все той же объективации Этой объективации противостоит свобода, которая всегда в субъекте, а не в объекте.

*Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 172—174.*

**ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955) - французский католический философ и теолог, биолог, геолог, палеонтолог, археолог, антрополог**

Когда человек узнал, что судьба мира в нем самом, он решил, что перед ним открывается безграничное будущее, в котором он не может затеряться, и эта первоначальная реакция часто увлекает его на поиски своей завершенности в обособлении.

В указанном случае, опасно благоприятствующем нашему индивидуальному эгоизму, какой-то врожденный инстинкт, оправдываемый размышлением, побуждает нас считать, что для придания полноты нашему существованию необходимо как можно больше выделиться из *множества других*. Но можно ли достигнуть этой “вершины нас самих” путем самоотделения от всего остального или по крайней мере путем его покорения? Изучение прошлого говорит нам, что, став мыслящим и частично освободившись от порабощения силой, индивид начинает жить *для себя*. Не следует ли отныне продвигаться вперед по уходящей вдаль линии этого освобождения? Предпочитают становиться все более одинокими, чтобы полнее жить. В этом случае, подобно какой-то излучающей субстанции, человечество достигло бы кульминационной точки во множестве активных, диссоциированных частиц. Не сноп искр, затухающих в темноте, это, несомненно, была бы та тотальная смерть, гипотеза которой только что окончательно отвергнута нашим основным выбором, — но скорее надежда, что с течением времени некоторые лучи, обладающие большей способностью проникновения или более счастливые, в конечном счете найдут постоянно изыскиваемый сознанием путь к своему совершенству. Сосредоточение путем рассредоточения с остальным. Одинокие и в силу одиночества ищущие спасения элементы ноосферы нашли бы его в доведенной до крайнего предела, до чрезмерности, индивидуализации.

Мы видим, что крайний индивидуализм резко выходит за рамки философии немедленного наслаждения и ощущает потребность совместить себя с глубокими требованиями действия.

В настоящий момент широкие слои человечества чарует другая, менее теоретическая и не столь односторонняя, но зато значительно более коварная доктрина “прогресса путем обособления”, — доктрина селекции и избранности рас. Лыстящий коллективному эгоизму, более живой, более благородный и еще более чувствительный, чем индивидуальное самолюбие, расизм для своего обоснования принимает и продолжает линии древа жизни строго такими, какие они есть, в их перспективах. В самом деле, что нам показывает история живого мира, если не последовательность вееров, возникающих один за другим, один над другим, вследствие успеха и доминирования привилегированной группы? И почему мы должны ускользнуть от этого общего закона? Значит, еще и теперь, и даже между нами, идет борьба за жизнь, выживание наиболее приспособленного. Продолжается испытание силой. Сверхчеловек должен расти, как всякий другой стебель, из одной почки человечества.

Обособление индивида или обособление группы. Две различные формы одной и той же тактики, каждая из которых узаконивает себя на первый взгляд путем правдоподобной экстраполяции способов, которым вплоть до нас следовала в своем развитии жизнь...

В настоящий момент важно... ясно видеть, что как та, так и другая теории ошибочны и приводят нас к заблуждению в той мере, в какой, игнорируя существенный феномен - “естественное слияние крупинок мысли”, — они скрывают или искажают в наших глазах

действительные контуры ноосферы и делают биологически невозможным образование духа Земли...

В силу своей природы, на всех ступенях сложности, элементы мира способны оказывать друг на друга влияние, проникать друг в друга своей внутренней стороной и комбинировать в пучки свои “радиальные силы”. Будучи только предполагаемой у молекул и атомов, эта психическая взаимопроницаемость возрастает и становится непосредственно ощутимой у организованных существ. В конечном счете у человека, у которого проявления сознания достигают в природе своего нынешнего максимума, она везде предельно и везде отчетливо выражена в феномене социализации, и к тому же чувствуется нами непосредственно. Но вместе с тем она действует лишь на основе “тангенциальной энергии” организации и, следовательно, в этом случае также при некоторых условиях пространственного сближения. И здесь выступает внешне банальный факт, в котором, однако, в действительности проявляется одна из самых фундаментальных черт космической структуры — округлость Земли. Геометрическая ограниченность небесного тела, замкнутого, как гигантская молекула, в самом себе... Это свойство нам казалось необходимым уже при осуществлении первых синтезов и полимеризации на молодой Земле. Фактически, хотя мы на это и не указывали, именно оно постоянно лежало в основе всех дифференциаций и всего прогресса биосферы. То ли еще можно сказать о его функции в ноосфере!

Что бы случилось с человечеством, если бы оно имело свободу расширяться и бесконечно распространяться по бескрайней поверхности, то есть было бы предоставлено исключительно игре своих внутренних свойств. Безусловно, что-то невообразимое, что-то весьма отличное от нынешнего человеческого общества и, может быть, даже совсем ничто, если принять во внимание чрезвычайное значение для его развития сил сжатия. В момент возникновения и в процессе многовекового развития ничто заметно не стесняло распространение человеческих валов по поверхности земного шара, и, возможно, именно в этом заключается одна из причин медлительности социальной эволюции человечества. А затем, начиная с неолита, как мы уже видели, эти волны начали накатываться на самих себя. Поскольку все свободное пространство было занято, захватчикам поневоле приходилось все больше сжиматься. И так, этап за этапом, в результате простого умножения потомств мы пришли к нынешней ситуации, чтобы всем вместе образовать почти твердую массу гоминизированной субстанции.

Но по мере того, как под действием этого напора человеческие элементы, благодаря своей психической проницаемости, все больше проникали друг в друга, их сознание (таинственное совпадение...) при сближении возбуждалось. И как бы расширяясь, каждый из них постепенно простирает радиус своей зоны влияния на Земле. Земля же тем самым как будто все более уменьшалась. В самом деле, что происходит при нынешнем пароксизме? Об этом уже неоднократно говорилось. Благодаря изобретению недавно железной дороги, автомобиля, самолета, физическое влияние каждого человека, некогда ограниченное несколькими километрами, теперь расширилось на сотни миль. Более того, благодаря изумительному биологическому событию — открытию электромагнитных волн — каждый индивид отныне (активно и пассивно) одновременно находится на всех морях и континентах — он находится во всех точках Земли. Таким образом, не только вследствие непрерывного увеличения числа своих членов, но также и в силу постоянного расширения их зоны индивидуальной активности, человечество, вынужденное развиваться на замкнутой поверхности, неумолимо подвержено ужасному давлению, напор которого постоянно возрастает благодаря самому своему действию, ибо каждая лишняя степень сжатия вызывает еще большее возбуждение экспансии каждого элемента...

Но если действительно все происходит так, то что еще нужно, чтобы признать серьезную ошибку, скрытую в основе всякой доктрины обособления?

Ложен и противоестествен эгоцентристский идеал будущего, якобы принадлежащего тем, кто, руководствуясь эгоизмом, доводит до крайнего выражения принцип “каждый для себя”. Любой элемент может развиваться и расти лишь в связи со всеми другими элементами и через них.

Ложен и противоестествен расистский идеал, когда одно ответвление захватывает для себя весь сок дерева и поднимается за счет омертвления других ветвей. Но чтобы пробиться к Солнцу, требуется комплексный рост всей кроны.

Выход для мира, двери для будущего, вход в сверхчеловечество открываются вперед и не для нескольких привилегированных лиц, не для одного избранного народа! Они откроются лишь под напором *всех вместе* и в том направлении, в котором все вместе могут соединиться и завершить себя в духовном обновлении Земли. Ход этого обновления теперь необходимо уточнить и над степенью физической реальности его поразмыслить...

Человечество. Таков первый образ, в котором в момент пробуждения в нем идеи прогресса современный человек должен был попытаться совместить надежды на беспредельную будущность, без которых он более не мог обойтись, с перспективами его неизбежной индивидуальной смерти. Человечество — вначале неопределенная сущность, скорее испытываемая, чем осознаваемая, где смутное чувство постоянного возрастания соединяется со всеобщей потребностью братства. Человечество — зачастую предмет наивной веры, магическая сила которого действует сильнее, чем все превратности и всякая критика, и продолжает действовать с той же силой оболыщения и на душу нынешних масс, и на разум “интеллигенции”. Кто ныне может не думать постоянно о человечестве или даже не быть захваченным этой идеей независимо от того, присоединяется ли он к его культуре или высмеивает его?

С точки зрения “пророков” XVIII века, реальный мир представлял собой лишь совокупность неопределенных и слабых связей. И поистине нужна была пронизательность верующего, чтобы почувствовать биение сердца такого рода зародыша. Но менее чем через двести лет мы, почти не отдавая себе в том отчета, вступили в действительность, которая по крайней мере с материальной стороны отвечает ожиданиям наших отцов. На протяжении нескольких поколений вокруг нас образовались всякого рода экономические и культурные связи, увеличивающиеся в геометрической прогрессии. Теперь кроме хлеба, который символизировал в своей простоте пищу неолита, каждый человек требует ежедневно свою порцию железа, меди и хлопка, свою порцию электричества, нефти и радия, свою порцию открытий, кино и международных известий. Теперь уже не простое поле, как бы оно ни было велико, а вся Земля требуется, чтобы снабжать каждого из нас. Не правда ли, возникает, если можно так выразиться, великое тело со своими членами, своей нервной системой, своими воспринимающими центрами, своей памятью, тело того великого существа, которое должно было прийти, чтобы удовлетворить стремления, порожденные в мыслящем человеке недавно приобретенным сознанием своей солидарности и ответственности за целое, находящееся в состоянии эволюции?

Действительно, сама логика нашего усилия координировать и организовать линии мира, устраняя индивидуалистическую и расистскую ересь, привела нашу мысль к перспективам, напоминающим основанные первоначально на интуиции взгляды первых филантропов. Для человека нет будущего, ожидаемого в результате Эволюции, вне его объединения с другими людьми. Вчерашние мечтатели это смутно предвидели. И в этом смысле мы видим то же самое, что и они. Но мы можем открыть, ибо “стоим на их плечах”, то, что они могли лишь предчувствовать, — космические корни, а также особый физический субстрат и, наконец, специфическую природу этого человечества: нам надо закрыть глаза, чтобы их не заметить.

*Космические корни.* Для первых гуманистов человек, объединяясь с себе подобными, подчинялся естественному завету, анализированием истоков которого, а следовательно, и измерением важности они были мало озабочены. Не рассматривали ли в те времена

природу еще как персонаж или как поэтическую метафору? То, что требовала природа от нас в тот или иной момент, рассматривалось как случайность — возможно, она это решила вчера или не захочет этого завтра. Для нас, лучше знающих размеры и строение мира, силы, идущие извне или возникающие изнутри, все больше сближающие нас друг с другом, теряют всякую видимость произвольности и опасность непостоянства.

Считавшееся хрупким, если не фиктивным, сооружением до тех пор, пока оно рассматривалось в рамках ограниченного, множественного и разбеденного космоса, человечество приобретает устойчивость и одновременно становится возможным (только будучи поставлено в биологическое пространство — время) и выступает среди других столь же обширных реальностей как представитель линии самого универсума.

*Физическая основа.* Для многих наших современников человечество еще продолжает оставаться нереальной вещью или даже материализованным абсурдом. Согласно одним, оно — лишь абстрактная сущность или условное наименование. Для других оно — сугубо органическая группировка, где социальное буквально выражается в терминах физиологии и анатомии. Общая идея, юридическая сущность, с одной стороны, или же гигантское животное — с другой... И у тех и у других одна и та же неспособность — правильно судить о целом вследствие недостатка или избытка. Не будет ли единственным средством выхода из этого тупика решительно ввести в наши интеллектуальные схемы и применить к сверхиндивидуальному еще одну категорию? В конце концов, почему нет? Геометрия, построенная сначала на рациональных числах, не смогла бы развиваться, если бы в конечном счете не восприняла как столь же совершенные и понятные, что и целое число,  $e$ ,  $\pi$  или всякое другое иррациональное число. Высшая математика никогда бы не решила проблем, поставленных современной физикой, если бы она не выдвигала постоянно концепции новых функций.

На тех же основаниях биология не смогла бы охватить всю жизнь, не вводя в употребление новых величин, которые до тех пор игнорировались обиходным опытом, а теперь нужны ей для обозначения некоторых ярусов бытия, а именно яруса *коллектива*. Да, отныне наряду с индивидуальными реальностями и кроме них имеются коллективные реальности, несводимые к индивиду и, однако, по-своему столь же реальные, как и он. Не потому ли, чтобы выразить в понятиях развитие жизни, мне было совершенно необходимо говорить о них?

Филы, покровы ответвления и т. д...

Для тех, кто освоился с перспективами эволюции, эти направленные группировки поневоле становятся столь же ясными, столь же физически реальными, как любая отдельная вещь. И среди этих специфических величин человечество, естественно, занимает свое место. Если мы хотим представить себе человечество путем воспроизведения или мысленного восстановления его, нам достаточно мыслить его таким, каково оно есть, не пытаясь свести к чему-либо более простому и уже известному нам...

Если послушать учеников Маркса, то человечеству достаточно накапливать последовательные достижения, которые оставляет каждый из нас после смерти: наши идеи, открытия, творения искусств и наш пример, чтобы возвыситься и оправдать накапливаемые на нас ограничения. Не является ли все это нетленное лучшей частью нашего существа? Но поразмыслим немного. И мы увидим, что для универсума, по гипотезе признанного “собирателем и хранителем сознания”, подобная операция, если бы она ограничилась собиранием этих посмертных останков, была бы страшным расточительством. То, что излучается каждым из нас и переходит в человеческую массу в виде открытий, воспитания и всякого рода изречений, — это я стремился в должной степени выявить, показывая его филетическое значение, чтобы меня не заподозрили в его недооценке. Но, полностью соглашаясь с этим хорошо обоснованным положением, я вынужден также признать, что таким вкладом в общность мы передаем далеко не самое ценное, в самых благоприятных случаях нам удается передать другим лишь тень самих

себя. Наши творения? Но какое из человеческих творений имеет самое большое значение для коренных интересов жизни вообще, если не создание каждым из нас в себе абсолютно оригинального центра, в котором универсум осознает себя уникальным, неподражаемым образом, а именно нашего “я”, нашей личности? Более глубокий, чем все его лучи, сам фокус нашего сознания — вот то существенное, что должен вернуть себе Омега, чтобы быть действительно Омегой. Но это существенное мы не можем отдать другим, как мы даем пальто или передаем факел, ибо мы — само пламя. Чтобы передать себя, мое “я” должно продолжать существовать в том, что оно отдает, иначе дар исчезнет. Из этого следует неизбежный вывод, что сосредоточение сознательного универсума было бы невысказанным, если бы одновременно со всей *сознательностью* (Conscient), он не собрал в себе все отдельные сознания, при этом каждое сознание продолжает сознавать себя в конце операции, и даже — это требуется хорошо усвоить — каждое из них становится там больше собой и, значит, тем больше отличается от других, чем больше оно приближается к ним в Омеге.

Не только сохранение, но и возвеличивание элементов посредством конвергенции.

Поистине — что проще и что более согласно с тем, что нам известно?

В любой области — идет ли речь о клетках тела или о членах общества или об элементах духовного синтеза — осуществляется *дифференцированное единство*. Части усовершенствуются и завершают себя во всяком организованном целом. Пренебрегая этим универсальным правилом, пантеизм столько раз вводил нас в заблуждение культом великого целого, в котором индивиды терялись, как капли воды, растворялись, как крупинки соли в море. Примененный к случаю суммирования сознаний закон единения освобождает нас от этой опасной и постоянно возрождающейся иллюзии.

Нет, сливаясь по линии своих центров, крупинки сознания не стремятся потерять своей индивидуальности и смешаться. Напротив, они подчеркивают глубину и непередаваемость своего Его. Чем больше все вместе они становятся другим, тем больше они становятся “самими собой”. Может ли произойти иное, если они погружаются в Омегу? Может ли центр растворить? А вернее, не состоит ли как раз его способ растворения в сверхсосредоточении?

Таким образом, под комбинированным влиянием двух факторов — существенной способности сознаний к смешиванию (immiscibilit $\square$ ) и естественного механизма всякого объединения — единственный облик, в котором можно правильно выразить конечное состояние мира, находящегося в процессе психического сосредоточения, — это система, единство которой совпадает с высшей ступенью гармонизированной сложности. Поэтому не следует представлять себе Омегу как просто центр, возникающий из слияний элементов, которые он собирает или аннулирует в себе. По структуре Омега, если его рассматривать в своем конечном принципе, может быть лишь *отчетливым центром, сияющим в центре системы центров*. Группировка, в которой персонализация всецелого и персонализация элементов достигают своего максимума, без смешивания и одновременно под влиянием верховного автономного очага единения<sup>5</sup>, — таков единственный образ, который вырисовывается, если мы попытаемся логически до конца применить к совокупности крупинки мысли понятие общности,

И здесь выступают мотивы одновременно рвения и бессилия, сопровождающих всякое эгоистическое решение жизни. Эгоизм, индивидуальный или расовый, прав, когда вдохновляется образом индивида, который поднимается вверх в соответствии с принципами жизни, развивая до предела собственное, уникальное и непередаваемое содержание. Значит, он чувствует верно. Единственная ошибка, которая с самого начала уводит его с правильного пути, состоит в *смешивании индивидуальности и личности*. Стремясь как можно больше отделиться от других элементов, он индивидуализируется, но, индивидуализируясь, он падает опять и стремится увлечь мир назад, к множеству, к

---

<sup>5</sup> Этот центральный очаг, необходимо автономный, в последующем мы будем именовать “точкой омега”.

материи. В действительности он уменьшается и теряется. Чтобы быть полностью самими собой, нам надо идти в обратном направлении — в направлении конвергенции со всем остальным, к другому. Вершина нас самих, венец нашей оригинальности — не наша индивидуальность, а наша личность, а эту последнюю мы можем найти в соответствии с эволюционной структурой мира, лишь объединяясь между собой. Нет духа без синтеза. Все тот же самый закон, сверху донизу. Настоящее Его возрастает обратно пропорционально “эготизму”. По образу Омеги, который его привлекает, элемент обретает личность, лишь универсализируясь...

Однако это верно лишь при одном очевидном и существенном условии. Из предшествующего анализа вытекает, что для действительной персонализации человеческих частиц под творческим влиянием единения, они не должны соединяться любым способом. В самом деле, поскольку речь идет о синтезе центров, то во взаимный контакт эти частицы должны вступать центрами и *не иначе*. Значит, из различных форм психической взаимодействия, одушевляющей ноосферу, нам необходимо выявить, уловить и развить прежде всего “межцентровые” по своей природе силы, если мы хотим эффективно содействовать происходящему в нас прогрессу эволюции...

*Тейяр де Шарден /7. Феномен человека. М., 1987. С. 191—203*

**ФРОММ Эрих Зелигманн (1900 – 1980) - немецкий социолог, философ, социальный психолог, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неопрейдизма и фрейдомарксизма**

Прежде чем перейти к основной нашей теме — к вопросу о том, что означает свобода для современного человека, почему и как он стремится избавиться от нее, — мы должны обсудить концепцию, которая может показаться несколько отвлеченной. Однако ее понимание очень важно для анализа свободы в современном обществе. Я имею в виду утверждение, что свобода определяет человеческое существование как таковое, а кроме того, что понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного существа.

Социальная история человека началась с того, что он вырос из состояния единства с природой, осознав себя как существо, отдельное от окружающего мира и от других людей. В течение долгого времени это сознание было весьма смутным. Индивид оставался тесно связанным с природным и социальным миром; уже сознавая себя как отдельное существо, он в то же время чувствовал себя частью окружающего мира. Процесс растущего обособления индивида от первоначальных связей — мы можем назвать этот процесс “индивидуализацией”, — по-видимому, достигает наивысшей стадии в Новое время, то есть от эпохи Возрождения до наших дней.

В истории жизни каждого индивида мы видим тот же процесс. Родившись, ребенок уже не составляет единство целого с матерью и становится биологическим существом, отдельным от нее. Однако, хотя такое биологическое разделение является началом индивидуального существования человека, ребенок в течение долгого времени сохраняет функциональное единство с матерью.

Пока и поскольку индивид, фигурально выражаясь, не порвал пуповину, связывающую его с внешним миром, он не свободен; но эти узы дают ему ощущение принадлежности к чему-то, как бы гарантируют ему безопасность существования за счет корней в какой-то почве. Я предлагаю назвать эти узы, существующие до того, как процесс индивидуализации приводит к полному обособлению индивида, “первичными узлами”. <...>

По мере роста ребенка — по мере того, как рвутся первичные связи, — у него развивается стремление к свободе и независимости. Но что происходит с этим

стремлением, это мы можем понять лишь в том случае, если примем во внимание диалектический характер процесса растущей индивидуализации. Этот процесс имеет два аспекта.

Прежде всего, ребенок становится сильнее и физически, и эмоционально, и интеллектуально; активность и энергия развиваются в каждой из этих сфер. В то же время эти сферы больше интегрируются; развивается определенная структура, руководимая волей и разумом индивида. Если мы назовем эту структуру — совокупность черт характера, стремлений, разума и воли индивида — личностью, то можно сказать, что *первым аспектом растущей индивидуальности* является развитие личности. Границы роста индивидуализации и развитие личности в какой-то мере определяются и индивидуальными условиями, но в основном — социальными. Различия между индивидами в каждом обществе кажутся значительными, но в любом обществе существует определенный предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может.

Другой аспект индивидуализации — *растущее одиночество*. Первичные узы обеспечивают фундаментальное единство с окружающим миром и ощущение безопасности. По мере того как ребенок обособляется от этого мира, он начинает осознавать свое одиночество, свою отдельность от других. Эта отдельность от мира, который в сравнении с индивидуальным существом представляется ошеломляюще громадным, мощным — а иногда и опасным, угрожающим, — порождает чувство незащитности и тревоги. Пока человек был неотделимой частью мира, пока не осознавал ни возможностей, ни последствий индивидуальных действий, ему не приходилось и бояться его. Но, превратившись в индивида, он остается один на один с этим миром, ошеломляющим и громадным.

Возникает стремление отказаться от своей индивидуальности, побороть чувство одиночества и беспомощности, а для этого — слиться с окружающим миром, раствориться в нем. Однако новые узы, возникающие из этого стремления, не идентичны первичным связям, которые были оборваны в процессе роста. Ребенок не может физически вернуться вспять в психический процесс индивидуализации. Попытки такого возврата неминуемо принимают характер подчинения, при котором, однако, никогда не исчезают противоречия между властью и ребенком, подчиняющимся этой власти. Сознательно ребенок может считать себя удовлетворенным, но подсознательно он чувствует, что платит за ощущение безопасности полноценностью и силой своей личности. В конечном итоге подчинение приводит к обратному результату: неуверенность ребенка возрастает, и в то же время в нем развивается враждебность и мя-тежность, которые тем более опасны, что направлены против людей, от которых он продолжает зависеть (или стал зависим).

Однако подчинение — это не единственный способ избавиться от одиночества и тревоги. Другой путь — единственно продуктивный, не приводящий к неразрешимым конфликтам, — это *путь спонтанных связей с людьми и природой*, т.е. таких связей, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности. Такие связи, наивысшими проявлениями которых являются любовь и творческий труд, коренятся в полноте и силе целостной личности и поэтому не ограничивают развитие личности, а способствуют этому развитию до максимально возможных пределов.

Итак, растущая индивидуализация приводит либо к подчинению, либо к спонтанной активности <...>

Если бы каждый шаг в направлении отделения и индивидуализации сопровождался соответствующим ростом личности, развитие ребенка было бы гармонично. Этого, однако, не происходит. В то время как процесс индивидуализации происходит автоматически, развитие личности сдерживается целым рядом психологических и социальных причин. Разрыв между этими тенденциями приводит к невыносимому



чувству изоляции и бессилия, а это в свою очередь приводит в действие психические механизмы, которые будут описаны ниже как *механизмы избавления, бегства*. <...>

Процесс развития человеческой свободы имеет тот же диалектический характер, который мы обнаружили в процессе индивидуального роста. С одной стороны, это процесс развития человека, овладения природой, возрастания роли разума, укрепления человеческой солидарности. Но с другой — усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенность, а следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни. Вместе с этим растет и чувство бессилия и ничтожности отдельного человека.

Если бы процесс развития человечества был гармоничным, если бы он следовал определенному плану, то обе стороны этого развития — растущее могущество и растущая индивидуализация — могли бы уравновеситься. На самом же деле история человечества — это история конфликта и разлада.

Каждый шаг на пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невосстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узлами, а как свободного и независимого индивида.

Однако если экономические, социальные и политические условия, от которых зависит весь процесс индивидуализации человека, не могут стать основой для такой позитивной реализации личности, но в то же время люди утрачивают первичные связи, дававшие им ощущение уверенности, то такой разрыв превращает свободу в невыносимое бремя: она становится источником сомнений, влечет за собой жизнь, лишённую цели и смысла. И тогда возникает сильная тенденция избавиться от такой свободы: уйти в подчинение или найти какой-то другой способ связываться с людьми и миром, чтобы спастись от неуверенности даже ценой свободы.

*Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 30-31,33-36,39-40.*

## **ПЕЧЧЕИ Аурелио (1908 – 1984) — итальянский учёный, менеджер и общественный деятель, основатель и первый президент Римского клуба, исследовавшего глобальные модели развития человечества**

На протяжении моей жизни ход человеческой истории решительно и внезапно переменялся. Суть этих изменений в том, что за какие-нибудь несколько десятилетий завершился продолжавшийся много тысяч лет период медленного развития человечества, и наступила новая динамичная эра. Буквально ошеломленные событиями, которые свидетельствуют об этих переменах, мы все время задаем себе вопрос, что же несет нам новый век, станет ли он звездным часом человечества или ввергнет нас в пучину ужасов и зла. И как мне кажется, все перемены, в сущности, касаются именно *изменившегося положения самого человека на Земле*. Если раньше он был не более чем одним из многих живых существ, живущих на планете, то теперь человек превратил ее в свою безраздельную империю. С тех пор как существует человечество, люди всегда бились над вопросом, что значит быть человеком и в чем состоит его земное предназначение. Поиски ответов на этот вопрос служили вечной темой философских и религиозных размышлений. Теперь, впервые в истории, появился новый мощный фактор, который необходимо принимать во внимание, размышляя о судьбах человечества. Этот фактор — *огромное и всевозрастающее материальное могущество самого человека*. Это могущество возрастает по экспоненте, год за годом аккумулируя силы для дальнейшего роста. Однако развитие

это в высшей степени сомнительно и неоднозначно, ибо оно может послужить на благо человеку только при разумном и сдержанном к нему отношении, при безрассудном же его использовании человеку грозит непоправимая катастрофа.

В сущности, с тех самых пор, как появился венец творения — Человек, жизнь на планете постоянно и непрерывно изменялась, и его влияние стабильно росло на протяжении тысяч поколений. Теперь, однако, когда оно стало возрастать с поистине космической скоростью, судьба всех имеющихся форм жизни на Земле — в значительно большей степени, чем в прошлом, — зависит от того, что делает или чего не делает человек. Основной вопрос сегодня сводится к тому, как умудрится он разместить на Земле дополнительные миллиарды себе подобных и обеспечить все их многочисленные потребности и желания. Какие еще живые существа окажутся новыми жертвами его триумфального исторического восхождения и расширения, за которые-ответственным будет только он один?

Под угрозой сейчас находится большинство оставшихся высших видов растений и животных. Те из них, которые человек избрал для удовлетворения своих потребностей, давно уже гибридизированы, приспособлены к его требованиям и выхолены с единственной целью — производить для него как можно больше пищи и сырья. На них уже более не распространяется дарвиновский закон естественного отбора, который обеспечивает генетическую эволюцию и приспособляемость диких видов. (А ведь до сих пор так и неизвестно, в какой мере одомашнивание снижает со временем сопротивляемость к болезням и паразитам.) Впрочем, и те виды, которым человек не смог найти непосредственного применения, тоже обречены. Их естественная обитель и их ресурсы были отняты и безжалостно разрушены в целеустремленном продвижении человечества вперед. Не менее печальная участь ждет и нетронутую дикую природу, которая все еще нужна как естественная среда обитания самого человека, для его физической и духовной жизни.

Однако поднятая человеком грозная волна, если ее не приостановить, неминуемо настигнет и его самого. Ведь человек является результатом длительной естественной эволюции — процесса, в котором, как в сложнейшей ткани, тесно и прихотливо переплелись жизни тысяч и тысяч организмов. Сможет ли он сам выжить в роскошном замке, куда добровольно заточил себя, отгородившись от всего живого мира, взяв с собой лишь нескольких приближенных? Никогда еще судьба человека не зависела в такой степени от его отношения ко всему живому на Земле. Ведь, нарушая экологическое равновесие и непоправимо сокращая жизнеобеспечивающую емкость планеты, человек таким путем может в конце концов сам расправиться со своим собственным видом не хуже атомной бомбы.

И это не единственное, в чем новая благоприобретенная мощь человека отразилась на его собственном положении. Современный человек стал дольше жить, что привело к демографическому взрыву. Он научился производить больше, чем когда бы то ни было, всевозможных вещей, и к тому же в значительно более короткие сроки. Уподобившись Гаргантюа, он развил в себе ненасытный аппетит к потреблению и обладанию, производя все больше и больше, вовлекая себя в порочный круг роста, которому не видно конца.

Родилось явление, которое стали называть промышленной, научной, а чаще научно-технической революцией. Последняя началась тогда, когда человек понял, что может эффективно и в промышленных масштабах применять на практике свои научные знания об окружающем мире. Этот процесс идет сейчас полным ходом и все набирает и набирает скорость. Ведь непрерывный поток новых технологических процессов, различных приспособлений, готовых товаров, машин и оружия, который с поистине захватывающей дух скоростью выливается из технического рога изобилия, поглощает лишь часть непрерывно возрастающего объема научных знаний человека. Можно с уверенностью утверждать, что поток этот и дальше будет расти.

Истоки этой почти зловещей благоприобретенной мощи человека лежат в комплексном воздействии всех названных выше изменений, а их своеобразным символом стала современная техника. Еще несколько десятилетий назад мир человека можно было — в весьма упрощенном виде, разумеется, — представить тремя взаимосвязанными, но достаточно устойчивыми элементами. Этими элементами были Природа, сам Человек и Общество. Теперь в человеческую систему властно вошел четвертый и потенциально неуправляемый элемент — основанная на науке Техника.

...Человеческая *Техника* почти так же стара, как и сам человек, и была она вначале скорее средством, чем самоцелью. Вплоть до недавнего времени человеку удавалось поддерживать разумное равновесие между тем материальным прогрессом, который она обеспечивала, и той социокультурной жизнью, которой она должна была служить. Теперь, когда техника в своей новой версии зиждется исключительно на науке и ее достижениях, она приобрела статус доминирующего и практически независимого элемента. Прежнее равновесие оказалось безвозвратно нарушенным. За последние годы результаты технического развития и их воздействие на нашу жизнь стали расширяться и расти с такой прямо-таки астрономической скоростью, что оставили далеко позади себя любые другие формы и виды культурного развития. Так что человек уже не в состоянии не только контролировать эти процессы, но даже просто осознавать и оценивать последствия всего происходящего. Техника, следовательно, превратилась в абсолютно неуправляемый, анархический фактор. Однако даже в том случае, если нам удастся поставить ее под надежный контроль, все равно она уже принесла в наш мир и будет продолжать вызывать в нем поистине эпохальные изменения. И новый факт здесь состоит в том, что — *на радость нам или на горе — техника, созданная человеком, стала главным фактором изменений на Земле.*

Итак, человеческое развитие вступило в новую эру. С незапамятных времен человек, изобретая остроумные, но относительно бесхитростные приспособления, облегчающие ему жизнь, медленно, со скоростью черепахи, полз по пути прогресса. В начале текущего столетия темпы развития стали резко возрастать, машины стали больше и сложнее, но масштабы их все еще оставались “соизмеримыми” с самим человеком. Водораздел между двумя эпохами связан с появлением высокоразвитой техники и сложных искусственных систем в авиации и космонавтике, вооружении, транспорте, коммуникациях, информации, с использованием этих систем при сборе и обработке данных и т. д. Все эти технические новшества радикально изменили нашу повседневную жизнь. Гигантский мир, созданный человеком, не только ошеломлял нас, но порою производил пугающее впечатление. Гроздя сцепленных друг с другом человеческих и природных систем и подсистем — при всем том разнообразии, которое они приобретали в различных районах, — оказались прямо или косвенно связаны между собой. И сеть их опутала всю планету. Любое повреждение или нарушение в одной из этих систем может легко перекинуться на другие, приобретая порой характер эпидемий.

Так пришел конец той культуре и образу жизни, которые вели свое начало от далекой эпохи неолита. Мое поколение еще успело насладиться передними плодами этой безвозвратно ушедшей поры, ее утонченностью, изысканностью и элегантностью. Сейчас все это стремительно исчезает из нашей жизни. И мы приходим в замешательство, размышляя о той непомерной власти, которая заставила всю планету сдаться на милость человека. Перед нами, как неясный еще мираж, манящий и соблазнительный, и в то же время полный угроз и неизвестности, *маячит век безраздельной империи человека.*

Эта глобальная человеческая империя располагает, в сущности, всем необходимым для того, чтобы затмить все предыдущие цивилизации. И в то же время вполне возможно, что ее ждет трагический конец грандиозной вагнеровской Валгаллы. По-видимому, мы сейчас слишком близки к поворотному пункту истории, чтобы рассмотреть в истинном, неискаженном виде возможные варианты будущего, к которому мы идем.

*Печчеи А. Человеческие качества. М. 1985. Стр 63-68.*

Триумфальное развитие западной цивилизации неуклонно приближается к критическому рубежу. Уже занесены в золотую книгу наиболее значительные успехи ее предшествующего развития. И пожалуй, самым важным из них, определившим все остальные достижения цивилизации, явилось то, что она дала мощный импульс к развертыванию промышленной, научной и технической революций. Достигнув сейчас угрожающих размеров, они уподобились гигантским тиграм, которых не так-то просто обуздать. И тем не менее вплоть до недавнего времени общество умудрялось приручать их и, успешно подчиняя своей воле, понукало мчаться вперед и вперед. Время от времени на пути этой бешеной гонки вырастали трудности и преграды. Но они либо с поразительной легкостью преодолевались, либо оказывались стимулами для новых мощных скачков вперед, побуждали к развитию более совершенных движущих сил, новых средств роста. У современной цивилизации нашлись возможности для решения многих, казалось бы, неразрешимых социально-политических проблем. Так появилась новая общественная формация — социализм, — широко использующая достижения научно-технического прогресса.

Набирая все новые и новые силы, цивилизация нередко обнаруживала явную склонность навязывать свои идеи с помощью миссионерской деятельности или прямого насилия, идущих от религиозных, в частности христианских, традиций. Трудовая этика и прагматический стиль мышления послужили источниками непреодолимого напора тех идей и средств, с помощью которых она навязывала свои привычки и взгляды другим культурам и традициям. Так цивилизация неуклонно распространялась по планете, используя для этого все возможные пути и средства — миграцию, колонизацию, завоевания, торговлю, промышленное развитие, финансовый контроль и культурное влияние. Мало-помалу все страны и народы стали жить по ее законам или создавали их по установленному ею образцу. Ее нравы стали предметом поклонения и образцом для подражания; и, даже если их отвергают, все равно именно от них отталкиваются в поисках иных решений и альтернатив.

Развитие цивилизации, однако, сопровождалось расцветом радужных надежд и иллюзий, которые не могли осуществиться хотя бы по причинам психологического и социального характера. В основе ее философии и ее действий всегда лежал элитаризм. А Земля — как бы ни была она щедра — все же не в состоянии разместить непрерывно растущее население и удовлетворить все новые и новые его потребности, желания и прихоти. Вот почему сейчас в мире наметился новый, более глубокий раскол — между сверхразвитыми и слаборазвитыми странами. Но даже и этот бунт мирового пролетариата, который стремится приобщиться к богатствам своих более благополучных собратьев, протекает в рамках все той же господствующей цивилизации и в соответствии с установленными ею принципами.

Маловероятно, чтобы она оказалась способной выдержать и это новое испытание, особенно сейчас, когда ее собственный общественный организм раздирают многочисленные недуги. НТР же становится все строптивее, и усмирять ее все труднее и труднее. Наделив нас невиданной доселе силой и привив вкус к такому уровню жизни, о котором мы раньше и не помышляли, НТР не дает нам порой мудрости, чтобы держать под контролем наши возможности и запросы. И нашему поколению пора наконец понять, что только от нас зависит теперь, сможем ли мы преодолеть это критическое несоответствие, так как впервые в истории от этого зависит судьба не отдельных стран и регионов, а всего человечества в целом. Именно наш выбор предопределит, по какому пути пойдет дальнейшее развитие человечества, сможет ли оно избежать самоуничтожения и создать условия для удовлетворения своих потребностей и желаний.

Далек ли от нас критический порог? Думаю, что он уже совсем близок, и мы стремительно мчимся прямо к нему. Уже к 1984 году население планеты достигнет почти 5 миллиардов. Это неизбежно приведет к увеличению масштабов и сложности всех земных проблем. Число безработных может достигнуть к этому моменту 500 миллионов человек. Европейское экономическое сообщество будет, видимо, по-прежнему биться над тем, как реформировать многоликую денежную систему и координировать развитие входящих в него стран и их внешнюю политику. И хотя важность роли Сообщества в мире отнюдь не определяется размерами входящих в него стран, численность населения которых составляет всего лишь 5—6% от мирового населения, вряд ли можно всерьез рассчитывать на его ощутимую помощь остальному миру. Маловероятно, чтобы страны Сообщества смогли к этому времени выбраться из трясины собственных проблем. Тем временем занятая “оборонными” программами изобретательная и могущественная половина мирового ученого сообщества даст новый толчок гонке вооружений, снабдив ее средствами выхода в безграничное космическое пространство. И все большие и большие ломти мирового продукта будут поглощаться в самоубийственных целях. Десятки миллионов лет влажные тропические леса пребывали в состоянии устойчивого равновесия. Сейчас их уничтожают со скоростью 20 гектаров в минуту. Если так пойдет и дальше, то уже через три-четыре десятилетия они окончательно исчезнут с лица земли — раньше, чем иссякнет нефть в последних скважинах, но с куда более опасными для человека последствиями.

Можно до бесконечности продолжать этот печальный список. И что самое страшное, никто, в сущности, не знает, какая именно из этого множества опасностей и проблем — далеко не все из которых мы уже успели прочувствовать и осознать — развяжет ту цепную реакцию, которая поставит человечество на колени. Никто не может сейчас предсказать, когда это произойдет, и вполне возможно, что ближайшие годы и есть последняя отсрочка, дарованная человечеству, чтобы оно наконец образумилось и, пока не поздно, изменило курс.

Что же мы можем предпринять в этот последний час? Прежде всего пора наконец понять всем — как тем, кто принимает ответственные решения, так и рядовым людям, — что нельзя без конца уповать на всякого рода общественные механизмы, на обновление и усовершенствование социальной организация общества, когда на карту поставлена судьба человека как вида. При всей той важной роли, какую играют в жизни современного общества вопросы его социальной организации, его институты, законодательства и договоры, при всей мощи созданной человеком техники, не они в конечном счете определяют судьбу человечества. И нет и не будет ему спасения, пока оно само не изменит своих привычек, нравов и поведения. Истинная проблема человеческого вида на данной стадии его эволюции состоит в том, что он оказался неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые он сам внес в этот мир. Поскольку проблема, возникшая на этой критической стадии его развития, находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то и ее решение должно исходить прежде всего и главным образом изнутри его самого.

Проблема в итоге сводится к *человеческим качествам* и путям их усовершенствования. Ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать ее огромный потенциал для благих целей. И если мы хотим сейчас обуздать техническую революцию и направить человечество к достойному его будущему, то нам необходимо прежде всего подумать об изменении самого человека, о революции в самом человеке. Задачи эти при всей своей кажущейся на первый взгляд несовместимости вполне реальны и разрешимы сегодня при условии, что мы наконец осознаем, что именно поставлено на карту...

Много лет я размышлял над тем, какие же шаги должен предпринять человек, чтобы свернуть с гибельного пути. Исследуя сложность беспредельно большого и проникая в тайны бесконечно малого, он постиг единство Вселенной и открыл отдельные элементы того природного порядка, который объединяет все сущее на свете. Однако в этом процессе познания он не уделил достаточного внимания тому, что находится между двумя крайностями и что на самом деле важнее всего для него самого, — его собственному миру и своему месту в нем. Это и стало ахиллесовой пятой современного человека.

Здесь можно выделить два аспекта. Один из них касается самого человека и его поведения, которое мы должны лучше понять. Исследования и размышления на эту в высшей степени волнующую тему начались еще на заре развития философии и медицины; проблемы эти неисчерпаемы, а процесс их познания бесконечен. Но не этот аспект я имею в виду прежде всего. Второй из них, имеющий более непосредственное и важное в свете сегодняшних проблем значение, касается взаимосвязей человека и окружающей его среды, на которую все более активно влияют результаты человеческой деятельности. Именно здесь существуют в высшей степени опасные пробелы, связанные с недостаточным осознанием пределов и последствий деятельности человека в мире: эти пробелы необходимо немедленно восполнить—но как?

Если бы для решения этой задачи было необходимо немедленно менять человеческую натуру, положение было бы просто безнадежным. Нет, начинать надо с того, что поможет привести в соответствие человеческое восприятие и, следовательно, способ существования и образ жизни человека с реальным сегодняшним миром и способностью человека изменять мир, которую он недавно приобрел. Нужна не биологическая, а культурная эволюция, и, хотя процесс этот может оказаться длительным и сложным, осуществление его вполне в пределах наших возможностей.

Нам удалось усовершенствовать отдельные качества атлетов, космонавтов и астронавтов, улучшить машины, приборы, материалы, породы кур, свиней и сорта кукурузы, преуспели мы в повышении производительности труда, увеличили возможность человека быстро читать, научились разговаривать с компьютерами. Но мы никогда даже не пытались сделать более острым восприятие своего нового положения в мире, повысить осознание той силы, которой мы теперь располагаем, развить чувство глобальной ответственности и способность оценивать результаты своих действий. Я не сомневаюсь, стоит нам только попробовать, мы преуспеем и на этом пути, так как каждый новый шаг будет со всей очевидностью доказывать, что дальнейшее движение в этом направлении соответствует нашим коренным интересам. Перед нами непочатый край возможностей улучшения человеческих качеств.

В этом — основа моего оптимизма, моей веры в то, что положение еще можно исправить. В то же время, хотя улучшение человеческих качеств так необходимо теперь, оно так сложно, что для достижения этой цели потребуются мобилизовывать волю, способности и возможности жителей всей Земли многие десятилетия. Тем временем, однако, человечество будет продолжать размножаться. Не удастся также остановить и огромную, созданную человеком неуправляемую техническую машину, которая работает сегодня на полную мощность. Все это означает, что грядущие *изменения в человеческой системе, скорее всего, окажутся гораздо значительнее тех, которые происходили ранее.* И поскольку пока неизвестно, сможет ли человечество поставить под контроль свою численность и жестокую силу своей технической машины и когда все это произойдет, сегодня можно встретиться с самыми крайними, порой исключаящими друг друга альтернативами будущего.

Сможет ли человечество в один прекрасный день рассеять все нависшие над ним угрозы и беды и создать зрелое общество, которое мудро управляло бы и разумно распоряжалось своей земной средой? Сможет ли это новое общество покончить с нынешним расколом и создать действительно глобальную, стабильную цивилизацию? Или, чтобы избежать более тяжелых кризисов, человечество предпочтет еще в большей

степени доверить свою судьбу технике, развивая, как то с надеждой предсказывают абсолютизирующие роль науки футурологи, “постиндустриальные” или “информационные” модели общества? Окажется ли этот путь чудотворным выходом из нынешнего тупика и не погибнет ли окончательно человек со всеми своими ограниченными возможностями, слабостями, стремлениями и духовностью в системе, которая будет далека и чужда его природе? Не приведет ли в конечном счете этот выбор к созданию чисто технократического, авторитарного режима, где работа, закон, организация общества и даже информация, мнения, мысли и досуг будут жестко регламентироваться центральной властью? Сможет ли в этих условиях функционировать плюралистическое общество как единое целое?

Или человечество окажется настолько подавленным собственной сложностью и неуправляемостью, что для него станет реальной перспектива окончательного распада и гибели? Не захотят ли более богатые в тщетной попытке отмежеваться от общей судьбы окопаться в оазисах относительной безопасности и благополучия? Не приведет ли это к новому, более глубокому расколу общества на кланы? Какие еще последствия, рациональные или иррациональные, могут вытекать из нашего нестабильного настоящего? И можно ли считать абсолютно исключенной и неправдоподобной возможность самой страшной апокалипсической катастрофы, которая заклемит человеческую судьбу на многие века, а возможно, и навсегда? Когда и в какой форме нам может особенно угрожать эта опасность?

Можно нарисовать бесконечное множество различных сценариев будущего, более или менее правдоподобных, но, разумеется, ни один из них не сможет претендовать на абсолютный. Напряженная ситуация, в которой оказались живущие ныне на Земле, является прямым следствием того, что делали и чего не делали в предшествующие годы наши предки и даже мы сами. В исторической перспективе не так уж важно, как распространены среди людей те или иные достоинства и недостатки. И даже если кто-то когда-то в будущем понесет ответственность за что-то, сделанное или не сделанное в прошлом, от этого будет немного пользы. Важнее всего глубоко задуматься сегодня, что будет с миллиардным населением планеты завтра — а это почти исключительно зависит от того, что мы все вместе отныне будем или не будем делать.

Из всех этих рассуждений следует, на мой взгляд, вывод, что положение сейчас чрезвычайно серьезное и время работает не на нас, но у нас еще есть хорошие шансы взять судьбу в свои руки — при условии, что мы сконцентрируем всю свою энергию, все лучшее, что есть в нас, на решении этой в высшей степени важной и неотложной задачи. Если мы сможем сделать это поистине критическое усилие, то я уверен, что, *с известными ограничениями, будущее человечества может стать таким, каким мы все, коллективно, хотим его видеть.* И вопрос лишь в том, с чего начать.

Девятнадцать столетий назад римский писатель Колумелла, изучая самую важную тогда сферу деятельности — сельское хозяйство, справедливо заметил, что оно нуждается в человеке, который знает, который хочет и который может. Современный человек, решившийся в наши дни взяться за беспрецедентное мероприятие — создание глобальной империи, опрометчиво опрокинул эту логическую последовательность, ибо он может, но пока что не хочет, потому что не знает. Мы должны исправить такое положение вещей, и первым из множества предстоящих дел должно стать понимание реального мира и нашего положения в нем...

Я считаю, что создание Римского клуба, основной целью которого стало изучение и выявление нового положения, в котором оказался человек в век своей глобальной империи, явилось волнующим событием в духовной жизни человечества. Буквально с каждым часом растут наши знания о самых разных вещах; вместе с тем мы остаемся почти невежественными в том, что касается изменений в нас самих. И если что-то и можно поставить в заслугу Римскому клубу, то именно то, что он первым восстал против этого опасного, почти равносильного самоубийству неведения.

Мы знаем, что наше путешествие в качестве *homo sapiens* началось приблизительно сто тысячелетий назад, и вот уже сто веков, как ведется историческая летопись человечества. Однако в последние десятилетия все чаще рождается мысль, что человечество достигло какого-то важного рубежа и оказалось на перепутье. Впервые с тех пор, как христианский мир шагнул в свое второе тысячелетие, над миром, по-видимому, действительно нависла реальная угроза неминуемого пришествия чего-то неотвратимого, неизвестного и способного полностью изменить общую судьбу огромных масс людей. Люди чувствуют, что наступает конец какой-то эпохи в их истории. Но никто, кажется, сегодня еще не задумывается над необходимостью радикально изменить не только свой собственный образ жизни, но жизнь своей семьи, своего народа. И именно в том-то, в сущности, и кроется причина многих наших бед, что мы еще не смогли приспособить к этой насущной необходимости свое мышление, мироощущение и свое поведение.

Человек не знает, как вести себя, чтобы быть по-настоящему современным человеком. И эта особенность присуща лишь ему — другие виды не знают этой слабости. Тигр прекрасно знает, как быть тигром. Паук живет так, как живут пауки. Ласточка постигла те повадки, которые полагаются ласточке. Природная мудрость помогает всем этим видам постоянно регулировать и совершенствовать качества, которые обеспечивают выживание, приспособляемость к изменяющимся внешним условиям. И свидетельство успешности этих усилий — сам факт их нынешнего существования. Но неожиданно человек в век НТР оказывается их смертельным врагом, врагом или тираном почти всех форм жизни на планете. Человек, придумав сказку о злом драконе, сам оказывается этим драконом.

А человеку, имеющему много общего со всеми другими живыми существами, не хватает лишь мудрости выжить. Постепенно утрачивая свои природные способности к приспособлению и выживанию, сочтя за благо все больше и больше доверять свою участь разуму, то есть своим техническим возможностям, человек, вместо того, чтобы меняться самому, принялся изменять окружающий мир, став в нем звездой первой величины. Ему бы никогда не одержать победы в прямой схватке с другими видами, но он предложил им бой на свой лад и стал неуязвим. Однако мир не мог беспредельно изменяться, угождая его желаниям, и на каждой новой ступеньке восхождения человеку приходилось вновь осознавать свою возросшую силу и учиться жить с ней. В результате — вот он, человеческий парадокс: как в зыбучих песках, увязает человек в своих невиданных возможностях и достижениях — чем больше силы он применяет, тем больше в ней нуждается, и если вовремя не научится ею пользоваться, то обречен стать вечным пленником этих зыбучих песков.

За последние десятилетия в новом порыве вдохновения человек одержал еще несколько головокружительных технических побед, однако не нашел еще времени ни научиться пользоваться их плодами, ни свыкнуться с новыми возможностями, которые они ему дали. Так он начал утрачивать чувство реальности и способность оценивать свою роль и место в мире, а вместе с тем и те фундаментальные устои, которые на протяжении всех предшествующих веков с таким усердием воздвигали его предки, стремясь сохранить человеческую систему и наладить взаимосвязь с экосистемой. Теперь человек оказался перед необходимостью кардинально пересмотреть традиционные взгляды на самого себя, на своих собратьев, на семью, общество и жизнь в целом и пересмотреть в масштабах всей планеты, но он пока еще не знает, как это сделать.

Необходимо совершенно ясно отдавать себе отчет в нелепости утверждений, что нынешнее глубоко ненормальное и неблагоприятное состояние человеческой системы можно хоть как-то приравнять к каким бы то ни было циклическим кризисам. или связывать с какими-то преходящими обстоятельствами. И уж если — за неимением другого подходящего слова — мы все же вынуждены называть это кризисом, то должны сознавать, что это особый, всеобъемлющий, эпохальный кризис, пронизывающий



буквально все стороны жизни человечества. Римский клуб назвал его *затруднениями человечества*.

Диагноз этих затруднений пока неизвестен, и против них нельзя прописать эффективных лекарств; притом они усугубляются еще тесной взаимозависимостью, которая связывает ныне все в человеческой системе. С тех самых пор, как человеком был открыт ящик, подобный ящику Пандоры, и неведомая доныне техника выскользнула из-под его контроля, все, что бы ни произошло где-то в мире, отдается звонким эхом почти повсюду. Нет больше экономических, технических или социальных проблем, существующих раздельно, независимо друг от друга, которые можно было бы обсуждать в пределах одной специальной терминологии и решать не спеша, по отдельности, одну за другой. В нашем искусственно созданном мире буквально все достигло небывалых размеров и масштабов: динамика, скорости, энергия, сложность — и наши проблемы тоже. Они теперь одновременно и психологические, и социальные, и экономические, и технические, и вдобавок еще и политические; более того, тесно переплетаясь и взаимодействуя, они пускают корни и дают ростки в смежных и отдаленных областях.

Даже при беглом взгляде на приведенный перечень проблем легко увидеть звенья, которые сцепляют их воедино; при более детальном рассмотрении эти связи прослеживаются еще нагляднее. Бесконтрольное расселение человека по планете; неравенство и неоднородность общества; социальная несправедливость, голод и недоедание; широкое распространение бедности; безработица; мания роста; инфляция; энергетический кризис; уже существующий или потенциальный недостаток природных ресурсов; распад международной торговой и финансовой системы; протекционизм; неграмотность и устаревшая система образования; бунты среди молодежи; отчуждение; упадок городов; преступность и наркомания; взрыв насилия и ужесточение полицейской власти; пытки и террор; пренебрежение законом и порядком; ядерное безумие; политическая коррупция; бюрократизм; деградация окружающей среды; упадок моральных ценностей; утрата веры; ощущение нестабильности и, наконец, неосознанность всех этих трудностей и их взаимосвязей — вот далеко не полный список или, вернее сказать, клубок тех сложных, запутанных проблем, который Римский клуб назвал *проблематикой*.

В пределах этой проблематики трудно выделить какие-то частные проблемы и предложить для них отдельные, независимые решения — каждая проблема соотносится со всеми остальными, и всякое очевидное на первый взгляд решение одной из них может усложнить или как-то воздействовать на решение других. И ни одна из этих проблем или их сочетаний не может быть решена за счет последовательного применения основанных на линейном подходе методов прошлого. Наконец, над всеми проблемами нависла еще одна трудность, недавно появившаяся и перекрывающая все остальные. Как показал опыт, на определенном уровне развития проблемы начинают пересекать границы и распространяться по всей планете, невзирая на конкретные социально-политические условия, существующие в различных странах,— они образуют *глобальную проблему*.

Такое международное распространение проблемных эпидемий вовсе не означает, что исчезнут или станут менее интенсивными проблемы регионального, национального или локального характера. Напротив, их становится все больше и больше, а справляться с ними все труднее и труднее. Но самое страшное, что мы продолжаем упорно фокусировать внимание именно на этих периферических или частичных проблемах, которые кажутся нам ближе и потому больше, и при этом не замечаем или попросту не желаем осознавать, что тем временем вокруг нас все плотнее сжимаются тиски гораздо более грозной, всемирной *глобальной проблемы*. Правительства же и нынешние международные организации оказываются абсолютно неспособными достаточно гибко реагировать на сложившееся положение. Сама их структура как будто специально создана таким образом, чтобы решать исключительно узкие, секторальные проблемы и оставаться совершенно нечувствительной к общим, глобальным. Они будто окружены

непроницаемой стеной, сквозь которую даже не доносятся отзвуки разыгрывающихся бурь; более того, их бюрократический аппарат оказывает упорное сопротивление любым попыткам отреагировать, он буквально парализован массой неотложных задач и при этом, конечно, не видит гораздо более страшных, но несколько отдаленных во времени бед...

В августе 1974 года меня посетил Эрвин Ласло — бывший концертирующий пианист, человек разносторонних интересов и многогранных талантов: философ, специалист в области кибернетики, эссеист. Он поделился со мной одной идеей, которая оказалась очень созвучной моим собственным мыслям. Смысл ее сводился к следующему. Размышляя о будущем, люди, как правило, акцентируют внимание главным образом на отрицательных тенденциях нынешнего развития, на нерешенной проблематике, на тех изменениях, которые необходимы для выживания человеческого общества, оставляя в стороне и практически не принимая во внимание существующих в нем здоровых, положительных начал. А между тем, возможно, именно на них и нужно если не опираться, то, во всяком случае, рассчитывать, планируя те или иные изменения. “Фокусируя внимание на болезни, мы апеллируем в первую очередь к страху, а основанное на нем поведение трудно направить по желаемому руслу. Фокус на здоровье, наоборот, мотивирует поведение, ориентированное на положительные цели; и тогда любое достижение рассматривается не просто как удача в стремлении избежать несчастья, а как победа”<sup>6</sup>, — писал он позднее. “Человек взбирается на Эверест, потому что видит в этом выражение человеческой изобретательности и стойкости. Скажи ему, что он должен сделать то же самое, чтобы выжить или обрести свободу, и он воспримет это как тяжелую нечеловеческую работу”.

Я разделял эту точку зрения. Действительно, пора было перейти от стадии обычного шока — который был необходим, чтобы привлечь внимание людей к близящейся опасности, — к новому этапу *позитивного взгляда на то, чего реально может достигнуть в обозримом будущем человечество в ходе своей эволюции*. К несчастью, среди экономистов и техников встречаются еще глупцы, верящие, что именно их науки способны найти тот магический философский камень, который исцелит человечество от всех его недугов. К тому же в мире существуют влиятельные силы, заинтересованные в продолжении прежнего курса, так что рано пока прекращать шоковое лечение. И все-таки цели человечества не могут ограничиваться лишь стремлением избежать катастрофы, обеспечить возможности для выживания и потом влачить прозаическое и ущербное существование в своем полуискусственном мирке. Нужно поднять дух человека, ему необходимы идеалы, в которые он мог бы действительно верить, ради которых он мог бы жить и бороться, а если понадобится, и умереть. И идеалы эти должны произрастать из его осознания своей новой роли на планете — той роли, о которой я уже так много говорил.

После того как мы с Ласло подробно обсудили все эти вопросы, он изъявил готовность взяться за осуществление проекта о целях современного человечества, при условии, что ему будет оказана поддержка Римского клуба и будут выделены необходимые финансовые средства. Не сомневаясь в одобрении моих коллег по Клубу, я гарантировал ему нашу поддержку и помог уладить финансовые вопросы. Основная задача проекта сводилась к определению целей, которые должно поставить перед собой человечество на нынешней стадии своего развития. Эти цели предполагалось вывести в итоге сравнительного анализа современного положения и перспектив развития человечества, с одной стороны, и тенденций развития различных философских школ, культурных традиций, ценностей и мотиваций на протяжении всей истории человеческой цивилизации — с другой. В качестве исходного материала, характеризующего нынешнее положение человечества, планировалось использовать результаты уже проведенных исследований, в том числе и проектов Римского клуба. “Сегодня, — сказал Ласло, — перед нами стоит задача отыскать такие идеалы, которые могли бы на глобальном уровне

---

<sup>6</sup> Laszlo E. Goals for Global Society. — In: “Main Currents in Modern Thought”, vol. 31, 1975.

выполнять функции, эквивалентные функциям местных и региональных мифов, религий и идеологий в здоровых общественных системах прошлого”. И здесь первостепенное значение придавалось именно общемировому, глобальному подходу...

Мы приближаемся сейчас к такому периоду, когда придется изыскивать более разумные способы удовлетворения своих собственных интересов. И здесь важно понять, что *благополучие всего мира в целом является необходимым условием благополучия отдельных его частей*, в то время как обратное вовсе не очевидной должно проверяться в каждом конкретном случае. Благополучие человеческих обществ испокон веков основывалось на этических и моральных принципах. И сейчас один из важнейших таких принципов гласит: ни одна — даже самая могущественная и процветающая — страна или коалиция не может надеяться не только преуспеть, но даже и просто выжить, если создастся опасная глобальная ситуация, ставящая под угрозу существование всех остальных групп человечества. А далее следует важнейший вывод: чем выше статус или уровень ожиданий, которые данная страна связывает с будущим, и, следовательно, чем большую долю она надеется получить от мирового обновления, тем большим должен быть ее собственный вклад в это обновление.

Какое же общее заключение можно сделать в результате обзора всех этих, казалось бы, разрозненных, не связанных между собой проблем? Насколько можно сейчас себе представить, создание нового общества на глобальном уровне потребует от нас гораздо большего, чем просто установление обсуждаемого ныне нового порядка; чтобы этот процесс действительно начался, человечество — освободившись наконец от мифа роста — должно теперь избавиться еще от одной ловушки, приманкой к которой служит национальный суверенитет. Именно он мешает человечеству полностью осознать логику взаимозависимости и готовиться к тому, чтобы стать глобальным сообществом. Чувствуя сгущающуюся опасность и переживая множась трудности, люди мира постепенно сознают необходимость и неизбежность каких-то благоприятных перемен в организации общественного развития, способных изменить и улучшить их нынешнее положение. Они готовы даже пойти на значительные жертвы, чтобы содействовать этим переменам, лишь бы иметь шанс растить своих детей, обрести достоинство, радоваться жизни и участвовать в ее дальнейшем улучшении. Если мы сможем способствовать развитию этих настроений, перед нами откроются широкие горизонты. Но нам необходимо свыкнуться с мыслью, что в центре общественных преобразований неизбежно окажется суверенное национальное государство. Именно *изменение принципов и характера национального государства* станет основным условием успехов Человечества.

Преобразование международного порядка и структуры власти будет во многих случаях происходить путем мирной, хотя и трудной, гражданской эволюции; иногда, однако, оно будет приобретать достаточно бурный характер, порой даже перемещая внутрь самих государств расположенную ныне на границах между странами основную линию конфликтов. Надеюсь, что эти проблемы станут темой одного из будущих научных проектов Римского клуба, и он, я уверен, покажет, что этот переворот можно осуществить и без насилия — при условии, конечно, что граждане всего мира постепенно научатся реалистически смотреть на свои проблемы и на свои возможности. И здесь опять решающими станут качества и способности самих людей.

*Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 40—43, 83—86, 117—121, 206—208, 211—215, 254—272.*

## **КАМЮ Альбер (1913 – 1960) - французский писатель, публицист и философ**

Что такое бунтующий человек? Это человек, который говорит «нет». Но, отказываясь, он не отрекается: это также человек, который изначально говорит «да». Раб,

подчинявшийся приказам всю свою жизнь, вдруг находит новую команду неприемлемой. Каково содержание этого «нет»?

Оно означает, например, «все это слишком затянулось», это можно, но не больше», «это уже слишком» и еще - «этой границы вы не перейдете». То есть «нет» утверждает существование границы. Та же идея предела содержится в чувстве бунтаря, что другой «заходит слишком далеко», что он распространяет свое право за пределы той границы, где ему противостоит другое право, ограничивающее его. Таким образом, бунтарский порыв опирается одновременно на категорический отказ от неприемлемого вмешательства и на смутную уверенность в собственной правоте, вернее, чувство бунтующего, что «он вправе...». Бунт невозможен без ощущения, что ты сам где-то каким-то образом прав. Именно в этом смысле взбунтовавшийся раб одновременно говорит «да» и «нет». Он утверждает не только существование границы, но и все то, что предполагает и хочет сохранить по эту ее сторону. Он упрямо доказывает, что в нем самом есть что-то «стоящее», чего надо остерегаться. В какой-то мере он противопоставляет угнетающему его порядку своего рода право не быть угнетаемым сверх приемлемой меры.

Всякий бунт предполагает не только отвращение к незаконному вторжению, но и целостное мгновенное приятие человеком определенной части собственного существа. Имплицитно вводится ценностное суждение, столь твердое, что человек придерживается его, несмотря на грозящие опасности. До сих пор он по крайней мере молчал, считая свое положение несправедливым, но принимая его, несмотря на отчаяние. Молчать — значит дать понять, что ни о чем не судишь и ничего не желаешь, а в некоторых случаях это действительно означает ничего не желать. Отчаяние, как и абсурд, судит и желает всего вообще, но ничего в частности. Об этом утвердительно свидетельствует молчание. Но как только человек заговорил, даже если он говорит “нет”, он желает и судит. Бунтарь производит этимологически перевертыш. Его погонял хозяин. И вот он уже противостоит хозяину. Он противопоставляет желательное нежелательному. Не всякая ценность порождает бунт, но любой бунтарский порыв подспудно предполагает ценность ....

*Камю А. Бунтующий человек// Человек и его ценности. Ч.1. М., 1988. С.90,91.*

## ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ

ЦИЦЕРОН Марк Туллий  
МОНТЕНЬ Мишель  
ШОПЕНГАУЭР Артур  
ФЕЙРБАХ Людвиг  
ТОЛСТОЙ Лев Николаевич  
ФРЕЙД Зигмунд  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям

**ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 — 43) — древнеримский политический деятель, оратор и философ.**

...Причина, по-видимому, весьма сильно беспокоящая и тревожащая людей нашего возраста,— приближение смерти, которая, конечно, не может быть далека от старости. О, сколь жалок старик, если он за всю свою столь долгую жизнь не понял, что смерть надо презирать! Смерть либо надо полностью презирать, если она погашает дух, либо ее даже надо желать, если она ведет его туда, где он станет вечен. Ведь ничего третьего, конечно, быть не может. Чего же бояться мне, если после смерти я либо не буду несчастен, либо даже буду счастлив? Впрочем, кто даже в юности столь неразумен, что не сомневается в том, что доживет до вечера? Более того, возраст этот в гораздо большей степени, чем наш, таит в себе опасность смерти: молодые люди легче заболевают, более тяжело болеют, их труднее лечить: поэтому до старости доживают лишь немногие. Если бы это было не так, то жизнь протекала бы лучше и разумнее; ведь ум, рассудок и здравый смысл свойственны именно старикам; не будь стариков, то и гражданских общин не было бы вообще. Но возвращаясь к вопросу о надвигающемся на нас смерти: за что же можно упрекать старость, когда то же самое касается и юности? Лично я, в связи со смертью своего прекрасного сына, а ты, Сципион, в связи со смертью братьев, которым было предначертано занять наивысшее положение в государстве, узнали, что смерть — общий удел всякого возраста.

Но, скажут мне, юноша надеется прожить долго, на что старик надеяться не может. Неразумны его надежды: что может быть более нелепым, чем принимать неопределенное за определенное, ложное за истинное? Но, скажут мне, старику даже надеяться не на что. Однако его положение тем лучше положения юноши, что он уже получил то, на что юноша еще только надеется: юноша хочет долго жить, а старик долго уже прожил.

Впрочем,— о благие боги! — что в человеческой природе долговечно? Возьмем крайний срок, будем рассчитывать на возраст тартесского царя (ведь некогда, как я прочитал в летописях, в Гадах жил некто Арганфоний, царствовавший восемьдесят, а проживший сто двадцать лет); все, что имеет какой-то конец, мне длительным уже не кажется. Ведь когда этот конец наступает, то оказывается, что все прошлое уже утекло: остается только то, что ты приобрел своей доблестью и честными поступками; уходят часы, дни, месяцы и годы, и прошедшее время не возвращается никогда, а что последует дальше, мы знать не можем. Сколько времени каждому дано прожить, тем он и должен быть доволен. Ведь актер, чтобы иметь успех, не должен играть во всей драме: для него достаточно заслужить одобрение в тех действиях, в которых он выступал; так же и мудрецу нет надобности дойти до последнего “Рукоплещите”. Ведь даже краткий срок нашей жизни достаточно долгод, чтобы провести жизнь честную и нравственно-прекрасную; но если она продлится еще, то не надо жаловаться на то, что после приятного весеннего времени пришли лето и осень; ведь весна как бы означает юность и показывает,

каков будет урожай, а остальные времена года предназначены для жатвы и для сбора плодов. И этот сбор плодов состоит в старости, как я говорил уже не раз, в полноте воспоминаний и в благах, приобретенных ранее. Ведь поистине все то, что совершается сообразно с природой, надо относить к благам. Что же так сообразно с природой, как для стариков смерть? Она поражает и молодых людей, но природа этому противодействует и сопротивляется. Поэтому молодые люди, мне кажется, умирают так, как мощное пламя гасится напором воды, а старики — так как сам собою, без применения усилий, тухнет догоревший костер; и как незрелые плоды можно срывать с деревьев только насильно, а спелые и созревшие опадают сами, так у молодых людей жизнь отнимается насильем, а у стариков — увяданием. Именно это состояние, мне, право, столь приятно, что, чем ближе я к смерти, мне кажется, будто я вижу землю и наконец из дальнего морского плавания приду в гавань.

Впрочем, определенной границы для старости нет, и в этом состоянии люди полноправно живут, пока могут творить и вершить дела, связанные с исполнением их долга, и презирать смерть. Ввиду этого старость даже мужественнее и сильнее молодости. Этим и объясняется ответ, данный Солоном тирану Писистрату на его вопрос, на что полагаясь оказывает он ему столь храброе сопротивление; Солон, как говорят, ответил: “На свою старость”. Но лучше всего оканчивать жизнь в здравом уме и с ясными чувствами, когда сама природа постепенно ослабляет скрепы, ею созданные. Как разрушить корабль, как разрушить здание легче всего тому, кто их построил, так и человека легче всего уничтожает все та же природа, которая его склеила; ведь всякая склейка, если она недавняя, разрывается с трудом, а если она старая, то легко. Из этого следует, что старики не должны ни жадно хвататься за эту часть жизни, оставшуюся им, ни покидать ее без причины.

*Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975. С. 24 — 26*

## **МОНТЕНЬ Мишель (1533 – 1592) - французский писатель и философ эпохи Возрождения**

Смерть — не только избавление от болезней, она — избавление от всякого рода страданий.

Презрение к жизни — нелепое чувство, ибо в конечном счете она — все, что у нас есть, она — все наше бытие... Тот, кто хочет из человека превратиться в ангела, ничего этим для себя не достигнет, ничего не выиграет, ибо раз он перестает существовать, то кто же за него порадует и ощутит это улучшение?

...Каких только наших способностей нельзя найти в действиях животных! Существует ли более благоустроенное общество, с более разнообразным распределением труда и обязанностей, с более твердым распорядком, чем у пчел? Можно ли представить себе, чтобы это столь налаженное распределение труда и обязанностей совершалось без участия разума, без понимания?..

Все сказанное мною должно подтвердить сходство между положением человека и положением животных, связав человека со всей остальной массой живых существ. Человек не выше и не ниже других...

Когда Платон распространяется... о телесных наградах и наказаниях, которые ожидают нас после распада наших тел... или когда Магомет обещает своим единоверцам рай, устланный коврами, украшенный золотом и драгоценными камнями, рай, в котором нас ждут девы необычайной красоты и изысканные вина и яства, то для меня ясно, что это говорят насмешники, приспособляющиеся к нашей глупости... Ведь впадают же некоторые наши единоверцы в подобное заблуждение...

Вместе с Эпикуром и Демокритом, взгляды которых по вопросу о душе были наиболее приняты, философы считали, что жизнь души разделяет общую судьбу вещей, в

том числе и жизни человека: они считали, что душа рождается так же, как и тело; что ее силы прибывают одновременно с телесными; что в детстве она слаба, а затем наступает период ее зрелости и силы, сменяющийся периодом упадка и старостью...

...Поразительно, что даже люди, наиболее убежденные в бессмертии души, которое кажется им столь справедливым и ясным, оказывались все же не в силах доказать его своими человеческими доводами...

Признаем чистосердечно, что бессмертие обещают нам только бог и религия; ни природа, ни наш разум не говорят нам об этом.

*Монтень М. Опыты Кн. II. М., Л., 1958, С. 27, 30, 146, 151, 219, 220, 256, 260, 261.*

## **ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860) - немецкий философ, один из самых известных представителей иррационализма**

### **[НЕВОЗМОЖНОСТЬ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО СЧАСТЬЯ]**

[...] Всякое счастье имеет лишь отрицательный, а не положительный характер, [...] поэтому оно не может быть прочным удовлетворением и удовольствием, а всегда освобождает только от какого-нибудь страдания и лишения, за которым должно последовать или новое страдание, или *languor*, беспредметная тоска и скука,— это находит себе подтверждение и в верном зеркале сущности мира и жизни — в искусстве, особенно в поэзии. Всякое эпическое или драматическое произведение может изображать только борьбу, стремление, битву за счастье, но нико гда не самое счастье, постоянное и окончательное. Оно ведет своего героя к цели через тысячи затруднений и опасностей, но как только она достигнута, занавес быстро опускается. Ибо теперь оставалось бы лишь показать, что сиявшая цель, в которой герой мечтал найти свое счастье, только насмеялась над ним и что после ее достижения ему не стало лучше прежнего. Так как действительное, постоянное счастье невозможно, то оно и не может быть объектом искусства.

### **[ТРАГИКОМИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ЖИЗНИ]**

[...] Судьба, точно желая к горести нашего бытия присоединить еще насмешку, сделала так, что наша жизнь должна заключать в себе все ужасы трагедии, но мы при этом лишены даже возможности хранить достоинство трагических персонажей, а обречены проходить все детали жизни в неизбежной пошлости характеров комедии (стр. 333).

### **[МИР — ОБИТЕЛЬ СТРАДАНИЯ]**

Если, наконец, каждому из нас воочию показать те ужасные страдания и муки, которым во всякое время подвержена вся наша жизнь, то нас объял бы трепет; и если провести самого закоренелого оптимиста по больницам, лазаретам и камерам хирургических истязаний, по тюрьмам, застенкам, логовищам невольников, через поля битвы и места казни; если открыто перед ним все темные обители нищеты, в которых она прячется от взоров холодного любопытства, и если напоследок дать ему заглянуть в башню голода Уголино, то в конце концов и он, наверное, понял бы, что это за *meilleur des mondes possibles*. Да и откуда взял *Данте* материал для своего ада, как не из нашего действительного мира? И тем не менее получился весьма порядочный ад. Когда же, наоборот, перед ним возникла задача изобразить небеса и их блаженство, то он оказался в неодолимом затруднении именно потому, что наш мир не дает материала ни для чего подобного. Вот почему Данте не оставалось ничего другого, как воспроизвести перед нами вместо наслаждений рая те поучения, которые достались ему там в удел от его прародителя, от Беатриче и разных святых. Это достаточно показывает, каков наш мир.

### **[БЕССОВЕСТНОСТЬ ОПТИМИЗМ]**

[...] *Оптимизм*, если только он не бессмысленное словоизвержение таких людей, за плоскими лбами которых не обитает ничего, кроме слов, представляется мне не только нелепым, но и постине *бессовестным* воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества.

#### [В ЧЕЛОВЕКЕ ЭГОИЗМ ДОСТИГАЕТ ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ. “ВОЙНА ВСЕХ ПРОТИВ ВСЕХ”]

[...] В то время как всякий непосредственно дан самому себе как целая воля и целое представляющее, остальные даны ему прежде всего только в качестве его представлений; вот почему собственное существо и его сохранение важнее для него, чем все остальные, взятые вместе. На свою собственную смерть всякий смотрит как на конец мира, между тем как известие о смерти своих знакомых он выслушивает довольно равнодушно, если только она не задевает его личных интересов. В сознании, поднявшемся на самую высокую ступень, в сознании человеческом, эгоизм, как и познание, страдание, удовольствие, должен был тоже достигнуть высшей степени, и обусловленное им соперничество индивидуумов проявляется самым ужасным образом. Мы видим его повсюду, как в мелочах, так и в крупном; мы видим его и в страшных событиях — в жизни великих тиранов и злодеев и в опустошительных войнах; мы видим его и в смешной форме — там, где оно служит сюжетом комедии и очень своеобразно отражается в самолюбии и суетности, которые так несравненно постиг и описал *in abstracto* Ларошфуко; мы видим его в истории мира и в собственной жизни. Но явственнее всего оно тогда, когда любое собрание людей освобождается от всякого закона и порядка: сейчас же наглядно выступает то *bellum omnium contra omnes*, которое прекрасно изобразил Гоббс в первой главе *de cive*.

#### [САМОУБИЙСТВО НЕ ОТРИЦАНИЕ ВОЛИ, А ЯВЛЕНИЕ МОГУЧЕГО ЕЕ УТВЕРЖДЕНИЯ]

[...] *Самоубийство*. Нисколько не будучи отрицанием воли, оно, напротив — феномен могучего утверждения ее. Ибо сущность отрицания состоит в том, что человек отвергает не муки жизни, а наслаждения. Самоубийца хочет жизни и недоволен только условиями, при которых она ему дана. Поэтому он отказывается вовсе не от воли к жизни, а только от самой жизни, разрушая ее отдельное проявление.

#### [БЕСПЛОДНОСТЬ И БЕЗУМИЕ САМОУБИЙСТВА, САМОУБИЙСТВО НЕ ЗАТРАГИВАЕТ ВЕЩИ В СЕБЕ]

[...] Самоубийство, добровольное разрушение одного частного явления, не затрагивающее вещи в себе, которая остается незыблемой, как незыблема радуга, несмотря на быструю смену своих мимолетных носителей-капель,— самоубийство представляет собой совершенно бесплодный и безумный поступок. Но кроме того, оно — шедевр Майи, как самое вопиющее выражение разлада, противоречия воли к жизни с самой собой. Как это противоречие мы встречали уже среди низших проявлений воли, где оно выражалось в беспрестанной борьбе всех обнаружений сил природы и всех органических индивидуумов — борьбе из-за материи, времени и пространства; как оно с ужасающей явственностью все более и более выступало на восходящих ступенях объективации воли,— так, наконец, на высшей ступени, которая есть идея человека, оно достигает особой энергии; и здесь не только истребляют друг друга индивидуумы, представляющие собой одну и ту же идею, но и один и тот же индивидуум объявляет войну самому себе, и напряженность, с которой он хочет жизни и с которой отражает ее помеху—страдание, доводит его до самоуничтожения, так что индивидуальная воля скорее разрушит своим актом тело, т. е. свою же собственную видимость, чем страдание сломит волю.



## **[ПОЗНАНИЕ ВОЛЕЙ СВОЕЙ СУЩНОСТИ — ЕДИНСТВЕННОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ СВОБОДЫ ВОЛИ]**

[...] Как раз то, что христианские мистики называют благодатью и возрождением, служит для нас единственным непосредственным проявлением *свободы воли*. Оно наступает лишь тогда, когда воля, достигнув познания своей сущности, обретает для себя в результате этого познания квинтэссенцию и тем освобождается от действия мотивов, лежащего в сфере другого способа познания. объектами которого служат только явления. Возможность такого обнаружения свободы составляет величайшее преимущество человека, вовеки чуждое животному, так как ее, этой возможности, условием является обдуманность разума, которая позволяет независимо от впечатлений настоящего озирать жизнь в ее целом. Животное лишено всякой возможности свободы. как лишено даже и возможности действительного, т. е. обдуманного выбора решений, предваряемого законченным конфликтом мотивов, которые для этого должны были бы быть отвлеченными представлениями. Поэтому с такой же точно необходимостью, с какой камень падает на землю, голодный волк вонзает свои зубы в мясо дичины, не имея возможности познать, что он одновременно и терзаемый, и терзающий. *Необходимость — царство природы, свобода—царство благодати.*

## **[УГАШЕНИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ. ВМЕСТЕ СО СВОБОДНЫМ ОТРИЦАНИЕМ ВОЛИ УПРАЗДНЯЮТСЯ ВСЕ ЯВЛЕНИЯ]**

Если мы [...] познали внутреннюю сущность мира как волю и во всех его проявлениях увидели только ее объектность, которую проследили от бессознательного порыва темных сил природы до сознательной деятельности человека, то мы никак не можем избежать вывода, что вместе со свободным отрицанием, отменой воли, упраздняются и все те явления, то беспрестанное стремление и искание без цели и без отдыха, на всех ступенях объектности, в которых и через которые существует мир, упраздняется разнообразие преемственных форм, упраздняются с волей все ее проявления и, наконец, общие формы последнего, время и пространство, как и последняя основная форма его — субъект и объект. Нет воли — нет представления, нет мира.

## **[РАСТВОРЕНИЕ В НИЧТО И ПОЛНОЕ УСПОКОЕНИЕ ДУХА]**

Пред нами остается, конечно, только ничто. Но ведь то, что противится этому растворению в ничто, наша природа, есть именно только воля к жизни, которой являемся мы сами, как и она является нашим миром. То, что нас так страшит ничто, есть лишь иное выражение того, что мы так сильно хотим жизни и сами не что иное, как эта воля, и не знаем ничего, кроме нее.

Но если мы от нашей личной нужды и зависимости обратим свои взоры на тех, которые преодолели мир, в которых воля, достигнув полного самопознания, вновь нашла себя во всем и затем свободно сама себя отринула и которые ожидают только момента, когда они увидят, как исчезнет ее последняя искра и с нею тело, которое она животворит, то вместо беспрестанной борьбы и сутолоки, вместо вечного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда не замирающей надежды, в чем и проходит сон жизни волящего человека,— вместо всего этого нам предстанет тот мир, который выше всякого разума, та полная тишь духа, тот глубокий покой, несокрушимое упование и ясность, одно только отражение которых на лице, как его воспроизвели Рафаэль и Корреджо, есть полное и надежное Евангелие: осталось только познание, воля исчезла.

### **ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872) - немецкий философ-материалист, атеист**

“Вера в бессмертие представляет собой, так же как и вера в бога, всеобщую веру человечества. То, во что верят все или по крайней мере почти все люди,— ибо в этом деле имеются, правда, печальные исключения,— заложено в природе человека, с необходимостью истинно как субъективно, так и объективно; значит, человек, еще не обладающий этой верой или даже борющийся против нее, является нечеловеком или же ненормальным, дефективным человеком, ибо у него не хватает существенной составной части человеческого сознания”. Приведенный здесь аргумент, исходящий из единогласия народов или отдельных людей, хотя считается в теоретическом отношении самым слабым и поэтому обычно стыдливо приводится лишь наряду с другими, на практике, то есть на деле и поистине, является самым сильным аргументом даже у тех, кто в своем самомнении, опираясь на разумные доводы о бессмертии, едва считает нужным его упомянуть. Поэтому он заслуживает разъяснения в первую очередь.

Верно, что почти у большинства народов имеется,— чтобы сохранить это выражение,— вера в бессмертие; важно, однако, так же как и при рассмотрении веры в бога, *распознать*, что эта вера в действительности собою выражает. Все люди верят в бессмертие. *Это означает*: верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования; притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое. Правда, умерший не производит более материальных впечатлений; однако его личность самоутверждает себя, продолжая импонировать живым в рамках их памяти. Но необразованный человек не различает между субъективным и объективным, то есть между мыслью и предметом, между представлением и действительностью, он не различает между воображаемым, видимостью (*vision*) и действительно зримым. Он не углубляется в размышления над самим собой и над своими действиями; что он делает, по его пониманию, так и должно быть; активное действие для него есть пассивное, а сон — истина, действительность; ощущение — качество ощущаемого предмета или явления; предмет в представлении — явление самого предмета. Поэтому мертвый, хотя он стал существом лишь представляемым, воспринимается необразованным человеком как подлинно существующее существо и, следовательно, как царство воспоминаний и представлений, как подлинно существующее царство. Естественно, что живой человек приписывает себе посмертное существование, ибо как же ему разлучиться со своими? Он в жизни был со своими вместе, был с ними соединен, он должен будет соединиться и соединится с ними также в смерти. Поэтому вера в бессмертие, будучи необходимым, нефальсифицированным и безыскусственным выражением природы человека, выражает не что иное, как истину и факт, признаваемые также внутренне неверующими, заключающиеся в том, что человек, утрачивая свое телесное существование, не теряет своего существования в духе, в воспоминаниях. в сердцах живых людей.

В доказательство того, что “бессмертная душа” не означала вначале ничего иного, как образ умершего, приведем следующие примеры, сопроводив их некоторыми критическими замечаниями. Когда Ахиллес увидел во сне Патрокла, он воскликнул:

*Боги! Так повинно есть и в Аидовом доме подземном  
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный!  
Целую ночь я видел, душа несчастливца Патрокла  
Все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак,  
Все мне заветы твердила, ему совершенно подобясь*

Увидев в преисподней душу своей почившей матери, Одиссей, так сильно скучавший по ней, пытается ее обнять, но напрасно:

**Три раза между руками моими она проскользнула**

*Тенью иль сонной мечтой.*

Мать отвечает Одиссею:

*Но такова уж судьбина всех мертвых, расставшихся с жизнью.*

*Крепкие жилы уже не связуют ни мышц, ни костей их,*

*Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный*

*Все, лишь горячая жизнь охладелье кости покинет:*

*Вовсе тогда, улетевши, как сон, их душа исчезает.*

Что же иное эта душа, как не образ умершего, выступающий в качестве самостоятельного, существующего существа, которое в отличие от когда-то зримого, телесного существа продолжает существовать в фантазии. Поэтому греки и римляне прямо называли душу,— физиологическое имя которой, отвлеченное от жизни, обозначало у них дыхание, почему они и верили, что вместе с дыханием умирающего вбирают в себя его душу,— призраком, *imago*, или же тенью тела — *umbra*. Такое же наименование души — образ, тень — встречается и у ряда диких народов. Древние евреи прямо верили в то, что они не бессмертны. “Обратись, господи, избавь душу мою, ибо в смерти нет воспоминания о тебе, в гробе (в аду) кто возблагодарит тебя?” (Пс, VI. 6). “Перестань взирать на меня гневно, и я отдохну, прежде нежели отойду, и не будет меня (по более новым теологам: и я более здесь не буду)” (Пс. XXXVIII, 14). “Кто станет в аду восхвалять всевышнего? *Ведь только живые могут восхвалять; мертвые как более не существующие восхвалять не могут*” (Сирах XVII, 25—27). Но одновременно у древних евреев существовало царство теней, *сдуш* без силы и деятельности”, которое было ясным доказательством того, что представление о существовании человека после смерти — а именно в форме тени, образа — представление, которое обычно путают с верой в бессмертие,— ничего общего с бессмертием не имеет...

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных, простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; то есть разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно в том, что последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым. Поэтому не может быть ничего более неправильного, как вырывать представление народов об умерших из всего комплекса их остальных представлений и в этом отрыве приводить его как доказательство бессмертия. Если мы должны поверить в бессмертие потому, что в это верят все народы, то мы должны также верить в то, что существуют привидения, верить в то, что статуи и картины говорят, чувствуют, едят, пьют так же, как их живые оригиналы. Ибо с той же необходимостью, с какой народ принимает образ за оригинал, он представляет себе мертвого живым<sup>7</sup>. Однако эта жизнь, которую

---

<sup>7</sup> В действительности вера в бессмертие есть по своему происхождению не что иное, как вера в привидения: не следует только при этом понимать привидения в слишком узком смысле. Если поэтому вера в бога представляет неотъемлемую составную часть человеческого сознания, то такой же, если не в еще большей степени, его неотъемлемой частью является вера в привидения. По той же причине, что мы верим в бога, мы должны также верить и в приведение.

народ приписывает умершим, по крайней мере в самом начале, не имеет какого-либо позитивного значения. Народ представляет себе умершего живым потому, что согласно образу своих представлений он не может себе представить его мертвым. По своему содержанию жизнь мертвого не отличается от самой смерти. Жизнь покойника есть лишь невольный эвфемизм (смягчающее выражение), лишь живое, чувственное, поэтическое выражение мертвого состояния. Мертвые живы, но они живы лишь как умершие, то есть они одновременно живы и не живы. Их жизни не хватает истинности жизни. Их жизнь есть лишь аллегория смерти. Поэтому вера в бессмертие в узком смысле есть отнюдь не непосредственное выражение человеческой природы. Вера в бессмертие вложена в человеческую природу лишь рефлексией, она построена на ошибочном суждении о человеческой природе. Подлинное мнение человеческой природы по этому предмету (о бессмертии) мы уже приводили на примерах глубокой скорби по умершему и почтения к нему, встречающихся почти у всех народов без исключения. Оплакивание умершего ведь опирается лишь на то, что он лишен счастья жизни, что он оторван от предметов своей любви и радости. Как мог человек оплакивать и печалиться по умершим, причем в той форме, в какой оплакивали умерших древние народы и в какой еще сегодня их оплакивают многие малоразвитые народы, будь он действительно убежден в том, что умершие продолжают жить, да притом еще лучшей жизнью? Какой презренной, лицемерной была бы человеческая природа, если бы она в своем сердце, в глубине своей сущности верила бы, что умерший продолжает жить, и, несмотря на это, тут же оплакивала бы умершего именно из-за утраты им жизни! Если бы вера в иную жизнь составляла подлинную составную часть человеческой природы, то радость, а не горе была бы выражением человеческой природы при смертях человеческих. Скорбь по умершему в худшем случае была бы равносильна тоске по уехавшему.

А о чем свидетельствует само религиозное почитание умерших? Оно свидетельствует не о чем ином, как о том, что умершие суть существа из области воображения и духа, суть существа только для живых, однако не существа для себя или существа сами по себе. Память об умерших священна именно потому, что их уже нет в живых и что память о них есть единственное место их существования. Живой человек не нуждается в защите религии. Он самоутверждает себя. В его собственном интересе — существовать. А бескорыстный мертвец должен быть объявлен святым, ибо только так можно обеспечить его дальнейшее существование. Чем меньше умерший делает для своего существования, тем больше живой человек употребляет все имеющиеся в его распоряжении средства, чтобы сохранить жизнь мертвого. Поэтому живой представляет интерес умершего; мертвый уже не прикрывает своей наготы, это делает за него живой; мертвый не принимает больше пищи и питья, поэтому живой человек подает ему или даже вводит их в рот умершему. Однако единственное и последнее, что в состоянии сделать живой для мертвого и что он хочет доказать мертвому путем подачи ему еды и питья, это то, что он чтит память умершего, считает ее святой, что он возвышает усопшего до предмета религиозного почитания. Живой человек стремится путем наивысшего почитания покойника вознаградить его за утраченный им драгоценнейший капитал — жизнь. Чем меньше ты есть сам для себя,— как бы обращается живой к покойнику,—тем больше ты значишь для меня; свет твоей жизни погас, но пусть тем прекраснее твой дорогой образ воссияет в моей памяти навсегда. Ты телом мертв; зато имени твоему полагается честь бессмертия. Ты уже не человек, так будь же за это богом для меня...

Раз бессмертная сущность человека, отличная от его трупа, продолжающая жить после его смерти, есть в принципе во всех верованиях народов в бессмертие не что иное, как остающийся после смерти человека его образ, а существующие в жизни люди не одинаковы, то из этого, естественно, следует вывод, что и мертвые отличаются друг от друга, и поэтому,— так как фантазия представляет их существующими (мертвые

действительно существуют в памяти и воображении),—состояние умерших, их качества и местопребывание представляются различными. Поэтому бессмертные души отличаются друг от друга, как и смертные люди: среди них есть богатые и бедные, высокопоставленные и простые, сильные и слабые, храбрые и трусливые, красивые и уродливые. И так как с этими различиями связаны не только в представлении, но и в действительности различие счастья и несчастья, различное положение счастливых и несчастных, к ним прибавляются моральные представления — различие добрых и злых, блаженных и неблаженных. Отсюда явствует также, почему у всех чувственных народов, которые свои представления непосредственно обращают в действия, чувственно осуществляют их, придают им телесность<sup>8</sup>, — умерший берет с собой в могилу или на костер, где его сжигают, все, что он имел в жизни. Отсюда ясно, почему за умершим мужем следует его жена, за господином — его слуги, за охотником — его охотничьи снасти и собаки, за женщиной — иголка с ниткой, за воином — его оружие, за художником — его инструменты, за ребенком — его игрушки все это закапывается в могилу или же сжигается вместе с умершим. Еще Цезарь отмечал о галлах, что все, по их мнению, дорогое для усопшего и близкое его сердцу при жизни они вместе с трупом бросают в огонь. И с полным правом. Что представляет собой человек без всего того, что он любит и делает? То, что он любит и делает, ведь целиком определяет всю его внутреннюю сущность. Кто может отнять у ребенка игрушки, у воина оружие, не отнимая вместе с тем его жизнь, его душу? Во что превратится душа германца, усматривающего свое счастье и божественность лишь в воинственном проявлении силы, а цельное чувство собственного достоинства — в полном вооружении, если ты отнимешь красу его — оружие? Поэтому если из наличия веры в бессмертие, которую можно найти почти у всех народов, делать вывод о бессмертии человека, то именно из этой же веры надо сделать вывод о бессмертии животных, платья, обуви, оружия, посуды, орудий труда и игрушек, которые следуют за усопшими на тот свет?<sup>9</sup>

Если я хочу в своей памяти сохранить живой образ существа, то я должен закрепить этот образ в его определенности, в его одежде, при присущих ему занятиях и в образе жизни, характеризовавших его индивидуальность...

Мнимая вера народов в “иную” жизнь есть не что иное, как вера в *эту* жизнь. В той же мере, в которой *данный* покойник и после смерти остается тем же человеком, жизнь после смерти есть и должна с необходимостью оставаться *данной* жизнью. Человек в общем, по крайней мере в своей сущности, хотя и не в своем воображении, вполне удовлетворен данным миром, несмотря на многочисленные претерпеваемые в нем страдания и трудности; он любит жизнь, да притом так, что не мыслит себе конца ее, не мыслит себе ее противоположности.

---

<sup>8</sup> Разумеется, что к объяснению этого обычая относятся также мотивы страха и любви. Однако эти аффекты сами по себе относятся к представлению о ПОКОЙНИКЕ. Умерший в той же степени, в коей он по впечатлению, производившемуся его бывшей личностью, составляет предмет любви,— по последнему впечатлению на окружающих, оставшемуся от его трупа, составляет предмет страха, ужаса, отвращения. Отсюда противоречивые обычаи и представления, особенно у диких народов.

<sup>9</sup> Действительно, большинство народов в том же смысле, в котором они верят в бессмертие человека, верят в бессмертие животных. Лапландцы, сомневаясь в своем собственном воскрешении, вместе с тем верили в воскрешение медведя. Ведь даже многие рассудительные поборники бессмертия души признали неотделимость бессмертия животных от бессмертия людей. И действительно, физиологические и психологические доказательства, приводимые в пользу бессмертия людей, вполне подходят в качестве доказательств бессмертия животных. Что касается бессмертия одежды, то я, в частности, хочу напомнить о древних германцах, которые полагали, что мертвец без одежды будет в Валгалле оставаться постоянно нагим и подверженным всеобщему осмеянию. Итак, даже на том свете остается в силе известная поговорка: по одежке встречают человека.

Вопреки всем ожиданиям, смерть как бы перечеркивает все расчеты человека. Но человек не понимает смерти, он слишком поглощен жизнью, чтобы выслушать другую сторону. Человек ведет себя так, как богослов или спекулятивный философ, которые невосприимчивы к самым очевидным доказательствам.

Человек рассматривает смерть лишь как “основательную ошибку”, как смелую выходку гения, как случайную мимолетную выдумку злого духа или как результат плохого настроения<sup>10</sup>. О том, что смерть есть строго необходимое следствие, он и понятия не имеет; поэтому человек считает, что жизнь его после смерти продолжается точно так же, как теолог или спекулятивный мыслитель, получив самые очевидные доказательства того, что бога нет, продолжает приводить свои доказательства существования бога. Но после смерти жизнь человека продолжается на его собственный страх и риск. Это жизнь лишь в его представлении. Будучи объектом чистейшего представления, она полностью зависит от человеческой рефлексии, фантазии и произвола и благодаря производимым дополнениям и опущениям обретает видимость *той, иной* жизни. Но эти изменения в фантазии лишь поверхностны. По сути своего содержания иная жизнь такова же, что и жизнь *данная*...

Вера в бессмертие, по крайней мере настоящая, сознательная, намеренная, появляется в человеке лишь тогда, когда он выражает *мнение*, когда бессмертие есть не что иное, как *хвала*, воздаваемая человеком весьма высоко ценимому им предмету, а смерть есть тогда не что иное, как выражение *презрения*. Телесные отправления, то есть отправления чрева, отвратительны, низки, низменны, животны — значит, преходящи, смертны. Отправления духа, то есть головы, возвышенны, благородны, отличают человека, а значит, бессмертны. Бессмертие есть торжественное провозглашение ценности; этого объявления ценности удостоивается лишь тот, кого считают *достойным* бессмертия. Вера в бессмертие поэтому лишь тогда начинает существовать, когда она отождествляется с верой в бога, когда она выражает религиозную оценку,— значит лишь тогда, когда она есть выражение божества или божественности. Доказывать, что человек или душа бессмертны,— значит доказывать, что либо душа, либо человек есть бог. Вернее сказать, доказательство их *бессмертия* опирается исключительно на доказательство их *божественного характера*, безразлично, признается ли божественный характер за ними прямо или косвенно,— то есть так, что божество представляется отличным от души, а затем доказывается существенное единство души и божества. Древние и в этом отношении дают весьма поучительный пример, ибо они открыто заявляли о божественном характере человеческой души или духа, который христианская мудрость и лицемерие на словах отрицают: хотя, по существу, они самым определенным образом, точно так же, как и древние, вернее, еще определеннее их признают этот божественный характер, а ведь древние основывали свое доказательство бессмертия души прямо на своем божестве...

Вера в бессмертие в собственном смысле слова возникает только тогда, когда человек уже пришел к сознанию, что смерть есть негация и абстракция, отрицание и обособление, но, сам проявляя при мышлении деятельность отрицания и обособления, уступает смерти только свое видимое, или чувственное, существо, а не субъект этой деятельности, не дух. Смерть в его глазах — только выражение отрицания и обособления,

---

<sup>10</sup> Ведь человек объясняет себе все непонятное *из себя самого*, будь то по причинам чисто логическим или же личным. Так он находит для смерти,— до тех пор, пока он не осознал, что она есть естественная необходимость, то есть до тех пор, пока она ему непонятна,— вполне *человеческие основания*. Почему ты нас оставил? Чего тебе не хватало? Так вопрошает умершего человек, придерживающийся указанной точки зрения. Значит, человек считает, что покойник бы не умер, если по какой-либо причине он не пожелал бы умереть. Так человек все мыслит в форме человеческого произвола и разума. Разница между точкой зрения культуры, которой в настоящее время человечество уже придерживается в области религии и философии, и точкой зрения непросвещенности состоит в том, что последняя считает основным материалом всех вещей человеческую кровь, сердце, плоть, а культура — человеческий мозг.

которые он сам производит в процессе мышления, создавая себе общее понятие о чувственном предмете. Как же тогда смерть могла бы снимать то, проявлением чего она всего лишь есть? Философствовать — значит умирать, умирать — значит философствовать; следовательно, смерть всего лишь присуждает человеку степень доктора философии. Это означает: человек умирает, философ же бессмертен. Смерть отнимает у обычного человека насильственно то, что по собственной воле отнимает у себя философ сам. Философ, по крайней мере истинный, спекулятивный, платоновский, христианский, еще при жизни лишен вкуса, обоняния, глух, слеп и бесчувственен. Он, правда, ест и пьет, он вообще исполняет все *животные* функции, как-то: видит, слышит, чувствует, любит, ходит, бегаёт, дышит, но все лишь в состоянии духовного отсутствия, то есть, без души и без смысла. Все это он делает не с радостью и любовью, как обычный человек, — нет! нет! — он делает это лишь из печальной необходимости, лишь с досадой и против воли своей, лишь в противоречии с самим собой, делает потому, что наслаждение мышлением для него связано с этими профаническими жизненными отправлениями, ибо он не может мыслить, не может философствовать, если он не живет. Как же после этого смерть может быть против него? Ведь смерть отрицает лишь то, что он сам отрицал, она ведь конец всех жизненных вкушений и жизненных отпращиваний. Поэтому философ после смерти продолжает свое существование, но *не как человек*, а лишь как *философ*, то есть он мыслит смерть, этот акт отрицания и обособления, как существование, потому что он отождествляет ее с актом мышления, высшим жизненным актом; философ олицетворяет отрицание существа в виде существа, а небытие в виде бытия.

Само христианское небо по своему истинному религиозному значению есть не что иное, как *небытие человека*, мыслимое как *бытие христианина*. Смерть есть отрицание, конец всех грехов и ошибок, всех страстей и желаний, всех потребностей и всякой борьбы, всех страданий и болей. Поэтому уже древние называли смерть врачом. И я сам в своих “Мыслях о смерти и бессмертии” представил смерть ученому миру в следующих стихах:

*Она лучший врач на земле;  
У которого не было неудачных случаев;  
Вы можете заболеть самой тяжелой болезнью,  
Он вылечит ее окончательно, в согласии с природой.*

В конце стихотворения я так прославлял ее в противоположность поповской медицине:

*Попы, настоящие бедствия неизлечимы;  
Их излечивает только смерть. Этот стих не сказка,  
Болезни, которые лечит врач, это бабочки,  
Которые, не причиняя вреда, сосут сок из цветов;  
Из глубоких низин проистекает то зло, которое губит растение;  
Оно выздоравливает только тогда, когда его уже больше нет.  
Можешь ли ты, целитель, исцелить салат,  
Корни которого уже изъел червь?  
Поэтому я думаю, что те болезни, которые излечиваете вы, попы,  
Чтобы получить некогда местечко на небе,  
Это только веснушки, которые в жаркий летний день  
Проступают на нежной коже.  
В вашей аптеке вы имеете лишь косметические средства,  
Попы, вы выводите лишь пятна на одежде.  
Лечение путем применения косметических средств  
требует больших расходов и великой веры,  
Тяжелые болезни излечивает в тиши лишь природа.  
Сущность бога ясна и прозрачна, как свет,*

*Таинственна лишь одна природа, заметьте это, христиане!*

Поэтому, если я в качестве живого представляю себе смерть<sup>11</sup>, если я в качестве существующего представляю себе свое небытие, а это небытие представляю себе как отрицание всех бед, страданий, превратностей человеческой жизни и самосознания, то я произвольно переношу ощущение своего бытия в мое небытие; поэтому я мыслю и чувствую мое небытие как блаженное состояние. И *тот* человек, который, как большинство людей, растет и живет в состоянии тождества мышления и бытия, который не различает между мыслью, или представлением, и предметом,— тот человек считает это небытие подлинным бытием после смерти, поскольку он представляет его себе как блаженство в противоположность к страданиям действительной жизни. Поэтому и христианское небо в своем чистом значении, лишенном всяких антропопатических дополнений и замысловатых украшений, есть не что иное, как смерть, как отрицание всех горестей и неприятностей, всех страстей, потребностей, всякого рода борьбы, смерть, которая мыслится как предмет ощущения, наслаждения, сознания, а значит, как *блаженное* состояние. Смерть поэтому едина с богом, бог же есть лишь олицетворенное существо смерти; ибо как в боге сняты всякая телесность, временность, нужда, похотливость, страстность, непорядочность, порочность, короче говоря, все качества подлинной жизни и бытия, точно так же они сняты во смерти. Поэтому умереть — значит прийти к богу, стать богом, и, как это уже говорилось у древних: блажен, кто умер, совершенен, кто увековечен.

*Фейербаж Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 275— 278, 280— 282, 285— 286, 287—288, 323— 324, 325—327.*

Стойки говорили, что мы ежедневно умираем, каждый день идем навстречу смерти; но не нужно представлять себе смерть лишь в качестве цели, к которой постоянно приближаются все больше и больше, как будто она по сути отделена от жизни; надо допустить *внутреннюю, имманентную, заключенную в самой жизни, действительно налично существующую* смерть. Приближение к смерти следует рассматривать лишь как завершение уже на лично существующего. Все, что существует внутри, втайне, само по себе, должно выступить со временем отдельно, и таким образом, тайная, слитая с жизнью и вплетенная в нее смерть должна проявиться сама по себе, обнаружить себя, раскрыться. Смерть чувственная есть пробуждение уже в жизни пребывающей, но еще спящей смерти; как зародыш в чреве матери неотделим от ее жизни, так тихо дремлет уже при жизни смерть в жизни. Как цветок из бутона, так и смерть вырастает из жизни; как художник, трудясь над своим творением, приближается к завершению, так, и только так, смерть приближается к живым. Сама смерть есть художник, который трудится в жизни, и подкрадывающаяся смерть есть лишь заверщенное, готовое и удавшееся творение.

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

---

<sup>11</sup> Педагогам и психиатрам следовало бы изображать смерть именно с этой точки зрения. Человеческое сердце примиряется со смертью, если голова представляет ему смерть как отрицание всех бедствий и страданий, связанных с жизнью, притом представляет смерть *необходимой*, ибо там, где есть ощущение, там с необходимостью имеется недовольство и раздвоение с самим собой. Короче говоря, зло столь необходимо связано с жизнью, как азот, в котором гаснет свет огня и жизни, связан с кислородом воздуха. Непрерывное блаженство есть мечта.



таким образом, также лишь единичное, определенное, по времени, однако, теперешнее; *теперь* поэтому есть полное выражение моего определенного бытия. Лишь благодаря тому, что я есмь теперь, я уверен, что я есмь, ибо как единичное я существую, пока я есмь теперь; я чувствую лишь благодаря тому, что я чувствую теперь; если нет *теперь*, то нет и чувства. Время изображают лишь в измерении длины, как линию; но мгновение как нечто ограниченное и замкнутое кругло, как капля, как жемчужина. И подобно тому как капля, вырванная из плоской, ровной, слившейся водной массы, принимает шарообразную форму, так и я чувствую лишь благодаря тому, что из равного самому себе и непрерывного течения времени мгновение как бы выделяется и сливается в замкнутую форму шара, для того чтобы в нем отразилось чувство и охватило как бы замкнутое, наполняющее его пространство. Определеннее всего это можно показать на чувстве наслаждения. Наслаждение летуче, мгновенно. Почему не существует длящегося наслаждения? Потому что наслаждение, длящееся непрерывно, перестало бы быть наслаждением и чувством. Равенство, равномерность, непрерывность, тождество являются существенной формой или характером всеобщего, мышления, не-чувства. Когда я чувствую, я чувствую всегда *все* мое единичное бытие. Также и в особенном чувстве, например во вкусе, я чувствую всегда все мое бытие, но только в определенной форме и определенным способом. Но я чувствую лишь благодаря тому, что все мое бытие собрано, втиснуто и сжато в единственную точку времени, что все мое бытие объединено, наличествует и действительно в одном *теперь*. Мгновение — это молния, которая воспламеняет все мое бытие. Или подобно тому как солнечные лучи зажигают и согревают лишь благодаря тому, что они собраны и сжаты, так и я чувствую, получаю огонь и тепло лишь благодаря тому, что все мое бытие сжато в фокус мгновения. Мимолетность есть поэтому сущность чувства. Но мое чувство неотлично от моего бытия, моего единичного бытия; я *чувствую* или я *есмь*—это одно и то же; только в чувстве содержится мое бытие. Время поэтому также неотделимо от меня самого, оно в моей душе, оно существенная форма моей собственной самости; и мгновение поэтому есть полное выражение моего бытия. Будучи совершенно положительным, *теперь* — это *да*, в чувстве я утверждаю себя или становлюсь утвержденным. Ибо я есмь, лишь чувствуя, есмь для себя, сознавая себя, есмь самость лишь как чувствующий; но самая верная, самая достоверная, самая определенная форма этого утверждения есть именно *теперь*. Я чувствую, я *есть*, я утвержден, но я чувствую *теперь*, в это мгновение; это, таким образом, есть самое достоверное, самое положительное утверждение моего бытия. Но что может быть более мимолетно, тленно, конечно, ничтожно, чем мгновение? В *теперь* бытие и небытие не отделены, оно *есть*, чтобы не быть, мгновение существует лишь как преходящее; в то время как оно есть, его уже нет. Что лежит между бытием и небытием мгновения? У мгновения нет середины между бытием и небытием, в противном случае оно не было бы мгновением; то именно и есть мгновение, в чем бытие и небытие — одно и то же.

Фейербах Л. Из Эрлангенских лекций по логике и метафизике // История философии: В 2 т. Ат., 1967. Т. I. С. 59—62.

**ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828 – 1910) - один из наиболее известных русских писателей и мыслителей, один из величайших писателей мира. Просветитель, публицист, религиозный мыслитель**

Допустим невозможное, допустим, что все, что желает познать теперешняя наука о жизни, все ясно, как день! Ясно, как из неорганической материи зарождается через приспособление органическая; ясно, как силы переходят в чувство, волю, мысли; и все это известно не только гимназистам, но и деревенским школьникам.

Мне известно, что такие-то мысли и чувства происходят от таких-то движений. Ну, и что ж? Могу ли я или не могу руководить этими движениями, чтобы возбуждать в себе такие или другие мысли; вопрос о том, какие мне надо возбуждать в себе и других мысли и чувства, остается не только не решенным, но даже не затронутым.

Вопрос же этот и есть единственный вопрос центрального понятия жизни.

Наука предметом своим избрала некоторые явления, сопутствующие жизни, и, приняв часть за целое, назвала это явление совокупностью жизни.

Вопрос, неотделимый от понятия жизни,— не вопрос о том, *откуда взялась жизнь*, а о том *как надо* жить; и только начав с этого вопроса, можно прийти и к какому-нибудь решению о том, что есть жизнь.

Ответ на вопрос о том, как надо жить, представляется человеку столь известным, что ему кажется, что и не стоит говорить об этом... Жить как лучше — вот и все. Это кажется сначала очень простым и всем известным, но это совсем не так и просто и известно...

Понятие жизни представляется сначала человеку самым простым и ясным. Прежде всего человеку кажется, что жизнь в нем, в его теле. Я живу в теле, стало быть, жизнь в моем теле. Но как только человек начнет искать эту жизнь в известном месте своего тела, так сейчас и являются затруднения. Ее нет в ногтях и волосах, но и нет в ноге, в руке, которые можно отрезать, нет и в крови, нет и в сердце, нет и в мозгу. А есть везде и нигде нет. И оказывается, что по месту ее жительство найти ее нельзя. Тогда человек ищет ее во времени, и тоже сначала кажется очень просто... Но опять, как станешь искать ее во времени, так сейчас видишь, что и тут дело не просто. Я живу 58 лет, так это выходит по метрическому свидетельству. Но я знаю, что из этих 58 лет я 20 лет спал. Что же я жил или не жил? Потом в утробе матери, у кормилицы был, опять жил я или не жил? Потом из остальных 38 лет большую половину, ходя, спал; тоже не знаю, жил или не жил? Немножко жил, немножко не жил; так что и во времени выходит, везде она и нигде. Тогда невольно приходит вопрос, откуда же взялась эта жизнь, которую я нигде не найду. Тут уж я узнаю... Но оказывается, что и здесь то, что показалось мне так легко,— не только трудно, но и невозможно. Оказывается, что я искал что-то другое, а не свою жизнь. Искать, оказывается, если уже искать ее, то не в пространстве, не во времени, не как следствие и причину, а как что-то такое, что я в себе знаю совсем независимо от пространства, времени и причины. Стало быть, изучать себя? Как же я знаю жизнь в себе?

А вот как. Знаю я прежде всего, что живу я и живу, желая себе хорошего, желаю этого с тех пор, как себя помню, и до сих пор. и желаю этого с утра и до вечера. Все то, что живет вне меня, важно для меня, но только настолько, насколько оно содействует тому, чтобы мне было хорошо. Мир важен для меня только потому, что он мне доставляет радости.

Но вместе с таким знанием моей жизни связывается с ней еще другое. Неразрывно с этой жизнью, которую я чувствую, связано во мне еще знание о том, что кроме меня живет вокруг меня с таким же сознанием своей исключительной жизни целый мир живых существ, что все эти существа живут для своих, чуждых для меня, целей и не знают и не хотят знать моих притязаний на исключительную жизнь и что все эти существа для достижения своих целей всякую минуту готовы уничтожить меня. Мало этого, наблюдая уничтожение других, подобных мне существ, знаю еще и то, что мне, этому драгоценному мне, в котором одном мне представляется жизнь, предстоит очень скоро неизбежное уничтожение.

В человеке как будто два “я”, которые как будто не могут ужиться друг с другом, которые как будто борются друг с другом, исключают один другого.

Одно “я” говорит: “один “я” живу по-настоящему, все остальное только кажется, что живет, и потому весь смысл мира в том, чтобы мне было хорошо”.

Другое “я” говорит: “Весь мир не для тебя, а для своих целей и знать не хочет о том, хорошо ли тебе или дурно”. И жить становится страшно.

Одно “я” говорит: “Я хочу удовлетворения своих потребностей и желаний, и для этого только мне нужен мир”.

Другое “я” говорит: “Все животное живет для удовлетворения своих желаний и потребностей. Желания и потребности одних животных удовлетворяются только в ущерб другим, и потому все животное борется друг с другом. Ты животное и потому должен вечно бороться. Но как бы успешно ты ни боролся, все борющиеся существа рано или поздно задавят тебя”.

Еще хуже. И становится еще страшнее. И самое ужасное, включающее в себя все предшествующее:

Одно “я” говорит: “Я хочу жить, жить вечно”. Другое “я” говорит: “Ты непременно очень скоро, а может быть сейчас, умрешь, и умрут все те, которых ты любишь, и ты и они каждым движением уничтожают свою жизнь и идут к страданиям, к смерти, к тому самому, что ты ненавидишь и чего боишься больше всего”. Это хуже всего...

Изменить этого состояния нельзя... Можно не двигаться, не спать, не есть, не дышать даже, но не думать нельзя. Думаешь, и мысль, моя мысль отравляет каждый шаг моей жизни как личности.

Как только начал сознательно жить человек, так разумное сознание, не переставая, твердит ему одно и то же: жить тою жизнью, какую ты ее чувствуешь и видишь в твоём прошедшем, какую живут животные, как живет много людей, как жило то, из чего ты стал тем, что ты теперь,— нельзя больше. Если ты попытаешься это сделать, ты ведь не уйдешь от борьбы со всем миром существ, которые живут так же, как и ты, для своих личных целей, и они, эти существа, неизбежно погубят тебя...

Изменить этого положения нельзя, и остается одно, что к делает всегда человек, начиная жить, переносить свои цели вне себя и стремиться к ним... Но как бы далеко вне себя он ни ставил свои цели, по мере просветления его разума ни одна цель не удовлетворяет его...

По мере усиления разумного состояния человек приходит к мысли, что никакое благо, связанное с личностью, не есть подвиг, а необходимость... Личность есть только первое состояние, с которого начинается жизнь, есть крайний предел жизни...

“Но где начинается жизнь и где она кончается?” — спросят меня. Где кончается ночь и начинается день? Где на берегу кончается область моря и начинается область суши?

Есть день и ночь, есть суша и море, есть жизнь и не жизнь.

Жизнь наша с тех пор, как мы сознаем ее,— движение между двумя пределами.

Один предел есть совершенное безучастие к жизни бесконечного мира, деятельность, направленная только к удовлетворению потребностей своей личности. Другой предел — это полное отречение от своей личности, наибольшее внимание к жизни бесконечного мира и согласие с ним, перенесение желания блага со своей личности на бесконечный мир и существа вне нас.

Чем ближе к первому пределу, тем меньше жизни и блага, чем ближе ко второму пределу, тем больше жизни и блага. И потому всякий человек всегда движется от одного предела к другому, т. е. живет. Это-то движение и есть сама жизнь.

Если я говорю о жизни, то понятие о жизни неразрывно связано во мне с понятием разумной жизни.

Другой жизни, кроме разумной, я не знаю, и никто ее знать не может.

Мы называем жизнью жизнь животную, жизнь организма... Все это не жизнь, а только известное открывшееся нам состояние жизни.

Но что такое этот разум, требования которого исключают личную жизнь и переносят деятельность человека вне себя, в состояние, создаваемое нами как радостное состояние любви?

Что такое разум? Что бы мы ни определили, мы определяем всегда только разумом. И потому, чем же будем определять разум?

Если мы всё определяли разумом, то разум по этому самому мы определить и не можем. Но мы все не только знаем его, но только одного его несомненно и знаем одинаково.

Это тот же закон, как и закон жизни всякого организма, животного, растения, с тою только разницею, что мы *видим* совершающимся разумный закон в жизни растения. Закон же разума, которому мы подчинены, как дерево своему закону, мы не видим, но исполняем...

Мы решили, что жизнь есть то, что не есть наша жизнь. В этом и лежит корень заблуждения. Вместо того чтобы изучать ту жизнь, которую мы сознаем в себе совершенно исключительно, так как мы ничего другого не знаем, мы для этого наблюдаем то, что не имеет главного свойства нашей жизни — разумного сознания... Мы делаем то, что бы делал человек, изучающий предмет по его тени или отражению...

Если мы узнаем, что вещественные частицы подчиняются, видоизменяясь, деятельности организма, то мы узнали это ведь вовсе не потому, что наблюдали, изучали организм, а потому, что у нас есть знакомый нам, слитый с нами организм нашего животного, который нам знаком очень как материал нашей жизни, т. е. то, над чем мы призваны работать, подчиняя его закону разума... Как только человек усумнился в своей жизни, как только он жизнь свою перенес в то, что не есть жизнь, так он стал несчастен и увидел смерть. Человек, сознающий жизнь так, как она вложена в его сознание, не знает ни несчастья, ни смерти, ибо его благо жизни в одном подчинении своего же животного закону разума, и это не только в его власти, но это неизбежно совершается в нем... Смерть частиц животного существа мы знаем, смерть самих животных и человека, как животного, мы знаем; но смерть разумного сознания мы не знаем и не можем знать, потому что оно — то и есть сама жизнь. А жизнь не может быть смертью...

Животное живет блаженно, не видит смерти и умирает, не видя ее. За что же человеку дано видеть это и почему оно для него так ужасно, что раздирает его душу” заставляет его убивать себя от страха смерти. Отчего это? Оттого, что человек, видящий смерть, есть человек больной, нарушивший закон своей жизни, не живущий жизнью разумной. Он то же, что животное, нарушившее закон своей жизни.

Жизнь человека есть стремление к благу, и то, к чему он стремится, то и дано ему. Свет, зажженный в душе человека, есть благо и жизнь, и свет этот не может быть тьмою, потому что есть, истинно есть для человека только этот единый свет, горящий в душе его.

*Толстой Л. Н., Понятие жизни // Полное собрание сочинений. М., 1936. Т.26. с. 881—885*

Живет всякий человек для того, чтобы ему было хорошо,— для своего блага. Когда человек не желает себе блага, то он не чувствует даже, что живет. Человек и понять не может, чтобы можно было жить и не желать себе блага. Жить для каждого человека — все равно что желать блага и *добиваться* его; и, наоборот, желать и *добиваться* блага — все равно что жить.

Человек чувствует жизнь в себе самом, и — только в себе одном. Сначала, *пока* он не понял истинного смысла жизни, человек думает, что благо *есть только то, что* благо для него одного. Ему сначала кажется, что живет, истинно живет, только он один.

Жизнь других людей кажется ему не такою, как своя, она кажется ему только подобием жизни. Свою жизнь человек *чувствует*, а чужую жизнь он только видит со стороны. *Он не чувствует ее и только потому, что видит чужую жизнь, узнает*, что и другие люди как будто живут. Что он сам живет, это каждый человек знает и не может ни на минуту перестать знать это. Про жизнь других людей человек знает только тогда, когда он хочет думать о них. Вот почему и кажется человеку, что по-настоящему живет только он один. Такой человек, если и не желает зла другим, то только потому, что ему самому неприятны страдания других. Если он и желает людям добра, то совсем не так, как себе: себе он желает добра для того, чтобы ему самому было хорошо, другим же он желает

добра не для того, чтобы им было хорошо, а только для того, чтобы *ему*, глядя на их радость, *самому было приятнее*. Такой человек дорожит благом только своей жизни; ему важно и нужно только, чтобы ему самому было хорошо.

И вот когда человек этот начинает добиваться своего блага, то он сейчас же видит, что сам по себе он не может его достичь, потому что благо это находится во власти других людей. Он всматривается в жизнь других людей и видит, что все они, как и он сам, и как все животные,— имеют такое же точно понятие о жизни. Точно так же, как и он, они чувствуют только свою жизнь и свое благо, считают только свою жизнь важною и настоящею, и точно так же их благо находится во власти других людей. Человек видит, что каждое живое существо ищет своего собственного маленького блага и для этого готово отнимать благо у других существ, даже лишая их жизни,— готово лишиться блага и жизни его самого. И когда человек сообразит это и станет присматриваться к жизни, то он видит, что так оно и есть на самом деле: не только одно какое-нибудь существо или десяток существ, а все бесчисленные существа мира, для достижения своего блага, всякую минуту готовы уничтожить его самого,— того, для которого одного, как ему кажется, и существует жизнь. И когда человек ясно *поймет* это, то он видит, что *трудно ему добыть себе то собственное благо, без которого, ему кажется, он и жить не может*.

И чем дольше человек живет, тем больше он на деле убеждается в том, что это так. Он участвует в жизни человечества. Жизнь эта составлена из отдельных людей, которые волей-неволею связаны между собой. А между тем люди эти желают каждый своего собственного блага и для этого готовы истребить и съесть один другого. Видя это, человек убеждается в том, что такая жизнь не может быть для него благом, но будет, наверное, великим злом.

Но мало этого: “Ты тянешь, и он тянет: кто ни перетянет, а обоим падать”. Если даже человек окажется сильнее других и может взять над ними верх, то и тогда разум и опыт его очень скоро показывают ему, что те удовольствия, которые он урывает для себя у других,— не настоящее благо, а только подобие блага, потому что чем больше он пользуется ими, тем больше он чувствует те страдания, которые всегда наступают после них. Чем больше живет такой человек, тем яснее он видит, что удовольствий становится все меньше и меньше, а скуки, пресыщения, трудов, страданий — все больше и больше.

То, что для такого человека важнее и нужнее всего,— *он сам, то, в чем одном* он полагает свою жизнь,— то гибнет, то будет кости, черви; а то, что для него не нужно, не важно и не понятно — весь мир Божий, то останется и будет жить вечно. Оказывается, что та единственная жизнь, которую такой человек чувствует и бережет,— обманчива и невозможна; а жизнь вне его. та. которую он не любит, не чувствует и не знает,— она-то и есть единая настоящая жизнь. *Он видит, что то, чего он не чувствует, то только и имеет ту жизнь, которую он один желал бы иметь*. И это не то, что так кажется человеку, когда он унывает или падает духом. Это не такая мысль, которая *находит от тоски* и может пройти, когда человек повеселеет. Нет,— это самая очевидная и несомненная истина, и если мысль эта хоть раз придет человеку или другие хоть раз растолкуют ее ему, то он никогда не отделается от нее, ничем *ее из себя не выжжет*.

*Толстой Л. Н. Об истинной жизни // Полное собрание сочинений. М., 1936. Т. 26. С. 855— 887.*

## **ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939) – австрийский психоаналитик, психиатр и невролог**

Вопрос о смысле человеческой жизни ставился бесчисленное количество раз; на этот вопрос никогда не было дано удовлетворительного ответа, и возможно, что таковой вообще заповедан. Некоторые из вопрошавших добавляли: если бы оказалось, что жизнь не имеет никакого смысла, то она потеряла бы для них и всякую ценность. Но эти угрозы ничего не меняют. Скорее можно предположить, что мы вправе уклониться от ответа на

вопрос. Предпосылкой его постановки является человеческое зазнайство, со многими другими проявлениями которого мы уже сталкивались. О смысле жизни животных не говорят, разве только в связи с их назначением служить людям. Но и это толкование несостоятельно, так как человек не знает, что делать со многими животными, если не считать того, что он их описывает, классифицирует и изучает, да и то многие виды животных избежали и такого применения, так как они жили и вымерли до того, как их увидел человек. И опять-таки только религия берется ответить на этот вопрос о цели жизни. Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение.

Поэтому мы займемся менее претенциозным вопросом: каковы смысл и цели жизни людей, если судить об этом на основании их собственного поведения: чего люди требуют от жизни и чего стремятся в ней достичь? Трудно ошибиться, отвечая на этот вопрос: люди стремятся к счастью, они хотят стать и пребывать счастливыми. Это стремление имеет две стороны, положительную и отрицательную цели: отсутствие боли и неудовольствия, с одной стороны, переживание сильных чувств наслаждения — с другой. В узком смысле слова под “счастьем” подразумевается только последнее. Сообразно этой двойственной цели человеческая деятельность протекает в двух направлениях, в зависимости от того, какую из целей — преимущественно или даже исключительно — она стремится осуществить.

Таким образом, как мы видим, жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип главенствует в деятельности душевного аппарата с самого начала: его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, и в то же время его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром, как с микрокосмосом, так и с макрокосмосом. Такая программа неосуществима, ей противодействует вся структура вселенной; можно было бы даже сказать, что в плане “творения” отсутствует намерение сделать человека “счастливым”. То, что понимается под счастьем в строгом смысле этого слова, проистекает скорее из внезапного удовлетворения потребности, достигшей высокой напряженности, и по своей, природе возможно лишь как эпизодическое явление<sup>12</sup>. Продолжительность ситуации, к созданию которой так страстно стремится принцип наслаждения, дает лишь чувство прохладного довольства, мы так устроены, что можем интенсивно наслаждаться только контрастом и весьма мало — самим состоянием<sup>13</sup>. Таким образом, возможности для нашего счастья ограничены уже самой нашей структурой. Значительно менее трудно испытать несчастье. Страдания угрожают нам с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого — упадок и разложение, не предотвратимые даже предупредительными сигналами боли и страха: со стороны внешнего мира, который может обрушиться на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и, наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми. Страдания, проистекающие из этого последнего источника, мы, быть может, воспринимаем более болезненно, чем любые другие; мы склонны их рассматривать как в какой-то мере излишний придаток, хотя они в не меньшей степени фатальны и неотвратимы, чем страдания, проистекающие из других источников.

Не приходится поэтому удивляться, что, под давлением этих угрожающих людям страданий, их требования счастья становятся более умеренными; так же как и сам принцип наслаждения трансформируется под влиянием внешнего мира в более скромный принцип реальности, так и человек считает себя уже счастливым, когда ему удастся избежать несчастья, превозмочь страдания, когда вообще задача уклонения от страдания

---

<sup>12</sup> На более низком уровне то же говорит Вильгельм Буш в “Набожной Елене”: “У кого заботы, у того и алкоголь”.

<sup>13</sup> Гёте даже предупреждает: “Ничто нас так не тяготит, как вереница хороших дней”. Тем не менее это может быть, все же преувеличения.

оттесняет на второй план задачу получения наслаждения. Размышление нам подсказывает, что для разрешения этой задачи можно пробовать идти самыми разнообразными путями; все эти пути рекомендовались различными школами житейской мудрости и были людьми исхожены. Неограниченное удовлетворение всех потребностей рисуется нам как самый заманчивый образ жизни, но это значит пренебречь осторожностью ради насаждения, что уже быстро влечет за собой соответствующую кару. Другие методы, при которых уклонение от неудовольствия является основной целью, различаются в зависимости от источника неудовольствия, на который эти методы обращают большее внимание. Имеются способы крайние и умеренные, односторонние и такие, которые действуют сразу в нескольких направлениях. Сознательный уход от людей, одиночество — самый обычный способ защиты от страданий, возникающих от общения с людьми. Разумеется, счастье, обретаемое таким путем, это счастье покоя. Если задача ставится в индивидуальном плане, от опасностей внешнего мира можно защищаться лишь тем или иным способом ухода из него. Конечно, имеется иной и лучший путь—в качестве члена человеческого общества перейти в наступление на природу и подчинить ее человеческой воле при помощи науки и создаваемой ею техники. Тогда человек действует вместе со всеми ради счастья всех. Наиболее интересными методами предотвращения страданий являются, однако, те, которыми человек пытается воздействовать на собственный организм. Ведь в конечном счете всякое страдание есть лишь ощущение и существует лишь постольку, поскольку мы его испытываем, а мы его испытываем только в силу определенного устройства нашего организма.

Самым грубым, но и самым эффективным способом является химическое воздействие, т. е. интоксикация. Я не думаю, что кто-либо полностью понял механизм этого воздействия, но факт остается фактом и заключается он в том, что существуют чуждые организму вещества, наличие которых в крови и тканях непосредственно приносит нам чувство наслаждения, а также так меняет уровня нашей эмоциональной жизни, что мы становимся неспособными к восприятию неприятного. Оба эти воздействия не только происходят одновременно, они кажутся и внутренне связанными. Но вещества, создающие тот же эффект, должны существовать и в нашем собственном организме; по крайней мере при таком заболевании, как мания, наблюдается поведение как бы в состоянии дурмана, без введения в организм наркотиков. Кроме того, и в нормальной психической жизни наблюдаются колебания между облегченными и более отягощенными формами разрядки чувства наслаждения, а параллельно с этим — меньшая или большая восприимчивость к неприятностям. Остается только пожалеть, что эта токсикологическая сторона душевных процессов еще ускользнула от научного исследования. Действие наркотиков в борьбе за счастье и для устранения несчастья признано как отдельными людьми, так и целыми народами настолько благодетельным, что они заняли почетное место в экономии их либидо. Наркотики ценятся не только за то, что они увеличивают непосредственное наслаждение, но и за то, что они позволяют достичь столь вожделенной степени независимости от внешнего мира. Известно ведь, что при помощи “избавителя от забот” можно в любой момент уйти от гнета реальности и найти убежище в собственном мире, где царят лучшие условия для восприятия ощущений. Известно, что именно это свойство наркотиков обуславливает их вред и опасность. На них иногда лежит вина за то, что большие запасы энергии, которые могли бы быть использованы для улучшения человеческой участи, растрачиваются зря.

Сложное строение, нашего душевного аппарата позволяет, однако, прибегать к целому ряду других воздействий. Удовлетворение наших первичных позывов дает нам счастье, но они же являются источником мучительных страданий, когда внешний мир отказывается дать им удовлетворение и обрекает нас на лишения. При помощи воздействия на влечения первичных позывов можно, следовательно, рассчитывать на освобождение от какой-то части страданий. Этот способ защиты от страданий уже не воздействует больше на аппарат наших ощущений, а стремится совладать с внутренними

источниками наших вожделений. Радикальный способ заключается в умерщвлении первичных позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя. По этому же пути можно идти, ставя перед собой лишь более скромные цели — только контроля над жизнью своих первичных позывов. Тогда господствующими становятся высшие психические инстанции, подчинившиеся принципу реальности. Это отнюдь не означает отказа от стремления к удовлетворению: известная защита от страданий достигается благодаря тому, что неудовлетворение контролируемых первичных позывов ощущается менее болезненно, чем неудовлетворение необузданных первичных позывов. Но это покупается ценой несомненного снижения возможностей наслаждения. Ощущения счастья при удовлетворении диких, не обузданных нашим “Я” влечений несравненно более интенсивно, чем насыщение укрощенного первичного позыва. Непреодолимость извращенных импульсов, как и вообще притягательная сила запрещенного, находит в этом свое психоэнергетическое объяснение.

Другая методика защиты против страданий пользуется доступными нашему душевному аппарату смещениями либидо, благодаря чему его функция приобретает столь большую гибкость. Задача, требующая разрешения, заключается в таком смещении направленности наших первичных позывов, чтобы они не пострадали от лишений, встречаемых во внешнем мире. Этому содействует сублимация первичных позывов. Больше всего можно добиться при умении достаточно повысить интенсивность наслаждения из источников психической и интеллектуальной деятельности. Тогда судьба мало чем может повредить. Удовлетворения такого рода, как радость художника от процесса творчества при воплощении образов его фантазии, как радость исследователя при решении проблем и в познании истины, имеют особое качество, которое мы когда-нибудь, несомненно, сможем метапсихологически охарактеризовать. В данное время мы можем лишь образно сказать, что эти удовлетворения кажутся нам более “тонкими и возвышенными”, но их интенсивность, по сравнению с удовлетворением более грубых и примитивных влечений, более приглушенная; они не потрясают нашу физическую природу. Слабая сторона этого способа заключается в том, что он непригоден для универсального использования, а доступен лишь немногим людям. Он предполагает наличие особенных, не так уж часто встречающихся способностей и дарований должного уровня. Но даже этим немногим этот способ не обеспечивает полной защиты от страданий; он не дает им брони, непроницаемой для стрел судьбы, и обычно перестает помогать, когда источником страдания становится собственная плоть<sup>14</sup>.

Если уже в этом способе явно вырисовывается намерение стать независимым от внешнего мира путем поисков удовлетворения во внутренних психических процессах, то в последующем способе эти же черты выступают еще более отчетливо. Тут связь с

---

<sup>14</sup> Когда особые склонности властно не диктуют направления жизненным интересам, простая, каждому доступная работа по специальности может занять место, так мудро предусмотренное для нее Вольтером. В рамках краткого обзора невозможно в достаточной мере оценить значение, которое имеет работа для психоэнергетики либидо. Никакая другая техника поведения в жизни не связывает человека с реальностью так, как это делает увлечение работой, вводящей его прочно по крайней мере в одну часть реальности — в реальность человеческого общества. Возможность перемещать в область профессиональной деятельности и связанные с ней формы человеческих взаимоотношений значительную меру либидинозных компонентов, нарцисстических, агрессивных и даже эротических, — придает этой деятельности ценность, отнюдь не уступающую ее значению как незаменимого средства для утверждения и оправдания своего существования в обществе. Профессиональная деятельность дает особенное удовлетворение, когда она свободно выбрана, когда она позволяет использовать путем сублимации существующие наклонности, сохранившие свою силу или конституционально усиленные влечения. И тем не менее люди мало ценят труд как путь к счастью. Люди не так охотно прибегают к нему, как к другим формам удовлетворения. Большинство людей работает только по необходимости, и из этой прирожденной неприязни людей к труду проистекают самые тяжелые социальные проблемы.



реальностью еще более ослаблена и удовлетворение черпается из иллюзий, воспринимаемых как таковые, без того чтобы их отклонения от действительности мешали наслаждению. Сфера, в которой возникают эти иллюзии, это сфера фантастической эмпирии; в свое время, когда завершилось развитие принципа реальности, эта сфера была решительно избавлена от необходимости сопоставления с действительностью и резервирована для осуществления трудновыполнимых желаний. Среди этого типа удовлетворения в сфере фантазии на первом месте стоит наслаждение произведениями искусства, которые при посредничестве художника становятся доступными и для нетворческой личности<sup>15</sup>. Каждый человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценить этого источника наслаждения и утешения. Однако легкий наркоз, в который нас погружает искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье.

Более основательные и эффективные возможности открывает нам способ, видящий единственного врага в самой действительности, считающий ее источником всех страданий, в той действительности, с которой невозможно сосуществовать и с которой, для того чтобы хоть в каком-то смысле быть счастливым, следует порвать всякие отношения. Отшельник отвращается от мира и не хочет иметь с ним никакого дела. Но можно сделать и больше, можно стремиться этот мир преобразовать, создать вместо него мир иной, мир, в котором были бы уничтожены его невыносимые черты и за менены другими, соответствующими нашим желаниям. Тот, кто в порыве возмущения и протеста становится на этот путь, к счастью, как правило, ничего не достигает — действительность для него слишком непосильна. Он становится безумным, не находящим по большей части никаких помощников для осуществления своей химеры. Мы встречаемся, однако, с утверждением, что каждый из нас, стремясь исправить в желаемом духе какую-то невыносимую для нас сторону мира и внося эту манию в область действительности, в каком-то пункте ведет себя как параноик. Особое значение приобретает случай, что большое количество людей совместно предпринимают попытку безумным преобразованием действительности обеспечить себе условия для достижения счастья и защиты от страданий. Религии человечества мы также должны отнести к категории такого массового безумия. Сам принимающий в нем участие, конечно, никогда своего безумия не сознает.

Я не думаю, что этот перечень методов, при помощи которых человек старается достичь счастья и избежать страданий,— исчерпывающий; я знаю также, что тут возможна и иная классификация. Я еще не привел, однако, одного способа не потому, что я о нем забыл, а потому, что мы им займемся в другой взаимосвязи. Как можно было, однако, забыть как раз об этой методике житейского искусства! Она отличается удивительнейшим сплавом очень характерных черт. Конечно, и она направлена на обретение независимости от судьбы — примем это название как наилучшее,— с этой целью она переносит удовлетворение на внутренние душевные процессы, используя при этом уже упомянутое свойство перемещаемости либидо, но в данном случае перемещение либидо направляется не в сторону от мира, а, наоборот, крепко цепляется за объекты этого мира и обретает счастье путем установления эмоционального взаимоотношения с ним. Она не довольствуется при этом усталотоотрешенной целью избегания неприятностей, она скорее оставляет такую цель без внимания, а твердо придерживается первоначального страстного стремления к положительному достижению счастья. Возможно, что эта методика приводит к цели скорее, чем какая-либо другая. Я имею в виду ту ориентацию в жизни, которая ставит любовь в центр всего и все удовлетворение видит в том, чтобы

---

<sup>15</sup> Ср. "Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens". 1911 (Ges. Werke, Bd. VIII) и "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", XXIII (Ges. Werke, Bd. XI).

любить и быть любимым. Такого рода психическая направленность нам всем достаточно известна; одна из форм любви — половая — приобщила нас к сильнейшему переживанию ошеломляющего ощущения наслаждения, дав прообраз нашим устремлениям к счастью. Поэтому вполне естественно, что мы упорно продолжаем искать счастья на пути, на котором впервые с ним встретились. Но очевидна и слабая сторона этой житейской методики, иначе никому не пришло бы в голову оставить этот путь к счастью для поисков другого. Мы никогда не бываем более незащитными по отношению к страданиям, чем когда мы любим, и никогда не бываем более безнадежно несчастными, чем когда мы потеряли любимое существо или его любовь. Но этим еще не исчерпывается значение этой житейской методики, использующей любовь как основу счастья; по этому поводу еще многое можно сказать.

Тут следует упомянуть о том интересном факте, что жизненное счастье ищется преимущественно в наслаждении прекрасным, где бы оно ни предстало перед нашим чувственным или рассудочным взором — в области ли человеческих форм и жестов, в области ли творений природы или в ландшафтах, в области ли художественного или даже научного творчества. Такое эстетическое отношение к жизненной цели не дает достаточной защиты от грозящих нам страданий, но может нас во многом компенсировать. Наслаждение прекрасным носит особый, слегка дурманящий эмоциональный характер. Польза прекрасного отнюдь не ясна, его культурная необходимость тоже не очевидна, и все же культура не может без него обойтись. Наука об эстетике исследует условия, при которых воспринимается прекрасное, но она не может дать нам никаких разъяснений о природе и происхождении прекрасного; и, как обычно, отсутствие результатов исследования прикрывается потоком высокопарных и бессодержательных слов. К сожалению, психоанализ весьма мало что может сказать о существе прекрасного. Установленным кажется лишь происхождение прекрасного из сферы сексуальных ощущений; такое происхождение могло бы быть отличным примером заторможенного в смысле цели влечения. “Прекрасное” и “возбуждающее” — первоначально это свойства сексуального объекта. Но удивительно, однако, что сами половые органы, вид которых всегда действует возбуждающе, почти никогда не считаются красивыми, характер же прекрасного как будто связан с известными вторичными половыми признаками.

Несмотря на эту неполноту, я все же осмелюсь сделать некоторые заключительные замечания к нашему исследованию. Программа того, как сделаться счастливым, к осуществлению которой нас принуждает принцип наслаждения, не может быть реализована, и тем не менее мы не должны — нет, вернее, мы не можем — прекратить усилия для того, чтобы каким-то образом приблизиться к ее реализации. При этом можно выбирать самые различные пути, отдавая предпочтение либо стремлению к положительному содержанию цели — к наслаждению, либо стремлению к ее негативному содержанию — к предотвращению неудовольствия. Ни на одном из этих путей мы не можем достичь того, чего желаем. Счастье, в том умеренном значении, в котором оно рассматривается как возможное, есть проблема индивидуальной экономии либидо. И тут нельзя дать пригодного для всех совета — каждый сам должен пытаться стать счастливым на свой собственный лад. Самые различные факторы будут оказывать влияние на направление его выбора. Дело зависит от того, насколько велико реальное удовлетворение, которого человек ждет от внешнего мира, и в какой мере он намерен стать от него зависимым; наконец, на какие собственные силы он рассчитывает, чтобы изменить этот мир согласно своим желаниям. И уже поэтому, помимо внешних обстоятельств, решающую роль будет играть психическая структура личности. Человек преимущественно эротический поставит на первое место эмоциональные взаимоотношения с другими людьми; человек скорее самоудовлетворенного, нарцисстического характера будет искать удовлетворение в основном в своих внутренних душевных процессах; человек действия не оставит внешний мир, на арене которого он

может испытывать свои силы. Для человека, принадлежащего к среднему из этих типов, область, на которую он должен будет обратить свои интересы, определится характером его дарований и мерой возможного для него сублимирования первичных позывов. Каждое крайнее решение будет наказано тем, что избравший его человек подвергнет себя риску, связанному с недостатками той или иной исключительно избранной житейской методики. Так же, как осмотрительный купец остерегается вкладывать весь капитал только в одно дело, так, вероятно, и житейская мудрость не посоветует ждать всего удовлетворения только от одного-единственного устремления. Успех никогда не обеспечен, он зависит от сочетания многих факторов и, вероятно, ни от одного из них не зависит в той мере, как от способности психической структуры приспособляться к окружающему миру и извлекать из него наслаждение. Тому, кто вырос с особенно неблагоприятной структурой первичных позывов и кто не произвел правильного перераспределения и упорядочения компонентов своего либидо, необходимых для дальнейшей деятельности, трудно будет извлечь счастье из окружающей обстановки, особенно если он будет поставлен перед трудными задачами. В качестве крайней житейской методики, сулящей по меньшей мере суррогат удовлетворения, перед ним открывается возможность бегства в невротическое заболевание, что часто и происходит уже в юном возрасте. Тот, однако, кто обнаруживает крушение своих попыток достичь счастья в более позднем возрасте, находит еще утешение в получении наслаждения от хронической интоксикации или прибегает к отчаянной попытке восстания, к психозу<sup>16</sup>.

Религия затрудняет эту проблему выбора и приспособления тем, что она всем одинаково навязывает свой путь к счастью и к защите от страдания. Ее методика заключается в умалении ценности жизни и в химерическом искажении картины реального мира, что предполагает предварительное запугивание интеллекта. Такой ценой, путем насильственного закрепления психического инфантилизма и включения в систему массового безумия, религии удается спасти многих людей от индивидуального невроза. Но едва ли больше; как уже было сказано, к счастью ведут многие, доступные человеку, пути, хотя ни один из них не приводит к цели наверняка. Не может выполнить своих обещаний и религия. Когда верующий в конце концов принужден сослаться на “неисповедимые пути Господни”, он этим только признает, что в его страданиях, в качестве последнего утешения и источника наслаждения, ему остается лишь безоговорочное подчинение. Но если он к этому уже готов, то, вероятно, мог бы и миновать окольные пути.

Наше исследование о счастье пока дало нам мало такого, что не было бы общеизвестным. Даже если мы продолжим исследование, поставив вопрос, почему людям так трудно стать счастливыми, то, кажется, от этого шансы на получение чего-то нового не слишком увеличатся. Мы уже ответили на этот вопрос указанием на три источника, из которых проистекают наши страдания: превосходящие силы природы, брэнность нашего собственного тела и недостатки институций, регулирующих наши отношения друг с другом в семье, в государстве и в обществе. Что касается первых двух, то тут при вынесении суждения нет оснований для больших колебаний: мы должны признать эти источники страданий и подчиниться неизбежному. Мы никогда не можем достичь полного господства над природой, наш организм — сам часть этой природы — всегда останется структурой брэнной и ограниченной в своих возможностях приспособления и деятельности. Из этой констатации отнюдь не проистекают обескураживающие последствия, наоборот, она дает указание для направления нашей деятельности.

---

<sup>16</sup> Я принужден указать по меньшей мере на один пробел, оставшийся в приведенных выше рассуждениях. При рассмотрении человеческих шансов на счастье не следует упускать из виду относительную взаимосвязь между нарциссизмом и либидо, направленным на объект. Необходимо было бы выяснить, какое значение для экономии либидо имеет направленность, главным образом, на самого себя.

Тысячелетний опыт нас убедил, что если и не все, то хотя бы некоторые страдания мы можем устранить, а другие смягчить. Иначе мы относимся к третьему, социальному источнику наших страданий. Его мы вообще оставляем без внимания; мы не в состоянии понять, почему нами самими созданные институции не должны были бы стать для всех нас скорее защитой и благом. Однако если мы обратим внимание на то, как плохо нам удалось создать себе как раз защиту от этих страданий, то возникнет подозрение, а не скрывается ли и здесь какая-то часть непобедимых сил природы, в данном случае наши собственные психические свойства.

Когда мы начинаем рассматривать эту возможность, мы наталкиваемся на одно утверждение, столь поразительное, что нам стоит на нем остановиться. Это утверждение гласит, что большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура: мы были бы гораздо счастливее, если бы от нее отказались и восстановили первобытные условия. Я нахожу это утверждение поразительным, так как, что бы мы ни подразумевали под понятием культуры, несомненно одно: все то, чем мы пытаемся защищаться от грозящих нам источников страдания, принадлежит именно этой культуре.

Какими путями столь многие люди пришли к этой точке зрения, к этой странной враждебности по отношению к культуре? Я полагаю, что давно существующее глубокое недовольство соответствующим состоянием культуры создало почву, на которой затем, в определенных исторических условиях, возникли поводы для ее осуждения. Мне кажется, что я могу установить последний и предпоследний из этих поводов; я не обладаю достаточной эрудицией, чтобы развернуть эту цепь достаточно далеко в глубь истории человеческого рода. Подобный фактор враждебности к культуре должен был играть роль уже при победе христианства над языческими религиями. Он был близок к обесценению земной жизни, последовавшему в результате христианского учения. Предпоследний повод появился, когда развитие исследовательских экспедиций привело нас в соприкосновение с примитивными народами и племенами. Ввиду недостаточного наблюдения за их нравами и обычаями и ввиду неправильного их понимания многим европейцам показалось, что эти люди ведут простой, непритязательный и счастливый образ жизни, недостижимый для превосходящих их культурно посетителей.

Дальнейший опыт внес поправки в некоторые суждения такого рода; во многих случаях известная доля жизненного облегчения была ошибочно приписана отсутствию запутанных требований культуры, в то время как это объяснялось великодушием богатой природы и легкостью удовлетворения насущных потребностей. Последний повод нам хорошо известен, он появился после ознакомления с механизмами неврозов, грозящих отнять у цивилизованного человека и то маленькое счастье, которое он имеет. Было обнаружено, что человек становится невротиком, потому что он не может вынести суммы ограничений, налагаемых на него обществом, преследующим свои культурные идеалы; из этого было сделано заключение, что можно было бы вернуть потерянные возможности счастья, если бы эти ограничения были сняты или значительно понижены.

К этому следует присовокупить еще один момент разочарования. В течение жизни последних поколений люди достигли необычайного прогресса в области естественных наук и их технического применения, человеческое господство над природой утвердилось так, как раньше трудно было себе и вообразить. Отдельные подробности этого прогресса общеизвестны, и едва ли стоит их перечислять. Люди гордятся своими достижениями и имеют на это право. Но им показалось, что все это недавно достигнутое господство над пространством и временем, это подчинение себе сил природы, исполнение чаяний тысячелетней давности не увеличили меру удовлетворения жажды наслаждения, ожидавшуюся ими от жизни, и не сделали их, по их ощущению, более счастливыми. При такой констатации следовало бы удовлетвориться выводом, что власть над природой не является единственным условием человеческого счастья, так же как она не является и единственной целью культурных устремлений, а не приходится к заключению о бесполезности техники для баланса счастья. Но ведь можно было бы и возразить — а

разве не является положительным достижением для наслаждения, несомненным выигрышем для нашего ощущения счастья то, что я имею возможность сколь часто мне угодно слышать голос моего ребенка, находящегося от меня на расстоянии сотен километров, или что я через кратчайший срок по приезде друга могу узнать, что он благополучно перенес длинное и утомительное путешествие? Разве не имеет никакого значения, что медицине удалось так необычайно сильно уменьшить смертность малолетних детей и опасность инфекции женщин при родах и что вообще средняя продолжительность жизни цивилизованного человека возросла на значительное количество лет? К перечню этих благ, которыми мы обязаны столь осуждаемой эпохе научного и технического прогресса, можно было бы еще многое добавить, но тут мы опять услышим голос пессимистически настроенного критика, напоминающий нам, что большинство из этих удовлетворений происходит по образцу “дешевых удовольствий”, восхваляемых в известном анекдоте. Такое удовольствие можно себе доставить, выпрастывая в лютую зиму ногу из-под одеяла и пряча ее затем обратно. Ведь если бы не было железных дорог, преодолевающих расстояние, ребенок никогда не покидал бы родного города, и мы тогда не нуждались бы в телефоне, чтобы услышать его голос. Если бы не было открыто пароходное сообщение через океан, то соответствующего морского путешествия не предпринял бы мой друг, а я не нуждался бы в телеграфе, чтобы получить от него успокоительное сообщение. Какая польза нам от уменьшения детской смертности, если именно это принуждает нас к крайнему воздержанию в деторождении, так что теперь мы в общей сложности не возвращаем большего числа детей, чем во времена до господства гигиены, обременив при этом нашу сексуальную жизнь в браке тяжелыми условиями и действуя, возможно, наперекор благодетельным законам естественного отбора? А к чему, наконец, нам долгая жизнь, если она так тяжела, так бедна радостями и полна страданиями, что мы готовы приветствовать смерть как освободительницу? Поэтому можно, пожалуй, утверждать, что в нашей современной культуре мы чувствуем себя плохо, хотя очень трудно вынести суждение по поводу того, чувствовали ли себя счастливее, и насколько, люди прежних времен и какую роль при этом играли условия их культуры. Мы всегда будем склонны рассматривать несчастье объективно, т. е. переносить себя, с нашими требованиями и восприимчивостью, в соответствующие условия, чтобы проверить, какие могли бы там быть найдены мотивы для наших ощущений счастья или несчастья. Этот способ рассуждения кажется объективным, так как он предполагает абстрагирование от колебаний в субъективной восприимчивости, на самом же деле этот способ самый субъективный, так как он применим только путем подмены иной и неизвестной душевной позиции позицией своей собственной. Но ведь счастье есть нечто сугубо субъективное. Нас сколько угодно может ужасать определенная обстановка, в которой находились древние рабы на галерах, крестьяне во время тридцатилетней войны, жертвы священной Инквизиции, еврей в ожидании погрома, но мы не можем вжиться в душевный мир этих людей и постичь изменения, происшедшие в их восприимчивости по отношению к ощущениям наслаждения и неприятностей вследствие прирожденной нечувствительности, постепенного отупения, потери надежд, грубых или мягких форм дурмана. В случае самых тяжелых испытаний вступают в строй определенные душевные защитные механизмы. Мне кажется бесплодным дальнейшее исследование этой стороны проблемы.

*Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Избранное. Лондон. 1969. С. 267—279.*

**РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970) — британский философ, общественный деятель и математик**

Человек — часть природы, а не что-то ей противоположное. Его мысли и движения следуют тем же законам, что и движения звезд и атомов. По сравнению с человеком

физический мир велик — он больше, чем считали во времена Данте; впрочем, он не так велик, как это казалось еще сто лет назад. Как вширь, так и вглубь, как в большом, так и в малом наука, видимо, достигает пределов. Считается, что Вселенная имеет ограниченную протяженность в пространстве и свет может пропутешествовать вокруг нее за несколько сотен миллионов лет. Считается, что материя состоит из электронов и протонов, которые имеют конечные размеры, и что их число в мире конечно. Вероятно, их движения не непрерывны, как раньше думали, а происходят скачками, каждый из которых не меньше некоторого минимального скачка. Законы этих движений, судя по всему, суммируются в нескольких очень общих принципах, с помощью которых можно рассчитать прошлое и будущее мира, если дана любая малая часть его истории.

Физическая наука, таким образом, приближается к этапу, когда она будет завершена и станет поэтому неинтересной. Если мы знаем законы, управляющие движениями электронов и протонов, то все остальное — просто география, собрание конкретных фактов, говорящих о распределении частиц по каким-то отрезкам мировой истории. Общее число фактов географии, необходимых для того, чтобы рассчитать мировую историю, видимо, не слишком велико. Теоретически их можно было бы записать в большую книгу, а книгу поместить в Сомерсет Хаусе вместе с вычислительной машиной: поворот рычага позволил бы исследователю найти новые факты, принадлежащие другому времени, нежели то, к которому относятся факты уже зарегистрированные. Трудно представить себе что-либо более скучное и непохожее на ту радость, которую вызывало до недавней поры даже самое небольшое открытие. Кажется, будто мы штурмуем неприступную гору, но на покоренной вершине работает ресторан, в котором подают пиво и работает радио. Но во времена Ахмеса даже таблица умножения, вероятно, вызывала восторг. Человек тоже частица этого скучного физического мира. Его тело, подобно всей остальной материи, состоит из электронов и протонов, которые, как мы знаем, подчиняются тем же законам, что и электроны и протоны, составляющие животных или растения. Некоторые ученые считают, что физиологию никогда не удастся свести к физике, но их аргументы не очень убедительны — разумнее даже было бы считать их неверными. То, что мы называем “мыслями”, зависит, видимо, от организации извилин в мозгу — точно так же, как путешествия зависят от дорог и иных путей сообщения. Явно химического происхождения используемая для мышления энергия. К примеру, недостаток иода в организме превращает разумного человека в идиота. Феномены сознания, вероятно, связаны с материальной структурой. Если это так, то единичный электрон или протон не могут “мыслить” — точно также, как один человек не может сыграть футбольный матч. У нас нет также оснований полагать, что индивидуальное мышление продолжает существовать после смерти тела: ведь смерть разрушает организацию мозга и рассеивает потребляемую извилинами энергию.

Бог и бессмертие — эти центральные догмы христианской религии — не находят поддержки в науке. Нельзя сказать, что они существенны для религии вообще, поскольку в буддизме их нет. (Что касается бессмертия, это суждение может показаться неточным, но по существу оно правильно.) Однако на Западе их привыкли считать обязательным минимумом теологии. Люди будут и впредь верить в бога и бессмертие, потому что это приятно — так же приятно, как считать самих себя добродетельными, а врагов своих погрязшими в пороках. Но, по-моему, эти догмы необоснованны. Не знаю, смогу ли я доказать, что бога нет или что сатана — это фикция. Христианский бог, быть может, и существует, а может быть, существуют боги Олимпа, Древнего Египта или Вавилона. Но каждая из этих гипотез не более вероятна, чем любая другая: они даже не могут быть отнесены к вероятностному знанию; поэтому нет смысла их вообще рассматривать. Я не буду входить в детали, так как уже разбираю этот вопрос в другой работе.

Вопрос о личном бессмертии носит несколько иной характер, и здесь можно найти свидетельства в пользу различных мнений. Люди принадлежат окружающему нас миру, с которым имеет дело наука, и факторы, определяющие их существование, можно легко

обнаружить. Капля воды не бессмертна, она разлагается на кислород и водород. Поэтому, если бы капля воды считала, что обладает неким свойством водянистости, которое сохраняется после ее разложения, мы, наверное, отнесли бы к этому скептически. Подобно этому, мы знаем, что мозг не бессмертен и что организованная энергия живого тела как бы уходит после смерти и становится непригодной для действия. Все свидетельствует о том, что наша умственная жизнь связана с мозговой структурой и организованной телесной энергией. Разумно было бы предположить поэтому, что, когда прекращается жизнь тела, вместе с ней прекращается и умственная жизнь. Данный аргумент апеллирует к вероятности, но в этом он ничем не отличается от аргументов, на которых строится большинство научных заключений.

Этот вывод может быть оспорен с разных сторон. Психологическое исследование располагает некоторыми данными о жизни после смерти, и с научной точки зрения соответствующая процедура доказательства может быть в принципе корректной. В этой области существуют факты столь убедительные, что ни один человек с научным складом ума не станет их отрицать. Однако несомненность, которую мы приписываем этим данным, основывается на каком-то предварительном ощущении, что гипотеза выживания правдоподобна. Всегда имеется несколько способов объяснения явлений, и из них мы предпочтем наименее невероятное. Люди, считающие вероятным, что мы живем после смерти, готовы и к тому, чтобы рассматривать данную теорию в качестве лучшего объяснения психических явлений. Те же, кто по каким-то причинам считают эту теорию неправдоподобной, ищут других объяснений. По моему мнению, данные о выживании, которые пока что доставила психология, гораздо слабее свидетельств физиологии в пользу противоположной точки зрения. Но я вполне допускаю, что они могут стать сильнее, и тогда не верить в жизнь после смерти было бы ненаучно.

Выживание после смерти тела, однако, отличается от бессмертия и означает лишь отсрочку психической смерти. А люди хотят верить именно в бессмертие. Верующие в него не согласятся с физиологическими аргументами, вроде тех, что я приводил,— они скажут, что душа нечто совсем иное, чем ее эмпирическое проявление в наших телесных органах. Думаю, что это — метафизический предрассудок. Сознание и материя — удобные в некоторых отношениях термины, но никак не последние реальности. Электроны и протоны, как и душа,— логические фикции, которые имеют свою историю и представляют собой ряды событий, а не какие-то неизменные сущности. Что касается души, это доказывают факты развития. Любой человек, наблюдающий рождение, выкармливание и детство ребенка, не может всерьез утверждать, что душа есть нечто неделимое прекрасное и совершенное на всем протяжении процесса. Очевидно, что душа развивается подобно телу и берет что-то и от сперматозоида, и от яйцеклетки. Так что она не может быть неделимой. И это не материализм, а просто признание того факта, что все интересное в мире — вопрос организации, а не первичной субстанции...

Не думаю, что идея бессмертия вообще возникла бы, если бы мы не боялись смерти.

В основе религиозных догм, как и в основе многого другого в человеческой жизни, лежит страх. Страх перед человеческими существами (индивидуальный или групповой) во многом управляет нашей общественной жизнью, однако религию порождает страх перед природой. Различие ума и материи является, видимо, иллюзорным; но есть другое, более важное, различие — между вещами, на которые можно воздействовать, и вещами, на которые воздействовать невозможно. Граница между теми и другими не является ни вечной, ни непреодолимой — с развитием науки все больше вещей подпадают под власть человека. Тем не менее что-то все время остается по ту сторону границы, например все великие факты нашего мира, которыми занимается астрономия. Только событиями на поверхности Земли или рядом с ней мы можем как-то управлять, хотя и здесь наши возможности очень ограничены. И не в нашей власти предотвращать смерть; мы можем только отсрочить ее.

Религия пытается преодолеть эту антитезу. Если миром управляет бог, а бога можно тронуть молитвой, то и люди наделены всемогуществом. Раньше в ответ на молитву свершались чудеса. Они до сих пор случаются в католической церкви, а вот у протестантов этого больше нет. Однако можно обойтись и без чудес, ибо провидение предписало действию природных законов производить наилучшие результаты. Таким образом, вера в бога все еще служит очеловечению природного мира — люди думают, что силы природы им друзья. Подобно этому, вера в бессмертие рассеивает ужас перед смертью. Люди, верующие в вечное блаженство, скорее всего будут относиться к смерти без страха; к счастью для медиков, это происходит не всегда. Однако если вера и не избавляет от страха полностью, то она немного утешает людей.

Религия, имея своим источником страх, возвысила некоторые его проявления и заставила думать, что в них нет ничего позорного. Этим она оказала человечеству плохую услугу: всякий страх является злом. Думаю, что когда я умру, то превращусь в труху, и ничего от моего “Я” не останется. Я уже не молод и люблю жизнь. Ноя бы не стал унижаться и дрожать от страха при мысли о смерти. Счастье не перестает быть счастьем, когда оно кратко, а мысли и любовь не лишаются своей ценности из-за того, что преходящи. Многие люди держались с достоинством на эшафоте; эта гордость должна научить нас видеть истинное место человека в мире. Даже если ветер, ворвавшийся в распахнутые окна науки, заставляет нас поначалу дрожать после уютного домашнего тепла традиционных гуманных мифов, в конце концов прохлада все же приносит бодрость, а открывающиеся перед наукой просторы великолепны.

*Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 65—69*



## ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

КАНТ Иммануил  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям  
ЯСПЕРС Карл Теодор  
ФРОММ Эрих Зелигманн  
ПОППЕР Карл

**Кант Иммануил (1724 – 1804) - немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии**

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

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

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

**РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970) — британский философ, общественный деятель и математик**

Я говорю сейчас не как британец, европеец или представитель западной демократии, но как человеческое существо, представитель рода человеческого, дальнейшее существование которого поставлено под сомнение. Мир полон конфликтов: конфликты между евреями и арабами, индийцами и пакистанцами, белыми и неграми в Африке; наконец, затмевающая все другое титаническая битва между коммунизмом и антикоммунизмом.

Почти каждый политически сознательный человек испытывает сильные чувства в отношении по крайней мере одного из этих вопросов; но я хотел бы, чтобы вы, если возможно, на время отвлеклись от таких чувств и помыслили себя только в качестве представителей имеющего замечательную историю биологического вида, исчезновения коего не пожелал бы, наверное, никто из нас. Я попытаюсь не сказать ни одного слова, которое бы отдавало предпочтение какой-то одной из сторон. Все в равной степени находятся в опасности, и, если эту опасность осознать, появится надежда, что совместными усилиями мы ее избежим. Мы должны научиться мыслить по-новому и спрашивать себя не о том, какие шаги можно предпринять для обеспечения военной победы — ибо таких шагов более не существует, — но: какие шаги можно предпринять, чтобы предотвратить военный спор с катастрофическими для всех результатами?

Широкая общественность и даже многие люди у власти не понимают, что это такое — война с использованием водородных бомб, и все еще мыслят в терминах бомбардировок городов. Признается, что новые бомбы мощнее старых, и если одна атомная бомба разрушила Хиросиму, то одна водородная бомба может разрушить более крупные города — Лондон, Нью-Йорк или Москву. Нет никакого сомнения, что в такой войне большие города будут уничтожены. Но это лишь малая доля всех ее последствий. Если бы даже в Лондоне, Нью-Йорке и Москве было все уничтожено, мир все же смог бы через несколько столетий оправиться от удара. Но сегодня мы знаем, особенно после испытаний на Бикини, что вследствие взрыва водородной бомбы разрушения постепенно распространяются на гораздо более обширные территории, чем ранее предполагалось. По авторитетным оценкам, сегодня можно создать бомбу, которая будет в 25 000 раз мощнее той, что была сброшена на Хиросиму. Взрыв такой бомбы на земле или под водой вызовет поток радиоактивных частиц, которые достигнут верхних слоев атмосферы. Эти частицы постепенно осядут в виде пыли или дождя. Именно такая пыль отравила японских рыбаков вместе с их уловом, хотя они и находились за границами опасной зоны, определенной американскими экспертами. Никто не знает, насколько широко могут распространиться смертоносные радиоактивные частицы, но самые авторитетные лица единодушны во мнении, что война с использованием водородных бомб, по всей вероятности, обречет человечество на гибель. Если в ход будет пущено много водородных бомб, погибнут все: счастливое меньшинство — сразу же, а для большинства смерть окажется медленной пыткой.

Приведу несколько примеров. Сэр Джон Слессор, несомненный авторитет по вопросам военно-воздушных сражений, говорит: “Мировая война в наши дни и в нашу эпоху была бы всеобщим самоубийством”; и продолжает: “Никогда не были и не будет никакого смысла в уничтожении любого конкретного орудия войны. Должна быть уничтожена сама война”. Лорд Адриан, ведущий английский специалист по нейрофизиологии, президент Британской Ассоциации, недавно сказал: “Мы должны считаться с возможностью, что несколько атомных взрывов вызовут такой общий уровень радиации, которого никто не сможет выдержать и от которого нет спасения”, и добавил: “Если мы не откажемся от старых привязанностей, то ввяжемся в драку, которая уничтожит человеческий род”. Главнокомандующий английскими вооруженными силами сэр Филип Жубер говорит: “С появлением водородной бомбы человечество подошло к той черте, когда оно должно отказаться от войны как продолжения политики — или же согласиться с возможностью тотального разрушения”. Я мог бы бесконечно приводить такого рода цитаты.

Предостережения высказывались многими видными учеными и специалистами по военно-стратегическим вопросам. Никто из них не утверждает, что результатом будет самое скверное, они говорят, что такой результат возможен и нет уверенности, что катастрофа не произойдет. Причем мнения экспертов не зависят здесь от политики или предрассудков. Они зависят, по моим наблюдениям, только от знаний. Я обнаружил, что самые знающие люди — одновременно и наиболее мрачно настроены. Итак, перед нами страшная и неизбежная проблема: погибнет человеческий род — или же человечество откажется от войны? Сама альтернатива трудна для восприятия. Искоренение войны — нелегкое дело, ведь это будет означать неприятные ограничения национального суверенитета. Но более всего, пожалуй, мешает пониманию ситуации расплывчатость и абстрактность слова “человечество”. Люди никак не могут понять, что опасность грозит им самим, их детям и внукам, а не какому-то туманному “человечеству”. И они надеются, что, если запретить современное оружие, война, возможно, и позволительна. Боюсь, что такая надежда есть иллюзия. Какие бы соглашения о неприменении водородной бомбы ни заключались в мирное время, с ними перестанут считаться, как только начнутся военные действия: обе стороны непременно начнут производство водородных бомб, ибо если одна

сторона будет производить бомбы, а другая нет, то первой наверняка будет обеспечена победа.

По обе стороны железного занавеса имеются политические препятствия, мешающие обратить внимание на разрушительный характер будущей войны. Если любая из сторон объявит, что она ни в коем случае не начнет войну, то дипломатически окажется во власти другой стороны. Каждая сторона ради самосохранения должна будет говорить, что некоторых провокаций она не потерпит. Каждая сторона может стремиться к примирению, но ни одна не осмелится честно сказать об этом стремлении. Положение аналогично старинным дуэлям. Не вызывает сомнения, что дуэлянты зачастую боялись смерти и желали примирения, но никто при этом не хотел прослыть трусом. Единственной надеждой в таких случаях служило вмешательство друзей, предлагавших примирение, с которым могли бы согласиться оба дуэлянта. Это точная аналогия теперешнему положению противников, находящихся по разные стороны железного занавеса. Если мы хотим достигнуть соглашения, которое сделало бы возникновение войны событием невероятным, оно должно быть выдвинуто нейтральными странами, — последние могут говорить о несчастьях войны, не навлекая на себя обвинений в политике “умиротворения”. Нейтральные страны имеют полное право, даже с точки зрения своих самых узких эгоистических интересов, делать все, что в их силах, для предотвращения мировой войны, ибо, если такая война начнется, в высшей степени вероятно, что вместе со всем человечеством погибнет и население нейтральных стран. Если бы я находился во главе правительства нейтральной страны, то считал бы первым своим долгом сохранить в стране жителей, а единственный путь к достижению этого — способствовать примирению между силами, находящимися по разные стороны железного занавеса.

Лично я, конечно, не нейтрален в своих чувствах и не желал бы, чтобы угроза войны была устранена за счет капитуляции Запада. Но, как человеческое существо, я понимаю, что споры Востока и Запада должны разрешаться так, чтобы это хоть кому-то приносило пользу — коммунисту или антикоммунисту, азиату, европейцу или американцу, белому или черному, — поэтому они не должны разрешаться военным путем. И хотел бы, чтобы это понимали по обе стороны железного занавеса. Явно недостаточно, чтобы понимание было проявлено только одной стороной. Думаю, что нейтральные страны, поскольку они не находятся в плену трагической дилеммы, могут, если захотят, способствовать такому осознанию. Одна или несколько нейтральных стран могут образовать комиссию экспертов, которая составила бы отчет о разрушительных последствиях войны с использованием водородных бомб, причем не только для воюющих, но и для нейтральных сторон. Этот доклад можно было бы передать правительствам всех великих держав с тем, чтобы они выразили свое согласие или несогласие с его выводами. Возможно, это заставило бы великие державы согласиться, что мировая война не может служить их целям, поскольку скорее всего уничтожит не только врага, но и друга, а также нейтральные стороны.

По часам геологического времени Человек существует самое большое 1 000 000 лет. Достигнутое им, особенно за последние 6000 лет, является чем-то совершенно новым в истории космоса, во всяком случае, насколько мы знаем эту историю. В течение бесчисленных веков солнце вставало и заходило, луна прибывала и убывала, звезды светили в ночи, но только с появлением человека эти вещи были познаны. В великом мире астрономии и в малом мире атома человек раскрыл тайны, которые можно было бы считать непознаваемыми. В искусстве, литературе и религии некоторые люди достигли подлинной утонченности чувств, и из-за одного этого стоило бы сохранить род людской. Неужели все должно закончиться тривиальным ужасом, потому что лишь немногие способны думать о человеке, а не о той или иной группе людей? Неужели человечество настолько лишено мудрости, неспособно к беспристрастной любви, столь слепо даже в отношении простейших требований самосохранения, что последним доказательством его глупости

должно стать уничтожение всей жизни на планете? — Ибо погибнут не только люди, но и животные, которых никто бы не стал подозревать в коммунизме или антикоммунизме.

Я не верю в это. Давайте забудем наши ссоры и поймем, что, если мы позволим себе выжить, нас ожидает полное триумфов будущее, неизмеримо превосходящее достижения прошлого. Перед нами дорога непрерывного прогресса в счастье, познании и мудрости. Неужели мы выберем вместо этого смерть — потому что не можем забыть о наших ссорах? Я обращаюсь к вам как человеческое существо к другим человеческим существам: помните, что вы люди, и забудьте обо всем остальном. Если вы сможете это сделать, перед нами будет открыт путь в новый рай; если нет, то ждать нечего, кроме всеобщей смерти.

*Рассел Б. Человечество в опасности // Вопросы философия 1988. № 5. С. 131—133*

### **ЯСПЕРС Карл Теодор (1883 – 1969) - немецкий философ, психолог и психиатр, один из основных представителей экзистенциализма**

В течение более чем полувека все настойчивее ставится вопрос о ситуации времени; каждое поколение отвечало на этот вопрос для своего мгновения. Однако если раньше угроза нашему духовному миру ощущалась лишь немногими людьми, то с начала войны этот вопрос встает едва ли не перед каждым человеком...

Вопрос о современной ситуации человека как результате его становления и его шансов в будущем поставлен теперь острее, чем когда-либо. В ответах предусматривается возможность гибели и возможность подлинного начинания, но решительный ответ не дается.

*То, что сделало человека человеком*, находится за пределами переданной нам истории. Орудия в постоянном владении, создание и употребление огня, язык, преодоление половой ревности и мужское товарищество при создании постоянного общества подняли человека над миром животных.

По сравнению с сотнями тысячелетий, в которых, по-видимому, совершались эти недоступные нам шаги к тому, чтобы стать человеком, зримая нами история приблизительно в 6000 лет занимает ничтожное время. В нем человек выступает распространившимся по поверхности Земли в множестве различных типов, которые лишь очень мало связаны или вообще не связаны друг с другом и не знают друг друга. Из их числа *человек западного мира*, который завоевал земной шар, способствовал тому, чтобы люди узнали друг друга и поняли значение своей взаимосвязанности внутри человечества, выдвинулся посредством последовательного проведения следующих принципов:

- а) Ни перед чем не останавливающаяся *рациональность*, основанная на греческой науке, ввела в существование исчисляемость и господство техники. Общеизвестное научное исследование, способность к предвидению правовых решений в рамках формального, созданного Римом права, калькуляция в экономических предприятиях вплоть до рационализации всей деятельности, в том числе и той, которая в процессе рационализации уничтожается, все это — следствие позиции, безгранично открытой принуждению логической мысли и эмпирической объективности, которые постоянно должны быть понятны каждому.
- в) *Субъективность самобытия* ярко проявляется у еврейских пророков, греческих философов и римских государственных деятелей. То, что мы называем личностью, сложилось в таком облике в ходе развития человека на Западе и с самого начала было связано с рациональностью в качестве ее коррелята.
- с) В отличие от восточного неприятия мира и связанной с этим возможностью “ничто” как подлинного бытия, западный человек воспринимает мир *как*

*фактическую действительность* во времени. Лишь в мире, а не вне мира он обретает уверенность в себе. Самобытие и рациональность становятся для него источником, из которого он безошибочно познает мир и пытается господствовать над ним.

Эти три принципа утвердились лишь в последних столетиях, XIX век принес их полное проявление вовне. Земной шар стал повсюду доступен; пространство распределено. Впервые планета стала единым всеобъемлющим местом поселения человека. Все взаимосвязано. Техническое господство над пространством, временем и материей растет беспредельно, уже не благодаря случайным отдельным открытиям, а посредством планомерного труда, в рамках которого само открытие становится методическим и достижимым.

После тысячелетий обособленного развития человеческих культур в последние четыре с половиной века шел процесс завоевания мира европейцами, а последнее столетие знаменовало завершение этого процесса. Это столетие, в котором движение совершалось ускоренным темпом, знало множество личностей, полностью зависевших от самих себя, знало гордыню вождей и правителей, восторг первооткрывателей, отвагу, основывающуюся на расчете, знании предельных границ; оно знало также глубину духа, сохраняющуюся в подобном мире. Сегодня мы воспринимаем этот век как наше прошлое. Произошел переворот, содержание которого мы воспринимаем, правда, не как нечто позитивное, а как нагромождение неизмеримых трудностей: завоевание внешних территорий натолкнулось на предел; расширяющееся вовне движение как бы натолкнулось на самое себя...

Спецификой нового времени является со времени Шиллера *разбожествление* мира. На Западе этот процесс совершен с такой радикальностью, как нигде. Существовали неверующие скептики в Древней Индии и в античности, для которых имело значение только чувственно данное, к захвату которого они, хоть и считая его, правда, ничтожным, устремлялись без каких-либо угрызений совести. Однако они еще совершали это в таком мире, который фактически и для них оставался как целое одухотворенным. На Западе как следствие христианства стал возможным иной скепсис: концепция надмирного бога-творца превратила весь сотворенный им мир в его создание. Из природы были изгнаны языческие демоны, из мира — боги. Сотворенное стало предметом человеческого познания, которое сначала как бы воспроизводило в своем мышлении мысли бога. Протестантское христианство отнеслось к этому со всей серьезностью; естественные науки с их рационализацией, математизацией и механизацией мира были близки этой разновидности христианства. Великие естественники XVII и XVIII веков оставались верующими христианами. Но когда в конце концов сомнение устранило бога-творца, в качестве бытия остался лишь познаваемый в естественных науках механизированный образ, что без предшествующего сведения мира к творению никогда бы с такой резкостью не произошло.

Это разбожествление—не неверие отдельных людей, а возможное последствие духовного развития, которое в данном случае в самом деле ведет в ничто. Возникает ощущение никогда ранее не испытанной пустоты бытия, по сравнению с которой, самое радикальное неверие античности, было еще защищено полнотой образов еще сохраненной мифической действительности; она сквозит и в дидактической поэме эпикурейца Лукреция.

Современность сравнивали со временем упадка античности, со временем эллинистических государств, когда исчез греческий мир, и с третьим веком после рождения Христа, когда погибла античная культура. Однако есть ряд существенных различий. Прежде речь шла о мире, занимавшем небольшое пространство земной поверхности, и будущее человека еще было вне его границ. В настоящее время, когда освоен весь земной шар, все, что остается от человечества, должно войти в цивилизацию, созданную Западом. Прежде население уменьшалось, теперь оно выросло в неслыханных

ранее размерах. Прежде угроза могла прийти только извне, теперь внешняя угроза для целого может быть лишь частичной, гибель, если речь идет о гибели целого, может прийти только изнутри. Самое очевидное отличие от ситуации третьего века состоит в том, что тогда техника была в состоянии стагнации, начинался ее упадок, тогда как теперь она в неслыханном темпе совершает свое неудержимое продвижение.

Внешне зримым новым, что с этого времени должно служить основой человеческому существованию и ставит перед ним новые условия, является это *развитие технического мира*. Впервые начался процесс подлинного господства над природой. Если представить себе, что наш мир погибнет под горами песка, то последующие раскопки не поднимут на свет прекрасные произведения искусства, подобные античным, нас до сих пор восхищают античные мостовые, — от последних веков нового времени останется по сравнению с прежними такое количество железа и бетона, что станет очевидным: человек заключил планету в сеть своей аппаратуры. Этот шаг имеет по сравнению с прежним временем такое же значение, как первый шаг к созданию орудий вообще: появляется перспектива превращения планеты в единую фабрику по использованию ее материалов и энергий. Человек вторично прорвал замкнутый круг природы, покинул ее, чтобы создать в ней то, что природа как таковая никогда бы не создала; теперь это создание человека соперничает с ней по силе своего воздействия. Оно предстает перед нами не столько в зримости своих материалов и аппаратов, сколько в действительности своих функций; по остаткам радиомачт археолог не мог бы составить представление о созданной ими всеобщей для людей всей Земли доступности событий и сведений.

Однако характер разбожествления мира и принцип технизации еще не достаточны для постижения того нового, что отличает наши века, а в своем завершении — нашу современность от прошлого. Даже без отчетливого знания людей нас не покидает ощущение, что они живут в момент, когда в развитии мира достигнут рубеж, который несоизмерим с подобными рубежами отдельных исторических эпох прошлых тысячелетий. Мы живем в духовно несравненно более богатой возможностями и опасностями ситуации, однако, если ей не будет дано удовлетворение, она неизбежно превратится в наиболее ничтожное время для оказавшегося несостоятельным человека.

Взирая на прошедшие тысячелетия, можно подумать, что человек достиг в своем развитии конца. Или же он в качестве носителя современного сознания находится лишь в начале своего пути, в начале своего становления, но, обладая на этот раз средствами и возможностью реального воспоминания, на новом, совершенно ином уровне.

...В водовороте современного существования часто становится непостижимым, что собственно происходит. Неспособные спастись на берегу, что позволило бы обозреть целое, мы носимся в своем существовании, как по морю. Водоворот создает то, что мы видим только тогда, когда он нас увлекает за собой.

Однако это существование рассматривается в настоящее время как само собой разумеющееся, как массовое обеспечение посредством рационального производства на основе технических открытий. Когда это знание постигаемого процесса в целом превращается в осознание бытия современности, неизбежным становится уже не непостижимый в своих возможностях водоворот, а действующий в ходе необходимого экономического развития аппарат.

Ставя перед собой цель уяснения нашей духовной ситуации, мы исходим из того, как в настоящее время рассматривается действительность. Сжатое воспроизведение известного должно сделать ощутимым значение этого знания: если постигнутая в нем действительность сама по себе могущественна, то это знание как таковое превращается в новую, духовную силу, которая, если она не ограничивается настоятельно обоснованным рациональным применением для отдельной целенаправленной деятельности, а абсолютизируется в общую картину существования, является верой, которую остается лишь принять или отвергнуть. В то время как научное исследование в своей особенности направлено на исследование характера и уровня хозяйственных сил, для духовного

осознания ситуации решающим является ответ на вопрос, следует ли считать эти силы и то, что они создают, единственной господствующей над всем действительностью человека.

*Массовое существование и его условия.* По подсчетам 1800 года население Земли составляло около 860 миллионов, сегодня оно равно 1800 миллионам. Этот неведомый ранее рост населения в течение одного столетия стал возможным благодаря развитию техники. Открытия и изобретения создали: новый базис производства, организацию предприятий, методическое изучение наибольшей производительности труда, транспорт и сообщение, повсюду доставляющие все необходимое, упорядочение жизни посредством формального права и полиции; и на основании всего этого точную калькуляцию на предприятиях. Создавались предприятия, планомерно руководимые из центра, несмотря на то, что на них заняты сотни людей, и они распространили свое влияние на многие регионы планеты.

Это развитие связано с *рационализацией* деятельности: решения принимаются не инстинктивно или по склонности, а на основании знания и расчета; развитие связано и с *механизацией*: труд превращается в исчисленную до предела, связанную с необходимыми правилами деятельность, которая может быть совершена различными индивидами, но остается одной и той же. Там, где раньше человек только выжидал, предоставлял возникнуть необходимому, он теперь предвидит и ничего не хочет предоставлять случаю. Рабочий вынужден в значительной степени превратиться в часть действующего механизма.

Население не может жить без огромного аппарата, в работе которого оно участвует в качестве колесиков, чтобы таким образом обеспечить свое существование. Зато мы обеспечены так, как никогда еще на протяжении всей истории не были обеспечены массы людей. Еще в начале XIX века в Германии были периоды, когда люди страдали от голода. Болезни катастрофически уменьшали население, большинство детей умирало в грудном возрасте, лишь немногие люди доживали до старости. В настоящее время в регионах западной цивилизации возникновение голода в мирное время исключено. Если в 1750 г. в Лондоне ежегодно умирал один человек из двадцати, то теперь — один из восьмидесяти. Страхование на случай безработицы или болезни и социальное обеспечение не дают умереть с голоду нуждающемуся человеку, тогда как раньше это было само собой разумеющимся для целых слоев населения и по сей день является таковым для ряда стран Азии.

Массовое обеспечение совершается не по определенному плану, а также в чрезвычайно сложном взаимодействии различных видов рационализации и механизации. Это — не рабовладельческое хозяйство, где людей используют как животных, а хозяйство, в котором люди по своей доброй воле каждый на своем месте, пользуясь полным доверием, участвует в создании условий для функционирования целого. Политическая структура такого аппарата деятельности — демократия в той или иной ее разновидности. Никто не может больше на основе измышленного плана определять без согласия массы, что ей следует делать. Аппарат развивается в столкновении борющихся и согласно действующих волевых направленностей; критерием того, что делает индивид, служит успех, который в конечном итоге определяет продолжение или устранение его деятельности. Поэтому все действуют по плану, но не по плану целого.

В соответствии с этим в течение двух веков сложилась в качестве основной науки политическая экономия. Поскольку в это время экономические, технические и социальные процессы все более определяли для общего сознания исторический ход вещей, знание их превратилось как бы в науку человеческих вещей вообще. С этим связана безмерная сложность в осуществлении принципа целерационального порядка в обеспечении существования, принципа, который сам по себе представляется столь простым. В этой сложности проявляется целый мир допустимого господства, который, будучи нигде не различимым как целое, существует только в постоянном видоизменении.

*Сознание в век техники.* Следствием развития техники для повседневной жизни является уверенность в обеспечении всем необходимым для жизни, но таким образом, что удовольствие от этого уменьшается, поскольку его ожидают как нечто само собой разумеющееся, а не воспринимают как позитивное исполнение надежды. Все становится просто материалом, который можно в любую минуту получить за деньги; в нем отсутствует оттенок лично созданного. Предметы пользования изготавливаются в громадном количестве, изнашиваются и выбрасываются; они легко заменяемы. От техники ждут создания не чего-то драгоценного, неповторимого по своему качеству, независимого от моды из-за его ценности в жизни человека, предмета, принадлежащего только ему, сохраняемого и восстанавливаемого, если он портится. Поэтому все, связанное просто с удовлетворением потребности, становится безразличным, существенным — только когда его нет. По мере того, как растет масштаб обеспечения жизни, увеличивается ощущение недостатка и угрозы опасности.

Среди предметов пользования существуют целесообразные, совершенно законченные виды, окончательные формы, производство которых может быть нормировано по определенному плану. Их не изобрел какой-нибудь один умный человек; это — результат процесса открытия и формирования, совершенный целым поколением. Так, велосипед развивался в течение двух десятилетий, принимая формы, которые теперь кажутся нам смешными, пока не обрел в ряде модификаций свою окончательную форму, сохраняемую им до сих пор. Если теперь большинство предметов пользования в каких-то деталях и отталкивают несоответствием формы, завитушками и излишеством деталей, непрактичностью приспособлений, подчеркнутой и поэтому ненужной техничностью, идеал в целом ясен, и в ряде случаев он осуществляется. Там, где он осуществлен, привязанность к какому-либо отдельному экземпляру теряет всякий смысл; нужна только форма, а не отдельный экземпляр, и, несмотря на всю искусственность, ощущается некая новая близость к вещам, как к чему-то созданному людьми, т. е. близость к ним в их функции.

Преодоление техникой времени и пространства в ежедневных сообщениях газет, в путешествиях, в массовом продуцировании и репродуцировании посредством кино и радио, создало возможность *соприкосновения всех со всеми*. Нет более ничего далекого, тайного, удивительного. В имеющих важное значение событиях могут участвовать все. Людей, занимающих ведущие посты, знают так, будто ежедневно с ними встречаются...

*Господство массы.* Масса и аппарат связаны друг с другом. Крупный механизм необходим, чтобы обеспечить массам существование. Он должен ориентироваться на свойства массы: в производстве — на рабочую силу массы, в своей продукции — на ценности массы потребителей.

Масса как *толпа не связанных друг с другом людей*, которые в своем сочетании составляют некое единство, как преходящее явление существовала всегда. Масса как *публика* — типический продукт определенного исторического этапа; это — связанные воспринятыми словами и мнениями люди, не разграниченные в своей принадлежности к различным слоям общества. Масса как *совокупность людей, расставленных внутри аппарата по упорядочению существования* таким образом, чтобы решающее значение имела воля и свойства большинства, является постоянно действующей силой нашего мира, как публика и как толпа она выступает в качестве преходящего явления.

Прекрасный анализ свойств массы как временного единства *толпы* дал Лебон, определив их как импульсивность, внушаемость, нетерпимость, склонность к изменениям и т. д. Свойство массы в качестве *публики* состоит в призрачном представлении о своем значении как большого числа людей; она составляет свое мнение в целом, которое не является мнением ни одного отдельного человека; бесчисленные другие, ничем не связанные многие, мнение которых определяет решение. Это мнение именуется “общественным мнением”. Оно является фикцией мнения всех, в качестве такового оно выступает, к нему взывают, его высказывают и принимают отдельные индивиды и группы



как свое. Поскольку оно, собственно говоря, неосвязаемо, оно всегда иллюзорно и мгновенно исчезает, — ничто, которое в качестве ничто большого числа людей становится на мгновение уничтожающей и возвышающей силой.

Познание свойств *включенной в аппарат массы* не просто и не однозначно. Что представляет собой человек, проявляется в том, что делает большинство: в том, что покупается, что потребляется, в том, на что можно рассчитывать, когда речь идет о многих людях, а не о склонности отдельных индивидов. Так же, как статьи бюджета в частном хозяйстве служат характерным признаком сущности отдельного человека, так бюджет зависимого от большинства государства служит признаком сущности масс. О сущности человека можно судить, если быть осведомленным о наличных у него средствах, исходя из того, на что у него есть деньги и на что их не хватает. Самым непосредственным образом узнать, что можно в среднем ожидать, учит опыт, складывающийся из соприкосновения со многими людьми. Эти суждения поразительно сходны на протяжении тысячелетий. Объединенные в большом количестве, люди как будто хотят только существовать и наслаждаться; они работают под действием кнута и пряника; они, собственно говоря, ничего не хотят, приходят в ярость, но не выражают свою волю; они пассивны и безразличны, терпят свою нужду; когда наступает передышка, они скучают и жаждут нового.

Для включенной в аппарат массы главной значение имеет *фикция равенства*. Люди сравнивают себя с другими, тогда как каждый может быть самим собой только, если он не сравним ни с кем. То, что есть у другого, я тоже хочу иметь; то, что может другой, мог бы и я. Тайно господствует зависть, стремление наслаждаться, иметь больше и значить больше.

Если в прежние времена для того, чтобы знать, на что можно рассчитывать, следовало знакомиться с князьями и дипломатами, то теперь для этого нужно быть осведомленным о свойствах массы. Условием жизни стала необходимость выполнять какую-либо функцию, так или иначе служащую массам. Масса и ее аппарат стали предметом нашего самого жизнестрепещущего интереса. В своем большинстве она господствует над нами. Для каждого, кто сам не обманывает себя, она является сферой его полной служебной зависимости, деятельности, забот и обязательств. Он принадлежит ей, но она угрожает человеку гибелью в риторике и суете, связанным с ее утверждением: “мы — все”; ложное ощущение силы этого утверждения улетучивается как ничто. Включенная в аппарат масса бездуховна и бесчеловечна. Она — наличное бытие без существования, суеверие без веры. Она способна все растоптать, ей присуща тенденция не терпеть величия и самостоятельности, воспитывать людей так, чтобы они превращались в муравьев.

По мере консолидации огромного аппарата по упорядочению жизни масс каждый должен ему служить и своим трудом участвовать в создании нового. Если он хочет *жить, занимаясь духовной деятельностью*, это возможно только участвуя в умиротворении какой-либо массы людей. Он должен показать значимость того, что приятно массе. Она хочет обеспечения своего существования пропитанием, эротикой, самоутверждением; жизнь не доставляет ей удовольствия, если что-либо из этого отсутствует. Помимо этого ей нужен способ познания самой себя. Она хочет быть ведомой, но так, чтобы ей казалось, будто ведет она. Она не хочет быть свободной, но хочет таковой считаться. Для удовлетворения ее желаний фактически среднее и обычное, но не названное таковым должно быть возвеличено или во всяком случае оправдано в качестве общечеловеческого. Недоступное ей именуется далеким от жизни.

Для воздействия на массу необходима *реклама*. Поднимаемый ею шум служит в настоящее время формой, которую должно принимать каждое духовное движение. Тишина в человеческой деятельности в качестве формы жизни, по-видимому, исчезла. Необходимо показываться, читать доклады и произносить речи, вызывать сенсацию. В массовом аппарате в представительстве недостает подлинного величия. Нет празднеств. В

подлинность праздников никто не верит, даже сами их участники. Достаточно представить себе папу совершающим торжественное путешествие через весь земной шар в центр нынешнего могущества, в Америку, примерно так, как он в средние века разъезжал по Европе, и мы сразу же увидим, насколько несравним с прошлым феномен нашего времени.

*Ясперс К. Духовная ситуация времени // Человек и его ценности. Ч. 1. М., 1988. С. 61—89.*

**ФРОММ Эрих Зелигманн (1900 – 1980) - немецкий социолог, философ, социальный психолог, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неотрейдизма и фрейдомарксизма**

При изучении психологических реакций социальной группы мы имеем дело со структурой характера отдельных членов группы, т.е. индивидуальных лиц; однако нас интересуют не те особенности, которыми эти лица отличаются друг от друга, а та часть структур их характеров, которая является общей для большинства членов группы. Эту общую для них часть мы можем назвать *социальным характером*. Социальный характер, естественно, менее специфичен, чем индивидуальный характер. При описании последнего мы рассматриваем всю совокупность черт, которые в своей особой конфигурации образуют структуру личности того или иного индивида. Социальный же характер содержит лишь выборку черт, существенное ядро структуры характера большинства членов группы, которое сложилось в результате основного опыта и способа жизни, общего для этой группы. Хотя здесь всегда будут “отклоняющиеся” индивиды с совершенно иной структурой характера, структура характера большинства членов группы, представляет вариации этого ядра, возникающие благодаря случайным факторам рождения и жизненного опыта, различных у каждого отдельного индивида. Если мы хотим наиболее полно понять отдельного индивида, эти различающиеся элементы имеют важнейшее значение. Однако, если мы хотим понять, как энергия человека распределяется и действует в качестве продуктивной силы в данном социальном устройстве, тогда нас главным образом должен интересовать социальный характер.

Понятие социального характера является ключевым для анализа социального процесса. Характер в динамическом смысле аналитической психологии — это специфическая форма, которую придает энергии человека динамическая адаптация его потребностей к определенному способу существования данного общества. Характер, в свою очередь, определяет мышление, эмоции и действия индивидов. Увидеть это довольно трудно, ибо мы обычно убеждены, что мышление является исключительно интеллектуальным актом и не зависит от психологической структуры личности. Это, однако, не так, и тем меньше соответствует действительности, чем больше наше мышление сталкивается с этическими, философскими, политическими, психологическими или социальными проблемами, а не просто с эмпирическими манипуляциями конкретными объектами. Такое мышление, помимо чисто логических элементов, вовлеченных в акт мышления, в значительной мере детерминировано личностной структурой того человека, который мыслит. В равной мере это относится как ко всякой доктрине и теоретической системе, так и к отдельным понятиям: любовь, справедливость, равенство, самопожертвование и т.д. Каждое такое понятие, как и каждая доктрина, обладает эмоциональной насыщенностью, корни которой лежат в структуре характера индивида.

Мы устранили бы много путаницы, проанализировав психологический смысл этих понятий, тогда как всякая попытка чисто логической классификации заведомо обречена здесь на неудачу.

Тот факт, что идеи несут в себе эмоциональную насыщенность, чрезвычайно важен. Он является ключевым для понимания духа всякой культуры. Различные общества или классы внутри общества обладают своим особым социальным характером, и на его основе развиваются и приобретают силу определенные идеи. Так, например, представление о труде и успехе как основных целях жизни обрело значимость и привлекательность для современного человека вследствие присущих его характеру постоянных сомнений и чувства одиночества. Тщетно было бы пытаться проповедовать эту идею непрерывных усилий и стремления к успеху индейцам Пуэбло или мексиканским крестьянам; понимая язык, они как люди с другим типом структуры характера не понимали бы, о чем, собственно, идет речь. Точно так же Гитлер и та часть населения Германии, представители которой имеют одинаковую с ним структуру характера, искренне убеждены, что настаивать на возможности устранения войн может либо законченный дурак, либо бессовестный лгун. Для людей с таким социальным характером одинаково непостижимы как жизнь без страданий и бедствий, так и представление о свободе и равенстве.

Идеи часто лишь сознательно принимаются определенными группами, которые в силу особенностей их социального характера в действительности не проникаются этими идеями. Такие идеи остаются в виде запаса сознательных убеждений, но люди оказываются неспособными действовать согласно им в решающую минуту.

Идеи могут стать реальными силами, но лишь в той мере, в какой они отвечают особым человеческим потребностям, свойственным данному социальному характеру.

Мы должны теперь выяснить вопрос о функции характера по отношению к индивиду и по отношению к обществу. Этот вопрос, как и предыдущий, не вызывает особых затруднений. Если характер индивида не сильно отличается от социального характера, то основные мотивы личности человека побуждают его к тому, что необходимо и желательно с точки зрения данных социальных условий его культуры. Так, страсть человека к бережливости и отвращение к бесполезной трате денег может оказаться полезной, если мы возьмем мелкого лазочника, для которого экономия и бережливость — просто условия выживания. Помимо этой экономической функции черты характера имеют также не менее важную психологическую функцию. Человеку, для которого бережливость — это черта характера, экономия доставляет не только практическую пользу, но и глубокое психологическое удовлетворение. В этом легко убедиться, наблюдая, например, за хозяйкой, которая радуется сэкономленным на рынке двум центам так, как другой человек, с другой структурой характера радовался бы чувственному наслаждению. Кроме того, человек испытывает психологическое удовольствие, не только действуя сообразно требованиям, вытекающим из структуры его характера, но и воспринимая идеи, соответствующие ей. Для авторитарного характера очень привлекательна идеология, описывающая природу как могучую силу, которой мы должны подчиняться. Восприятие таких идей вызывает у него психологическое удовольствие. Итак, субъективная функция характера человека заключается, во-первых, в побуждении его к действиям, необходимым для него с практической точки зрения, и, во-вторых, в обеспечении ему психологического удовольствия от его действий.

Если взглянуть на социальный характер с точки зрения его функции в социальном процессе, то мы должны будем начать с положения, высказанного в отношении функций индивидуального характера, т.е. с утверждения, что, приспосабливаясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты, которые заставляют его *желать* действовать так, как он *должен* действовать. Если характер большинства людей данного общества, т.е. социальный характер, приспособлен к объективным задачам, которые индивид должен решать в этом обществе, то человеческая энергия направляется по путям, на которых она становится продуктивной силой, необходимой для функционирования этого общества. Обратимся еще раз к примеру с трудом. Современная индустриальная система требует от нас отдачи большей части нашей энергии труду. Когда люди работают только в силу

внешней необходимости, возникает противоречие между тем, что они должны делать и тем, что они хотели бы делать, и это снижает их продуктивность. Однако в результате динамической адаптации характера к социальным требованиям человеческая энергия оформляется таким образом, что это приводит к действиям, соответствующим определенным экономическим потребностям. То усердие, с которым современный человек трудится, не требуя особого принуждения, вытекает из его внутреннего стремления к труду, которое мы попытались проанализировать с точки зрения его психологического смысла, т.е. вместо внешней власти человек создал себе внутреннюю — совесть и чувство долга, которые контролируют его гораздо успешнее, чем это могла бы сделать любая внешняя власть. Таким образом, социальный характер интериоризует внешние требования и тем самым использует энергию человека для решения задач данной экономической и социальной системы...

Мы пока не упоминали о роли обучения в формировании социального характера, но ввиду того обстоятельства, что многие психологи считают причиной развития характера именно способ воспитания и приемы обучения детей, особенно в раннем возрасте, нам кажется уместным сделать некоторые замечания по этому поводу. В первую очередь мы должны задаться вопросом—что такое образование? Его можно определять по-разному. С точки зрения социальных процессов оно может рассматриваться следующим образом. Социальная функция образования заключается в подготовке индивида к той роли, которую он впоследствии будет играть в обществе, т.е. эта функция состоит в том, чтобы формировать его характер, стремясь приблизить его к социальному так, чтобы желания индивида совпадали с требованиями его социальной роли. Система образования любого общества определяется этой функцией. Поэтому мы не можем объяснять структуру общества или структуру личности его членов, исходя из образования, а наоборот, систему образования мы должны объяснять из требований, вытекающих из социальной и экономической структуры данного общества. Однако методы образования крайне важны, поскольку они являются механизмами, посредством которых индивид приобретает требуемые качества. Эти методы, таким образом, могут быть рассмотрены как средства превращения социальных требований в личностные качества. Хотя образовательный процесс не является причиной определенного социального характера, он составляет один из механизмов его формирования.

Есть основания предполагать, как уже говорилось, что стремление к справедливости и истине является неотъемлемой чертой человеческой природы, хотя оно может подавляться и искажаться, так же как и стремление к свободе. Однако, предполагая это, мы попадаем в опасное теоретическое поле. Здесь легко оказаться под властью известных религиозных и философских объяснений этих тенденций, т. е. объяснить их либо верой в то, что человек создан по образу и подобию божьему, либо, что эти потенциальности существуют благодаря действию особого естественного закона. Мы, однако, не можем основывать наши доводы на таких объяснениях. По нашему мнению, единственным способом объяснения этих стремлений человека к справедливости и истине является анализ всей человеческой истории, как социальной, так и индивидуальной. В ней мы обнаруживаем, что для каждого справедливого идеи справедливости и истины — важнейшее средство в борьбе за свою свободу и развитие. Наряду с тем, что большая часть человечества на протяжении его истории была вынуждена защищать себя от более сильных групп, которые подавляли и эксплуатировали ее, каждый индивид и в детстве проходит через период бессилия. Мы, таким образом, приходим к следующему: характер не зафиксирован в биологической природе человека, его развитие определяется основными уровнями жизни, но вместе с тем человеческая природа имеет свою собственную динамику, которая является активным фактором социальной эволюции. Пусть мы и не в состоянии пока объяснить в психологических понятиях, что из себя представляет эта динамика, но все же мы должны признать ее существование. Пытаясь избежать ошибок биологических и метафизических концепций, нам следует опасаться

столь же серьезной ошибки — социологического релятивизма, который представляет человека не более, чем марионеткой, управляемой нитками социальных обстоятельств. Неотъемлемые права человека на свободу и счастье заложены в присущих ему качествах: стремлении жить, развиваться, реализовать потенциальности, развившиеся в нем в процессе исторической эволюции.

*Фромм Э. Характер и социальный процесс II Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 48—54.*

**ПОППЕР Карл (1902 – 1994) — австрийский и британский философ и социолог; один из самых влиятельных философов науки XX столетия**

## **НИЩЕТА ИСТОРИЦИЗМА**

### **Социальная динамика**

Аналогия между социальной наукой и астрономией может быть продолжена. Историчисты обычно обращаются к небесной механике, основанной на динамике — теории движений как результата действия сил. Подобно этому, и социология должна быть основана на динамике, теории социального движения как результата действия социальных (или исторических) сил.

Физик знает, что статика есть абстракция от динамики; это теория о том, как и почему при определенных обстоятельствах ничего не случается, т. е. почему не происходит изменения; и объясняется это равенством противодействующих сил. Динамика же берет более общий случай, т. е. силы и равные и неравные, — это теория о том, как и почему что-либо происходит. Таким образом, динамика снабжает нас реальными, универсально истинными (valid) законами механики; ибо природа — это процесс, она движется, изменяется, развивается, пусть иногда и очень медленно, почти незаметно.

Аналогия между динамикой и историчистским пониманием социологии очевидна и в дальнейших комментариях не нуждается. Однако историчист укажет нам и на более глубокое сходство между ними. Социология родственна динамике, потому что по сути своей является причинной теорией; в общем виде причинное объяснение есть объяснение того, как и почему случаются те или иные вещи. Такое объяснение всегда содержит исторический элемент. Если вы спрашиваете человека, сломавшего ногу, как и почему это произошло, вы ждете от него истории происшествий. Но уже на уровне теоретического мышления и особенно на уровне теорий, позволяющих делать предсказания, необходим исторический анализ причин случившегося события. Скажем, проблема происхождения или сущностных причин войны требует именно исторического причинного анализа.

В физике такой анализ сводится к определению взаимодействующих сил, т. е. в решении этой задачи прибегают к помощи динамики; с точки зрения историчиста, так должна поступать и социология. В ее задачу должен входить анализ сил, ответственных за социальное изменение и творящих человеческую историю. Из динамики мы знаем, что при взаимодействии сил возникают новые силы; и наоборот, анализируя действие сил и выявляя составляющие их элементы, мы проникаем в фундаментальные причины происходящих событий. Подобно этому, историчизм требует признать фундаментальную значимость исторических сил, духовных или материальных, например — религиозных или этических идей или экономических интересов. Анализировать, распутывать клубок конфликтующих тенденций и сил, проникать к их корням, к универсальным движущим

силам и законам социального изменения — такова, в понимании историцизма, задача социальных наук. Только таким способом развивается теоретическая наука и делаются крупномасштабные прогнозы, подтверждение которых означало бы, что социальная теория достигла успеха.

### **Исторические законы**

Итак, для историциста социология является теоретической историей. Ее научные прогнозы основаны на законах, а поскольку это исторические прогнозы, говорящие о социальном изменении, они основываются на исторических законах. В то же время, по мнению историциста, метод обобщения неприменим в социальной науке, а единообразия социальной жизни не следует считать неизменно истинными в любой точке пространства и в любой момент времени, поскольку они ограничены определенным культурным или историческим периодом. Таким образом, социальные законы — если они существуют — имеют несколько иную структуру, чем обычные обобщения, основанные на единообразиях. Истинность реальных социальных законов является “всеобщей”. Это означает, что они приложимы ко всей в целом человеческой истории, охватывая не просто отдельные периоды, но все периоды [из которых она состоит]. Но социальных единообразий, истинных за рамками единичных периодов, не существует. Таким образом, единственными универсально истинными законами следует считать законы, *соединяющие следующие друг за другом периоды*. Это должны быть *законы исторического развития*, определяющие переход от одного периода к другому. Именно это и имеют в виду историцисты, утверждая, что единственными реальными законами социологии являются исторические законы.

### **Историческое пророчество versus социальная инженерия**

Как отмечалось, исторические законы (в том случае, если они будут найдены) позволили бы предсказывать весьма отдаленные события, пусть и не достигая точности в деталях. Таким образом, концепция, согласно которой социологические законы являются законами историческими (вывод из того, что истинность социальных единообразий является ограниченной), возвращает нас к идее “крупномасштабных прогнозов”. Последняя становится более конкретной, теперь ясно, что такие прогнозы являются по своему характеру историческими пророчествами.

Таким образом, социология пытается решить древнюю проблему прорицания, и не столько в отношении индивидов; ее интересуют группы и все человечество в целом. Социология — наука о грядущем, о надвигающемся развитии событий. И если бы политическое научное предвидение имело успех, социология доказала бы свою величайшую ценность, особенно для тех политиков, кто живет не сегодняшним днем, для людей с чувством исторической судьбы. Правда, некоторые историцисты не идут дальше предсказания ближайших шагов на пути человеческого паломничества, и даже это делают с чрезвычайной осторожностью. Одна идея, впрочем, объединяет всех. Это идея о том, что с помощью социологического исследования мы можем увидеть политическое будущее и что тем самым социология становится важнейшим инструментом дальновидной практической политики.

С прагматической точки зрения, значимость научных предсказаний несомненна. Заметим, что в науке имеются два вида предсказаний и соответственно два вида практической. Например, мы предсказываем (а) приближение тайфуна. Это предсказание

имеет немалую практическую ценность, позволяя людям укрыться от ненастья. Мы можем также предсказать (6), что укрытие выдержит напор стихии, будучи сконструировано определенным образом, например, имея на северной стороне железобетонный контрфорс.

Эти два вида предсказаний очень отличаются друг от друга, хотя оба важны и осуществляют давние мечты человечества. В одном случае речь идет о событии, предотвратить которое не в наших силах. Назовем такое предсказание *пророческим*. Его практическая ценность заключается в том, что оно предупреждает нас о надвигающемся событии, и мы можем либо уклониться от него, либо подготовиться к встрече с ним (используя предсказания другого вида).

Предсказания второго вида можно назвать *технологическими*, поскольку они образуют базу для *инженерии*. Это конструктивные предсказания, они знакомят нас с шагами, которые мы можем предпринять, *если* желаем достигнуть определенных результатов. Большая часть предсказаний в физике (астрономия и метеорология составляют исключение) являются технологическими предсказаниями. Различие этих двух видов предсказания приблизительно соответствует роли в науке спланированного эксперимента и обычного терпеливого наблюдения. Экспериментальные науки дают технологические предсказания, в то время как науки, занимающиеся главным образом неэкспериментальными наблюдениями, высказывают предсказания-пророчества.

Мне бы не хотелось быть понятым в том смысле, что все науки, или даже все научные предсказания, в основе своей являются практичными — что они носят либо пророческий, либо технологический характер и просто не могут быть ничем иным. Моей целью было привлечь внимание к этим двум видам предсказания и соответственно двум видам наук. Термины “пророческий” и “технологический” позволяют мне указать на прагматические черты науки; но это не означает, что прагматическая точка зрения превосходит все остальные и научный интерес замыкается на пророчествах и технологических предсказаниях. Возьмем астрономию, и мы сразу увидим, что ее открытия интересны главным образом с теоретической точки зрения, хотя не лишены и практической ценности; будучи “пророчествами”, они сродни предсказаниям метеорологии, практическая ценность которых очевидна.

Заметим, что это различие пророческих и инженерных наук не совпадает с различием, проводимым между долгосрочными и краткосрочными предсказаниями. Хотя большинство инженерных предсказаний краткосрочны, имеются также и долгосрочные технологические предсказания, например, говорящие о ресурсе двигателей. Астрономические пророчества точно так же могут быть либо краткосрочными, либо долгосрочными, а большинство метеорологических пророчеств являются сравнительно краткосрочными.

Как мы увидим, различие пророчества и инженерии и соответствующее различие структур научных теорий исключительно важно для нашего методологического анализа. Необходимо подчеркнуть, что историцисты, вполне последовательно считающие, что социологические эксперименты бесполезны и невозможны, выдвигают аргументы исторического пророчества (касающегося социального, политического и институционального развития) и против социальной инженерии как практической цели социальных наук. Некоторым историцистам идея социальной инженерии, планирования и конструирования институтов с целью торможения социального развития, контроля за ним или его ускорения представляется вполне реальной. Другим это кажется или почти невозможным, или предприятием, не учитывающим, что политическое планирование, подобно всякой социальной деятельности, находится во власти высших исторических сил.

## Теория исторического развития

Эти соображения подводят нас к самому центру той аргументации, которую я предлагаю называть историцизмом и которая оправдывает выбор самого слова. Социальная наука — не что иное, как история: таков тезис. Однако это не история в традиционном смысле, не простая хроника исторических фактов. Ее интересует не только прошлое, но и будущее. Социальная наука—это изучение действующих сил и законов социального развития. Соответственно, ее можно было бы назвать исторической теорией, или теоретической историей, поскольку единственными универсально истинными социальными законами считаются здесь исторические законы — законы процесса, изменения, развития, а не псевдозаконности кажущихся постоянств или единообразий. По мнению историцистов, социологи должны прийти до идеи об *общих тенденциях*, в русле которых изменяются социальные структуры. Помимо этого, им следует понять причины происходящего процесса, действие сил, ответственных за изменение. Они должны сформулировать гипотезы об общих тенденциях социального развития, чтобы, выводя из этих законов пророчества, люди могли приспособиться к грядущим переменам.

Историцистскую концепцию социологии можно представить с помощью предложенного выше различения двух видов прогноза — и связанного с ним различения двух видов науки. Представим себе методологию (противоположную историцистской), сориентированную на *технологическую социальную науку*. Она составляла бы основу изучения общих законов и фактов социальной жизни, необходимых для работы всех проводящих реформу социальных институтов. Такие факты несомненно существуют. Многочисленные известные нам утопические системы, например, нереализуемы просто потому, что не считаются с ними в должной мере. Задачей технологической методологии стала бы разработка средств, помогающих избежать нереальных конструкций. Она была бы антиисторицистской, но ни в коем случае не антиисторичной. Исторический опыт служил бы для нее важнейшим источником информации. Но она не стала бы заниматься поиском законов социального развития. Технологическая методология нацелена на открытие законов, говорящих о границах, в которых мы могли бы конструировать социальные институты или какие-то другие единообразия (хотя таких законов, согласно историцизму, не существует).

Помимо контраргументов, которые уже обсуждались, у историциста есть и другой способ поставить под вопрос возможность и полезность социальной технологии. Допустим, социальный инженер разработал план новой социальной структуры. Этот план и практичен и реалистичен в том смысле, что не противоречит известным фактам и законам социальной жизни; и мы даже можем предположить, что он подкреплен реальным планом преобразования общества. Даже если это так, историцистские аргументы покажут, что данный план не заслуживает серьезного рассмотрения. Он останется нереалистической и утопической мечтой, поскольку не принимает в расчет законов исторического развития. Социальные революции вызываются не рациональными планами, а социальными силами, например — конфликтом интересов. Древние идеи о могущественном правителе-философе, претворяющем в жизнь некие тщательно обдуманые планы, — просто сказка, сочиненная в интересах земельной аристократии. Демократическим эквивалентом этой сказки является предрассудок, согласно которому людей доброй воли можно убедить с помощью рациональных аргументов в том, чтобы они приняли участие в запланированном действии. История показывает, что социальная реальность ничего общего с этим не имеет. Теоретические конструкции, даже самые прекрасные, никогда не определяют ход исторического развития, хотя и могут оказать на него какое-то влияние наряду с другими не столь рациональными (или даже иррациональными) факторами. И даже если рациональный план совпадает с интересами влиятельных групп, он никогда не осуществляется в том виде, как был задуман, несмотря на то, что борьба за него становится решающим фактором исторического процесса. Реальный результат всегда отличается от рациональных конструкций, являясь равнодействующей соперничающих сил. Кроме того, результат рационального



планирования всегда оказывается непрочной структурой, ибо баланс сил постоянно изменяется. Социальная инженерия, какой бы реалистичной и научной она ни была, обречена оставаться утопической грезой.

Пока что, скажет историк, аргументация была направлена против практической возможности социальной инженерии, а не против идеи теоретической социальной науки. Однако она относится и к теоретической социальной науке технологического характера. Мы видим, что практическая инженерия обречена на неудачу. Причиной тому служат важные социо-логические факты и законы. Дело не в непрактичности, а теоретической несостоятельности такого рода затей, не замечающих единственно важных социальных законов — законов развития. Не учитывает этих законов и “наука”, на которой они основываются. В противном случае она никогда бы не выдвигала столь нереалистических конструкций. Любая социальная наука, которая не учит о том, что рациональная социальная конструкция невозможна, остается слепой в отношении важнейших фактов социальной жизни и не замечает единственно истинных и значимых социальных законов. Поэтому социальные науки, стремящиеся составить основу для социальной инженерии, не могут быть истинным описанием социальных фактов. Они вообще невозможны.

Историк утверждает, что, помимо этой главной линии критики, имеются и другие основания для того, чтобы технологические социологии были отвергнуты. Например, они с пренебрежением относятся к таким аспектам социального развития, как новизна. Идея рационального, на базе науки, конструирования новых социальных структур предполагает, что новый социальный период можно создать приблизительно в том виде, как он планировался. Однако, если план основан на науке, игнорирующей [важнейшие] социальные факты, можно будет объяснить только новизну иного расположения [частей], но не существенно новые черты (см. раздел 3). Известно, однако, что новизна нового периода является подлинной и существенной, и этот аргумент превращает любое детальное планирование в пустое занятие, а любую науку, на которой оно основывается, делает неистинной.

Эти исторические соображения относятся ко всем социальным наукам, включая экономику. Экономика, таким образом, не может давать никакой информации, касающейся социальной реформы. Только псевдоэкономика занимается поиском оснований для рационального экономического планирования. Что касается экономики как науки, то она выясняет движущие силы экономического развития в различные исторические периоды. Благодаря ей мы сможем увидеть очертания будущих периодов, но она не станет разрабатывать и осуществлять детальный план нового периода. Что верно для всех социальных наук, то должно быть верным и для экономики. Ее конечной целью может быть только открытие “экономического закона движения человеческого общества” (Маркс).

### **Социальное изменение: интерпретация versus планирование**

Исторические взгляды на социальное развитие нельзя назвать фаталистическими, не ведут они и к бездействию. Напротив, большинство историков испытывают склонность к “активизму” (см. раздел 1). Согласно историзму, наши желания и мысли, мечты и рассуждения, опасения и знания, наши интересы и наша энергия — все это силы в развитии общества. Дело не в том, что ничего невозможно сделать, а в том, что ни мечты, ни конструкции разума никогда не претворяются *согласно плану*. И эффективны только те планы, которые совпадают с главным течением истории. Совершенно ясно, какого рода деятельность историк считает разумной. Разумна та деятельность, которая не противоречит и даже способствует предстоящим изменениям. На научном прогнозе можно основать только одну деятельность — социальное акушерство.

И хотя никакая научная теория не может прямо способствовать деятельности (она может только не рекомендовать какой-то деятельности как нереалистической), косвенным образом она способна вдохновить тех, кто чувствует, что обязан что-то изменить. Историзм дает нам такого рода вдохновение. Человеческому разуму отводится особая роль; только научное мышление, только историцистская социальная наука способна указать направление разумной деятельности, желающей совпасть с направлением грядущих изменений.

Таким образом, историческое пророчество и интерпретация истории должны стать основой любого продуманного и реалистического социального действия. Интерпретация истории является главной задачей исторического мышления. Все помыслы и действия историцистов обращены к интерпретации прошлого в целях предсказания будущего.

Способен ли историцизм обнадежить или приободрить тех, кто грезит о лучшем мире? Для этого нужно было бы оптимистически смотреть на социальное развитие и верить, что оно в сущности своей “благое” или “рациональное” и ведет к лучшему, более разумному состоянию общества. Такой взгляд близок к вере в социальные и политические чудеса, *отрицая за человеческим разумом силу сотворения более разумного мира*. Некоторые влиятельные историцистские авторы с оптимизмом пророчествовали о пришествии царства свободы, в котором человеческие дела можно было бы планировать рационально. Они учили, что переход от царства необходимости, этой доли страданий, к царству свободы осуществится не посредством разума, но с помощью чуда, в силу строгой необходимости, по слепым и непреложным законам развития.

Тем, кто желает, чтобы разум оказывал большее влияние на общественную жизнь, историцист посоветует изучать и интерпретировать историю с целью обнаружения законов ее развития. Если выяснится, что желательные изменения уже близки, тогда эти желания являются разумными. Если же развитие идет в другом направлении, тогда наши желания оказываются совершенно не-разумными; историцисты сочтут их просто утопической мечтой. Активизм оправдан только в том случае, когда покоряется предстоящим изменениям и способствует им.

Натуралистический метод, с точки зрения историцистов, предполагает определенную социологическую теорию, согласно которой общество не развивается и не изменяется сколько-нибудь существенным образом. Теперь мы видим, что и историцистский метод предполагает сходную социологическую теорию, согласно которой общество изменяется, но при этом движется по предопределенному и неизменному пути, стадии которого предначертаны непреложной необходимостью. “Когда общество находит естественный закон, определяющий его развитие, даже в этом случае оно не может ни перескочить через естественные фазы своей эволюции, ни выкинуть их из мира росчерком пера. Но кое-что оно может сделать: сократить и облегчить родовые муки”. В этих словах, принадлежащих Марксу, прекрасно сформулирована суть историцистской позиции. Историзм не учит бездеятельности или фатализму, однако утверждает, что любая попытка вмешаться в надвигающиеся изменения тщетна; историзм — это особая разновидность фатализма, для которого неизбежными выступают тенденции истории. Активистское изречение “Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его” должно понравиться историцистам (слово “мир” обозначает здесь развивающееся человеческое общество), поскольку подчеркивает значимость изменения. Но оно плохо согласуется с важнейшими положениями историзма. Теперь мы видим, что можно сказать и иначе: “Историцист может только объяснять социальное развитие и помогать ему различными способами; однако дело, по его мнению, заключается в том, что *никто не способен его изменить*”.

### **Выводы, полученные в результате анализа**

В последних своих формулировках, скажут мне, вы нарушили обещание по возможности четко и убедительно описать историцистскую позицию, прежде чем подвергать ее критике. Из них следует, что склонность историцистов к оптимизму или активизму не согласуется с результатами самого историцистского анализа. Таким образом, мы должны обвинить историцизм в непоследовательности. Но разве честно, занимаясь изложением, иронизировать и критиковать?

Не думаю, чтобы этот упрек был справедлив. Только оптимисты и активисты (и лишь во вторую очередь историцисты) воспримут мои критические замечания как враждебные. (Ведь многих привлекли в историцизме именно оптимизм и активизм.) Что касается историцистов, то для них мои замечания представляют собой не критику историцистских концепций, а критику попыток соединить историцизм с оптимизмом или активизмом.

Как несовместимые с историцизмом критикуются, конечно, лишь некоторые наиболее экстравагантные формы активизма. В отличие от натурализма, историцизм поощряет деятельность, подчеркивая изменение, процесс, движение; конечно, не все виды деятельности он одобряет как оправданные с научной точки зрения; из них многие являются нереалистичными, и их неудачу можно предсказать с помощью науки. Именно поэтому, скажет историцист, и устанавливаются пределы того, что именно считать “полезной” деятельностью; и учитывать наличие этих ограничений необходимо для ясного анализа историцизма. Можно было бы сказать, что цитаты из Маркса (приведенные в предыдущей главе) не противоречат друг другу, но находятся в отношении дополнительности; и если вторая (и более поздняя) цитата кажется слишком “активистской”, то подбавляющие границы [ее активизму] устанавливает первая цитата; если вторая привлекает сверхрадикальных активистов к историцизму, то первая напоминает о надлежащих границах любой деятельности (даже рискуя утратить симпатии радикалов).

Так что здесь нет никакой нечестности, я просто расчищаю почву в отношении активизма. Точно так же не следует считать враждебной критикой другое мое замечание (что оптимизм историцистов опирается на веру, поскольку разум отказывается в способности создать лучший мир). Враждебной она покажется только оптимистам или рационалистам. Для последовательного историциста этот анализ послужит полезным предупреждением против романтического и утопического характера как оптимизма, так и пессимизма, а также рационализма. С точки зрения историцизма, научный историцизм должен быть независимым от таких элементов; существующим законам развития следует просто подчиниться — точно так же, как мы подчиняемся закону тяготения.

Историцист может сделать еще один шаг, добавив, что самым разумным было бы *изменение системы ценностей так, чтобы она соответствовала предстоящим переменам*. В этом случае мы пришли бы к такой форме оптимизма, согласно которой любое изменение окажется изменением к лучшему, если судить о нем исходя из этой системы ценностей.

Некоторые историцисты не только придерживались такого рода идей, но и развивали их во вполне последовательную (и распространенную) моральную теорию: морально благим является то, что прогрессивно, т. е. то, что обгоняет свое время и соответствует стандартам поведения, которые только еще будут приняты в следующем периоде.

Эта историцистская моральная теория — назовем ее моральным модернизмом или моральным футуризмом (им соответствует эстетический модернизм или эстетический футуризм) — хорошо согласуется с дилетантски-консервативным характером историцизма; ее можно рассматривать и как ответ на вопросы о ценностях (см. раздел 6, “Объективность и оценка”). Больше того, в ней содержится указание на то, что историцизм (исследуемый нами только как методологическая концепция) можно разработать и развить в полновесную философскую систему. Иначе говоря, вполне вероятно, что историцистский метод возник как часть общей философской интерпретации мира. С точки зрения истории

(не логики), методологии обычно являются побочными продуктами философских воззрений. Историчистские философии я рассмотрю в другом месте. Здесь же моей задачей является критика методологических концепций историцизма.

*Поппер К.Р. Нищета историцизма. М., 1993. С. 48 - 65.*

### **Ограничены ли обобщения рамками исторических периодов?**

Тот факт, что проблема социальных экспериментов была рассмотрена нами прежде сколько-нибудь подробного обсуждения социологических законов, теорий, гипотез или “обобщений”, вовсе не означает *что* наблюдения и эксперименты предшествуют им логически. Напротив, именно теории предшествуют наблюдениям и экспериментам, и последние значимы лишь в связи с теоретическими проблемами. К тому же, чтобы наблюдение или эксперимент помогли нам тем или иным путем найти ответ, должен быть сформулирован сам вопрос. Другими словами, в ТЕРМИНАХ метода проб и ошибок, проба должна предшествовать ошибке; и как мы видели (в разделе 2.4), теория или гипотеза, которая всегда носит предварительный характер, есть не что иное, как часть пробы, наблюдение и эксперимент\_ помогают в своего рода “прополке” теории, показывая, в чем они ошибаются. Поэтому я не верю в концепцию “метода обобщения”, согласно которой наука начинается с наблюдений, из которых далее посредством процесса обобщения или индукции выводятся теории, функция наблюдения и эксперимента скромнее — с их помощью мы проверяем теории, устраняя те, которые не выдерживают\_проверок; этот процесс “прополки” не только сдерживает, но и стимулирует теоретическую спекуляцию, направляя ее к новым ошибкам, которые, в свою очередь, опровергаются новыми наблюдениями и экспериментами.

В этом разделе критике будет подвергнуто историцистское утверждение (см. раздел 1) о том, что в социальных науках истинность обобщений, или по крайней мере наиболее важных из них, — ограничена конкретным историческим периодом, в котором делались соответствующие наблюдения. Я не буду обсуждать вопрос, насколько оправдан сам “метод обобщения”, — с моей точки зрения, он несостоятелен; думаю, что историцистскую позицию можно опровергнуть и не доказывая ложности этого метода. К его обсуждению и к обсуждению отношения теории и эксперимента мы вернемся в разделе 28.

Начну с того, что большинство людей, живущих в определенный исторический период, склонны к ошибочному мнению, будто наблюдаемые ими регулярности являются универсальными законами социальной жизни и справедливы во всех типах общества. И действительно, только попав в чужую страну, мы замечаем, что наши привычки в отношении пищи, наши ритуалы приветствия и т. д. вовсе не столь общеприняты, как мы ранее полагали. Следовательно — и многие другие наши обобщения, сознаем мы это или нет, носят такой же характер, хотя и остаются неоспоренными, потому что совершить путешествие в другой исторический период мы не в состоянии. (Этот вывод был сделан, например, Гесиодом .) Другими словами, существует множество регулярностей, характерных только для нашего исторического периода; но мы склонны не замечать этого. Так что, к своему сожалению (особенно в периоды, когда происходит резкое социальное изменение), мы узнаем, что опирались на законы, которые утратили свою истинность.

Если бы речь шла только об этом, мы могли бы обвинить историциста в тривиальности, не больше того. Но он утверждает нечто большее. Он настаивает, что, в отличие от естествознания, в социальных науках мы никогда не уверены в универсальности открываемого закона; неизвестно, всегда ли он был истинным (ибо наши сведения могут оказаться недостаточными) и всегда ли он будет истинным.

Отвергая такие притязания, я не считаю эту ситуацию специфичной для социальных наук, не думаю также, что она порождает какие-то особые трудности. Напротив, очевидно, что изменение в физической среде может дать нам опыт, аналогичный тому, что переживается при изменении в нашем социальном или историческом мире. Какая регулярность более очевидна и общеизвестна, чем смена дня и ночи? Однако за полярным кругом она не выполняется. Думаю, что такая неувязка столь же поразительна, как те, что происходят в социальной сфере. Возьмем еще один пример. Наверное, историческая или социальная среда на Крите в 1900 году и три тысячи лет тому назад отличаются друг от друга не в меньшей степени, чем географическая или физическая среда на Крите и в Гренландии. И внезапное, неподготовленное перемещение из одной физической среды в другую вызвало бы роковые последствия скорее, чем изменения подобного рода, но произошедшие в социальной среде. По-моему, историк переоценивает значение различий между историческими периодами и недооценивает научную изобретательность. Обнаруженные Кеплером законы истинны, конечно, только для планетных систем, но их истинность не ограничивается Солнечной системой, в которой Кеплер жил и которую наблюдал.<sup>17</sup> Ньютону не было нужды удаляться в ту часть Вселенной, где он мог бы наблюдать движущиеся тела, свободные от влияния гравитационных и других сил, чтобы оценить значимость закона инерции. С другой стороны, несмотря на то, что ни одно тело в Солнечной системе не движется согласно этому закону, он остается для нее значимым. Подобно этому, наверное, нет оснований полагать, что мы не способны построить социологические теории, которые были бы значимы для всех социальных периодов. Существование различий между этими периодами не означает, что таких законов нет, подобно тому как различия между Гренландией и Критом не доказывают отсутствия физических законов, общих для них обоих. Напротив, различия эти, по крайней мере в некоторых случаях, носят сравнительно поверхностный характер (различия в обычаях, приветствиях, ритуалах и т.п.); примерно так же дело обстоит и с регулярностями, характерными для определенного исторического периода или определенного общества (некоторые социологи называют их *principia media*).<sup>18</sup>

В ответ на это историк скажет, что различия в социальной среде более фундаментальны, чем различия в физической среде; изменяется общество, изменяется и человек; а это означает изменение во всех социальных регулярностях, поскольку они зависят от природы человека, этого атома общества. На мой взгляд, с изменением среды

---

<sup>17</sup> Законы Кеплера выбраны Миллем как пример того, что он называет, следуя Бэкону, *axiomata media*, по той причине, что это не общие законы движения, но только (приблизительные) законы планетного движения; см.: J. S. Mill. *Logic*. Book VI, ch. V, section 5. Аналогичные *axiomata media* социальной науки — законы, имеющие силу для всех “социальных систем” определенного рода, а не случайные регулярности данного исторического периода. Последние можно было бы сравнить не с законами Кеплера, но, например, с регулярностями в порядке планет в рамках нашей конкретной Солнечной системы.

<sup>18</sup> К. Маннгейм (Op. cit., p. 177) предлагает термин “*principia media*” и ссылается при этом на Милля (который говорил об *axiomata media*; см. предыдущее замечание). Тем самым он хотел бы ввести обозначение для того, что я называю “обобщениями, ограниченными конкретными историческими периодами, в которые проводились соответствующие наблюдения”. См., например, следующий отрывок (Op. cit., p. 178; ср. с примечанием 1 нас. 116): “Неспециалист, осмысливающий социальную реальность, понимает события прежде всего благодаря бессознательному использованию таких *principia media*, которые суть частные принципы, действующие только в рамках определенной эпохи” (там же Маннгейм определяет свои *principia media*, говоря, что это “в конечном счете универсальные силы, действующие в конкретных условиях, они состоят из разнообразных факторов, наличествующих в данном месте и в данное время, и есть особая комбинация обстоятельств, которая может никогда больше не повториться”). Маннгейм утверждает, что он не идет вслед за историзмом, гегельянством и марксизмом, которые неспособны “учесть универсальные факторы” (Op. cit., p. 177f). Соответственно, он настаивает на значимости обобщений, ограниченных рамками конкретных или индивидуальных исторических периодов, — допуская, впрочем, что, отправляясь от них, мы можем с помощью “метода абстракции” приходиться к “общим принципам, которые в них содержатся”. (Лично я не верю, что более общие теории можно получать, абстрагируясь от регулярностей в привычках, юридических процедурах и т. п., которые, согласно примерам Маннгейма (Op. cit., pp. 179ff.), составляют его *principia media*.)

изменяются и физические атомы (например, под влиянием электромагнитных полей и т. п.), и не вопреки законам физики, но в соответствии с этими законами. Кроме того, изменения человеческой природы — вещь сомнительная, и оценить их очень трудно.

Перейдем теперь к обсуждению историцистского взгляда, согласно которому в социальных науках мы не можем быть уверены в истинности универсальных законов, простирающихся за пределы тех периодов, в рамках которых мы наблюдали их действие. Однако это справедливо и в отношении естественных наук. Мы никогда не можем быть совершенно уверены в том, являются наши законы универсально истинными или же они действуют только в какой-то определенный период (например, в период расширения Вселенной), или — только в определенном регионе (возможно, в зоне действия слабых гравитационных полей). Несмотря на то, что удостовериться в их универсальной истинности невозможно, в формулировке естественных законов мы не оговариваем специально, что утверждение верно в рамках того периода, когда мы наблюдали его действие, или — в “нынешний космологический период”. Такая оговорка свидетельствовала бы не о похвальной научной добросовестности, но о непонимании характера научной процедуры.<sup>19</sup>

Один из важнейших постулатов научного метода состоит в том, что сфера истинности наших законов должна быть неограниченной<sup>20</sup>. Если бы наши законы сами были подвержены изменению, то изменение никогда нельзя было бы объяснить с помощью законов. Следовало бы допустить, что изменение является чудом. И тогда научному прогрессу наступил бы конец, ибо новые и неожиданные наблюдения не ставили бы нас перед необходимостью пересматривать наши теории: ad-hoc — гипотеза, что законы изменились, заранее “объясняла” бы все что угодно.

Для социальных наук эти аргументы справедливы не в меньшей степени, чем для естествознания.

На этом мы завершаем критику наиболее фундаментальных антинатуралистических концепций историцизма. Разберем теперь одну из пронатуралистических концепций, суть которой состоит в том, что следует заниматься поиском законов исторического развития.

### Существует ли закон эволюции? Законы и тенденции

У концепций, которые я назвал пронатуралистическими, много общего с антинатуралистическими концепциями. Например, на них влияет холическое мышление, и возникают они из ложного понимания методов естественных наук. Поскольку это попытка плохой имитации методов естествознания, их можно назвать сциентистскими теориями (в смысле профессора Хайека<sup>21</sup>). Пронатуралистические концепции характерны для историцизма в той же степени, что и антинатуралистические; возможно даже, что они

---

<sup>19</sup> Часто утверждают, что не социология должна брать пример с физики и искать универсальные законы, а физика должна последовать примеру историцистской социологии, т. е. иметь дело с законами, которые ограничены рамками исторических периодов. Особенно склонны к такому образу мысли те историцисты, которые подчеркивают единство физики и социологии. (См.: Neurath, *Erkenntnis*, vol. VI, p. 399.)

<sup>20</sup> В физике этот постулат приводит к требованию *объяснить* красное смещение, наблюдаемое в спектре излучения отдаленной туманности. Без него достаточно было бы признать, что законы атомных частот изменяются в различных частях Вселенной или в зависимости от времени. Тот же постулат требует от теории относительности выразить законы движения, такие, как закон сложения скоростей и т. д., единообразно для больших и малых скоростей (или для сильных и слабых гравитационных полей) и не довольствоваться ad-hoc — допущениями для различных величин скорости (или гравитации). Подробнее о постулате “Инвариантности Природных Законов” и его противоположности постулату “Единообразия Природы” см. в моей книге “*Logic of Scientific Discovery*”, section 79.

<sup>21</sup> См.: F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*. “*Economica*”, N. S., vol. IX, особенно p. 269. Профессор Хайек использует термин “сциентизм” для обозначения рабского подражания методу и языку науки. Для меня сциентизм — это подражание тому, что ошибочно принимается за метод и язык науки.

для него более значимы. Например, центральным для историцизма является убеждение в том, что в задачи социальных наук входит открытие *закона эволюции общества*, позволяющее предсказать его будущее (взгляд, изложенный в разделах 14—17). Именно та идея, что общество в своем историческом развитии проходит через ряд периодов, с одной стороны, заставляет противопоставлять изменяющийся социальный мир и неизменный физический мир и тем самым ведет к антинатурализму. С другой стороны, из этого взгляда рождается пронатуралистическая и сциентистская вера в так называемые “естественные законы последовательности”, — вера, которую во времени Конта и Милля поддерживал успех долгосрочных предсказаний астрономии, а в не столь отдаленные времена — дарвинизм. Так что недавняя мода на историцизм — лишь отзвук моды на эволюционизм — философию, которая стала влиятельной во многом благодаря скандальному столкновению блестящей научной гипотезы об истории земных животных и растений и древней метафизической теории, оказавшейся частью господствующей религии.<sup>22</sup>

Эволюционная гипотеза есть не что иное, как объяснение множества биологических и палеонтологических наблюдений, например подобий, существующих между различными видами и родами, с помощью допущения об общем происхождении родственных форм.<sup>23</sup> Эта гипотеза — не универсальный закон, даже если она использует для своих построений некоторые универсальные законы природы, такие, как законы наследственности, отбора и изменчивости. Скорее, это частное (единичное или отдельное) историческое утверждение. (Такое же по статусу, как утверждение: “Дедом Чарлза Дарвина и Фрэнсиса Гальтона был один и тот же человек”.) Это так\*, несмотря на то, что термин “гипотеза” употребляется для описания универсальных законов природы. Не следует забывать, что довольно часто мы используем этот термин в совершенно другом смысле. Например, гипотезой можно было бы назвать предварительный медицинский диагноз, хотя такая гипотеза носит единичный и исторический характер и не относится к разряду универсальных законов. Иначе говоря, гипотетический характер законов природы не означает, что все гипотезы являются законами. Исторические гипотезы, как правило, — не универсальные, а единичные утверждения об индивидуальном событии или ряде таких событий....

*Поппер К.Р. Там же. С. 113 -123.*

...Поиски закона эволюции не имеют никакого отношения к научному методу — ни в биологии, ни в социологии. Доводы мои очень просты. Эволюция жизни на Земле или человеческого общества — уникальные исторические процессы. Предположим, что такой процесс происходит по всякого рода причинным законам — например, законам механики, химии, наследственности и изменчивости, естественного отбора и т. д. Однако описание этого процесса будет не законом, а единичным историческим утверждением. Универсальные же законы, по словам Хаксли, касаются некоего неизменного порядка, т.

---

<sup>22</sup> Я согласен с профессором Равеном, называющим этот конфликт (см.: Raven. Science, Religion and the Future, 1943) “бурей в викторианской чашечке чая”; хотя сила этого замечания несколько ослабляется тем вниманием, которое он уделяет ароматам, все еще исходящим от этой чашечки, — Великим Системам Эволюционистской философии, творениям Бергсона, Уайтхеда, Смэтса и других.

<sup>23</sup> Немного опасаясь эволюционистов, готовых подозревать в мракобесии любого, кто не разделяет их эмоционального отношения к эволюции как к “смелому и революционному вызову традиционной мысли”, я все же рискнул бы сказать, что вижу в современном дарвинизме наиболее удачное объяснение существующих фактов. Иллюстрацией эмоциональной установки эволюционистов служит утверждение С. Х. Уоддингтона, что “нам следует считать направление эволюции благом потому, что оно действительно является благом” (см.: C. H. Waddington p. Science and Ethics, p. 17). Таким образом, комментарий профессора Бернала по поводу спора вокруг Дарвина до сих пор справедлив: “Не в том дело... что наука должна была бороться с внешним врагом, церковью, а в том, что церковь... засела внутри самих ученых” (Ibid., p. 115).

е. всех процессов определенного рода; и хотя возможно, что наблюдение одного-единственного случая приведет нас к формулировке универсального закона или, если повезет, мы случайно натолкнемся на истину, ясно, что сформулированный таким или любым другим способом закон должен быть *проверен* прежде, чем он будет принят наукой. Однако мы никогда не сможем проверить универсальную гипотезу или найти закон природы, приемлемый для науки, если ограничимся наблюдением одного уникального процесса. Наблюдая один уникальный процесс, мы не сможем даже предвидеть его развитие в будущем. Самое тщательное наблюдение за *одной* развивающейся гусеницей не позволит предсказать ее превращения в бабочку. В применении к истории человеческого общества — а именно она нас здесь интересует — этот аргумент был сформулирован, например, Фишером: “В истории видят план, ритм, предначертание... Я вижу лишь смену одного явления (emergency) другим... *лишь один огромный факт, в отношении которого, в силу его уникальности, не может быть обобщений...*”<sup>24</sup>

*Поппер К.Р. Там же. С. 124,125.*

...Я буду называть их квази-законами последовательности.

Решающим моментом здесь является следующее: хотя любая актуальная последовательность явлений и происходит согласно законам природы, важно осознать, что практически *ни один ряд, скажем, из трех или большего числа причинно связанных конкретных событий не подчиняется какому-то отдельному закону природы*. Если ветер раскачал дерево и Ньютоново яблоко упало на землю, никто не станет отрицать, что эти события можно описать в терминах причинных законов. Но не существует какого-то одного закона, такого, как закон тяготения, или даже одного множества законов, которые могли бы описать актуальную или конкретную последовательность этих причинно связанных событий; помимо закона тяготения, нам следовало бы привлечь законы, объясняющие силу ветра, качание ветки, напряжение в черешке яблока, деформацию яблока при падении на землю, последующие химические процессы и т. д. Никакую конкретную цепь (sequence) или последовательность событий (исключая такие примеры, как движение маятника или Солнечной системы) нельзя описать или объяснить каким-либо одним законом или одним определенным множеством законов. Не существует ни законов последовательности, ни законов эволюции.

*Поппер К.Р. Там же. С. 135.*

---

<sup>24</sup> См.: Н. А. L. F ische r. History of Europe, vol I, p. vii (Курсив мой. — К. П.). См. также статью Хайека (“Economica”, vol. X, p. 58), критикующего попытки “отыскать законы там, где их нет по природе вещей, — в смене уникальных и единичных исторических феноменов”.



## ИМЕННОЙ ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

**ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ** (ок. 490 - ок. 430) — древнегреческий философ, ученик Парменида, представитель Элейской школы.

Знаменит своими апориями, которыми он пытался доказать противоречивость концепций движения, пространства и множества. Научные дискуссии, вызванные этими парадоксальными рассуждениями, существенно углубили понимание таких фундаментальных понятий, как роль дискретного и непрерывного в природе, адекватность физического движения и его математической модели и др. Аристотель называет его первым диалектиком.

*Работы Зенона дошли до нас в изложении Аристотеля и комментаторов*

*Аристотеля: Симпликия и Филопона. Зенон участвует также в диалоге Платона «Парменид», упоминается у Диогена Лаэртского, Плутарха, в Суде и многих других источниках.*

*Храмов Ю. А. Зенон Элейский // Физики: Биографический справочник / М., 1983.*

**ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347)** - древнегреч. философ-идеалист, ученик Сократа, учитель Аристотеля. Первый философ, чьи сочинения дошли до нас не в кратких отрывках, цитируемых другими, а полностью.

Во многих сочинениях Платона проводится мысль о том, что бытием в подлинном смысле слова можно назвать только абсолютные сущности, сохраняющие своё бытие безотносительно пространства и времени. Такие абсолютные сущности называются в сочинениях Платона идеями, или эйдосами. В диалоге Платона «Тимей» главный рассказчик приходит к положению, согласно которому решение онтологического вопроса всецело зависит от того, как мы решаем вопросы теории познания. Если мы соглашаемся с тем, что истинное познание касается только вечного и неизменного бытия, а касательно изменяющегося и временного не может быть истинного знания, но только лишь мнение, то следует признать автономное существование идей. Платон признает наличие трех родов сущего — вечных идей, изменяющихся конкретных вещей и пространства, в котором существуют вещи. Под идеями Платон понимает не просто понятие о вещи, но причину и цель её существования. В диалоге «Парменид» Платон критикует кардинальное противопоставление «мира идей» и «мира вещей», доказывает нелепость утверждения о том, что идеи существуют отдельно от вещей. В диалоге «Государство» излагается концепция об идее блага как высшем объекте познания. Само слово «благо» означает не просто нечто, оцениваемое этически положительно, но и онтологическое совершенство, например, добротность конкретной вещи, её полезность и высокое качество. Благо нельзя определять как удовольствие, потому что приходится признать, что бывают дурные удовольствия. Благом нельзя назвать то, что только приносит нам пользу, потому что это же самое может нанести вред другому. Благо Платона — это «благо само по себе». *Платон. Собрание сочинений. В 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи.— М.: Мысль. 1990—1994. (наиболее полное и лучшее на данный момент русскоязычное издание)*

**АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)** - древнегреческий философ. Ученик Платона, воспитатель Александра Македонского. Натуралист, наиболее влиятельный из философов древности. Основоположник формальной логики: сформулировал логические законы: закон тождества; закон противоречия; закон исключённого третьего; разработал учение о силлогизмах, в котором рассматриваются всевозможные виды умозаключений в процессе рассуждений. Обобщил философские воззрения античных мыслителей.

Цель науки Аристотель видел в полном определении предмета, достигаемом только путём соединения дедукции и индукции: 1) знание о каждом отдельном свойстве должно быть приобретено из опыта; 2) убеждение в том, что это свойство — существенное, должно быть доказано умозаключением особой логической формы — категорическим силлогизмом. Отправным пунктом познания считал ощущения, получаемые в результате воздействия внешнего мира на органы чувств - без ощущений нет знаний. Аристотель был первым мыслителем, создавшим всестороннюю систему философии, охватившую все сферы человеческого развития: социологию, философию, политику, логику, физику. Его взгляды на онтологию имели серьёзное влияние на последующее развитие человеческой мысли. Аристотель разделяет науки на теоретические, цель которых — знание ради знания, практические и «поэтические» (творческие). К теоретическим наукам относятся физика, математика и «первая философия» (она же — теологическая философия, она же позднее была названа метафизикой). К практическим наукам — этика и политика (она же — наука о государстве). Одним из центральных учений «первой философии» Аристотеля является учение о четырёх причинах, или первоначалах: материи – «то их чего»; форме – «то, что»; производящей причины – «то, откуда»; цели или конечной причины – «то, ради чего». Аристотель разработал иерархическую систему категорий, в которой основной была «сущность», или «субстанция», а остальные считались её признаками. Создал иерархию уровней всего сущего (от материи как возможности к

образованию единичных форм бытия и далее): неорганические образования (неорганический мир); мир растений и живых существ; мир различных видов животных; человек. Аристотель утверждал, что философия появляется на основе «эпистемы» — знаний, выходящих за рамки чувств, навыков и опыта. Так эмпирические знания в области исчисления, здоровья человека, природных свойств предметов явились не только зачатками наук, но и теоретическими предпосылками возникновения философии. По Аристотелю философия есть система научных знаний.

*Аристотель. Сочинения. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль, 1975—1983.*

**ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 — 43)** — древнеримский политический деятель, оратор и философ. Будучи выходцем из незнатной семьи, сделал благодаря своему ораторскому таланту блестящую карьеру: вошёл в сенат и стал консулом. Один из самых выдающихся и самых последовательных сторонников сохранения республиканского строя. Был казнён членами второго триумvirата, стремившимися к неограниченной власти.

Цицерон был хорошо знаком с основными философскими течениями своего времени. Величайшим философом всех времён Цицерон считал Платона, вторым после него — Аристотеля. При этом он признавал излишнюю отвлечённость философии Платона. Поскольку Цицерон не стремился к построению всеобъемлющей философской концепции, по ряду ключевых вопросов бытия и познания он затрудняется дать окончательный ответ<sup>[73]</sup>. В целом, взгляды Цицерона характеризуются как умеренный скептицизм в основных философских вопросах со значительным влиянием идей стоицизма в этике и политической теории

Важными заслугами Цицерона являются адаптация древнегреческого философского наследия к условиям древнеримского менталитета и, особенно, изложение философии на латинском языке

*Цицерон. Философские трактаты. / Пер. М. И. Рижского. Отв. ред., сост. и вступ. ст. Г. Г. Майорова. (Серия «Памятники философской мысли»). — М.: Наука, 1985. — 384 с.*

**АБЕЛЯР Пьер (1079 – 1142)** — средневековый французский философ-схоласт, теолог, поэт и музыкант. Признанный глава диалектиков - ясностью и красотой изложения превзошёл прочих учителей Парижа, тогдашнего средоточия философии и богословия. Один из основоположников и представителей концептуализма.

Абеляр утверждал, что единственными источниками истины являются диалектика и Священное писание. Он утверждал права свободной мысли, ибо нормой истины объявлялось мышление, которое не только делает понятным для разума содержание веры, но в сомнительных случаях приходит к самостоятельному решению. Ф. Энгельс: "У Абеляра главное – не сама теория, а сопротивление авторитету церкви. Не "верить, чтобы понимать" ..., а "понимать, чтобы верить". Положил начало диалектической схоластике. Основной труд „Да и нет“ („Sic et non“), показывает противоречивость суждений авторитетов церкви.

*Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Пьер Абеляр, Арнольд Брешианский / Пер. с нем.. — 2-е изд.. — М.: Либроком, 2012. — 392 с.*

**АКВИНСКИЙ Фома (1225 – 1274)** - итальянский философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, учитель церкви, основатель томизма, член ордена доминиканцев; с 1879 года признан наиболее авторитетным католическим религиозным философом, который связал христианское вероучение с философией Аристотеля. Сформулировал пять доказательств бытия Бога. Признавая относительную самостоятельность естественного бытия и человеческого разума, утверждал, что природа завершается в благодати, разум — в вере, философское познание и естественная теология — в сверхъестественном откровении. Разграничивал области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума», а второй — «истины

откровения». Философия находится в услужении у теологии и настолько же ниже её по значимости, насколько ограниченный человеческий разум ниже Божественной премудрости. Теология — священное учение и наука, основывается на знании, которым обладает Бог и те, кто удостоен блаженства. Теология может что-то позаимствовать у философских дисциплин, но не потому что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Фома Аквинский выдвинул принцип: истины науки и истины веры не могут противоречить друг другу; между ними существует гармония. Мудрость — стремление постичь Бога, наука же — способствующее этому средство. Истина — это «соответствие интеллекта и вещи». То есть понятия, образуемые человеческим интеллектом, истинны в той мере, в какой они соответствуют своим понятиям, предшествующим в интеллекте Бога. Различал три вида познания: ум — вся сфера духовных способностей; интеллект — способность умственного познания; разум — способность к рассуждению. Познание — есть самая благородная деятельность человека: теоретический разум постигающий истины, постигает и абсолютную истину, то есть Бога.

«Божественная истина есть мера всякой истины ...»

*Боргош Ю. Фома Аквинский. — М., 1975.*

**МОНТЕНЬ Мишель (1533 – 1592) - французский писатель и философ эпохи Возрождения**, автор книги «Опыты».

«Опыты» Монтеня — это ряд самопризнаний, вытекающих преимущественно из наблюдений над самим собой, вместе с размышлениями над природой человеческого духа вообще. Его философскую позицию можно обозначить как скептицизм, но скептицизм совершенно особого рода.. Скептицизм Монтеня — нечто среднее между скептицизмом жизненным, который есть результат горького житейского опыта и разочарования в людях, и скептицизмом философским, в основе которого лежит глубокое убеждение в недостоверности человеческого познания. Монтень считает самыми важными обязанностями человека обязанности по отношению к самому себе; они исчерпываются словами Платона, приводимыми Монтенем: «Делай своё дело и познай самого себя».

*Опыты. — М.: «Правда», 1991.*

*Мишель де Монтень // Таранов П. С. Философский биографический словарь. — М.: Эксмо, 2004*

**БЭКОН Френсис (1561 – 1626) — английский философ, историк, политик**, основоположник эмпиризма. В 1584 году в возрасте 23 лет был избран в парламент. С 1617 года лорд-хранитель печати, затем — лорд-канцлер; В 1621 году привлечён к суду по обвинению во взяточничестве, приговорён к заключению в Тауэр, выплате 40 тысяч фунтов штрафа, а также лишён права занимать государственные должности, участвовать в заседаниях парламента и быть при дворе. Однако за свои заслуги был помилован королём Яковом I. Затем ему разрешили занять своё место в палате лордов; он удалился в своё поместье и последние годы жизни посвятил исключительно научной и литературной работе.

Исследовательский метод, разработанный Ф.Бэконом — ранний предшественник научного метода. Метод был предложен в сочинении Бэкона «Novum Organum» («Новый органон») и был предназначен для замены методов, которые были предложены в сочинении «Organum» («Органон») Аристотеля почти 2 тысячелетия назад. В основе научного познания, согласно Бэкону, должны лежать индукция и эксперимент. Ф.Бэкон описал четыре группы человеческих ошибок, стоящих на пути познания, которые он назвал «призраками» или «идолами». Это «призраки рода» - проистекают из самой человеческой природы; «призраки пещеры» - индивидуальные ошибки восприятия, как

врождённые, так и приобретённые; «призраки площади» - следствие общественной природы человека, общения и использования языка: «Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум». и «призраки театра» - усваиваемые человеком от других людей ложные представления об устройстве действительности.

*Фрэнсис Бэкон и принципы его философии // Фрэнсис Бэкон: Сочинения в двух томах / Сост., общая ред. и вступит. статья - А. Л. Субботин. — М.: Мысль, 1971. Т. 1.— 590 с. Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон. М.: Мысль, 1974. — 175 с.*

**ГОББС Томас (1588 – 1679)** — английский философ-материалист, один из основателей теории общественного договора и теории государственного суверенитета. Известен идеями, получившими распространение в таких дисциплинах, как этика, теология, физика, геометрия и история.

Гоббс создал первую законченную систему механистического материализма, соответствовавшего характеру и требованиям естествознания того времени. В полемике с Декартом отверг существование особой мыслящей субстанции, доказывая, что мыслящая вещь есть нечто материальное. Геометрия и механика для Гоббса — идеальные образцы научного мышления вообще. Природа представляется Гоббсу совокупностью протяжённых тел, различающихся между собой величиной, фигурой, положением и движением. Движение понимается как механистическое — как перемещение.

Чувственные качества рассматриваются Гоббсом не как свойства самих вещей, а как формы их восприятия. Гоббс разграничивал протяжённость, реально присущую телам, и пространство как образ, создаваемый разумом («фантазма»); объективно-реальное движение тел и время как субъективный образ движения. Согласно Гоббсу, единственный предмет философии и науки – тела, ибо существуют лишь материальные и конечные предметы. Бог же непознаваем, и философия не может судить о нём. Божество и душа – объекты не разумного познания, а данной в откровении веры и связанной с ней теологии. Человеческое мышление Гоббс сводил к одной логике, а её ограничивал несложными математическими операциями сравнения и различения, сложения и вычитания. Такой подход естественен для мировоззрения, которое сводит всю реальность к одним телам, но трактовка Гоббса является крайне упрощённой. В теории познания Гоббс провозглашает последовательный эмпиризм. Логика, по его мнению, оперирует исключительно данными, полученными из опыта. Движения вызывают в наших органах чувств впечатления, а впечатления – движения внутри нас. Мысли и есть эти происходящие внутри человека движения. Гоббс различал два метода познания: логическую дедукцию рационалистической «механики» и индукцию эмпирической «физики».

*Избранные произведения, т. 1-2. — М., 1964*

*Мееровский Б. В. Гоббс. — М.: Мысль, 1975. — 208 с.*

**ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650)** — французский философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики, автор метода радикального сомнения в философии. В 1637 году вышел в свет главный философско-математический труд Декарта, «Рассуждение о методе». В приложении «Геометрия» к этой книге излагались аналитическая геометрия, многочисленные результаты в алгебре и геометрии, в другом приложении — открытия в оптике и многое другое. «Геометрия» сразу сделала Декарта признанным авторитетом в математике и оптике. Физические исследования Декарта относятся главным образом к механике, оптике и общему строению Вселенной. Физика Декарта, в отличие от его метафизики, была материалистической: Вселенная целиком заполнена движущейся материей и в своих проявлениях самодостаточна. Неделимых атомов и пустоты Декарт не признавал и в своих трудах резко критиковал атомистов, как античных, так и современных ему.

Крупнейшим открытием Декарта, ставшим фундаментальным для последующей психологии, можно считать понятие о рефлексе и принцип рефлекторной деятельности. Наряду с учениями о механизмах тела разрабатывалась проблема аффектов (страстей) как телесных состояний. Философия Декарта была дуалистической: дуализм души и тела, то есть двойственность идеального и материального, признающего и то, и другое независимыми самостоятельными началами, Главным вкладом Декарта в философию стало классическое построение философии рационализма как универсального метода познания. Конечной целью познания Декарт считал господство человека над силами природы. Разум, по Декарту, критически оценивает опытные данные и выводит из них скрытые в природе истинные законы.

«Все науки настолько связаны между собой, что легче изучать их все сразу, нежели какую-либо одну из них в отдельности от всех прочих».

*Декарт Р. Сочинения в двух томах. — М.: Мысль, 1989.*

*Матвиевская Г. П. Рене Декарт, 1596—1650. — М.: Наука, 1976.*

**СПИНОЗА Бенедикт (1632 – 1677)** — нидерландский философ-рационалист, натуралист, один из главных представителей философии Нового времени.

В «Этике», основном своём произведении, Спиноза строит метафизику по аналогии с логикой, что предполагает: 1) задание алфавита (определение базовых терминов); 2) формулировку логических законов (аксиом), 3) вывод всех остальных положений (теорем) путём логических выводов. Такая последовательность обеспечивает истинность выводов в случае истинности аксиом. Целью метафизики для Спинозы было достижение человеком душевного равновесия, довольства и радости. Он считал, что эта цель может быть достигнута лишь с помощью познания человеком своей природы и своего места во вселенной. Идея субстанции занимает центральное место в философской системе Спинозы. Субстанция абсолютна, бесконечна, независима. Она – причина самой себя; она есть то, что делает вещи реальными, то, в силу чего они существуют и возникают. Атрибуты, т. е. свойства единой субстанции чрезвычайно многочисленны, но из них человек познаёт только те, которые он находит в самом себе, а именно – мышление и протяженность. Единичные вещи, согласно Спинозе, лишены всякой самостоятельности, они – только модусы бесконечной субстанции, изменчивые состояния. Они с необходимостью следуют из природы Бога так же, как из природы треугольника следует, что сумма его углов равна двум прямым. В области человеческой нравственности Спиноза тоже видит во всем разумную необходимость. Этика для него – это физика нравов. Спиноза отвергает свободу воли, он отрицает даже существование самой воли, которую отождествляет с разумом. Добра и зла в мировом процессе вовсе не существует. Основой добродетели служит стремление к самосохранению; содержание этики указывается познанием. Только та деятельность, которая зиждется на познании, может быть, согласно философии Спинозы, истинно нравственной. Только разум побеждает аффекты, только интеллектуальным путем достигаем мы блаженства.

«Не плакать, не смеяться, не ненавидеть, а понимать!».

*Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. — 489 с.*

*Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. — М.: АСТ, 2005. — 557 с.*

**ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716)** - саксонский философ, логик, математик, механик, физик, юрист, историк, дипломат, изобретатель и языковед. Основатель и первый президент Берлинской Академии наук, иностранный член Французской Академии наук.

Важнейшие научные достижения: независимо от Ньютона, создал математический анализ — дифференциальное и интегральное исчисления, комбинаторику как науку; заложил основы математической логики; описал двоичную систему счисления; ввёл в механику понятие «живой силы»; сформулировал закон сохранения энергии. В психологии

выдвинул понятие бессознательно «малых перцепций» и развил учение о бессознательной психической жизни. Является предшественником немецкой классической философии, создателем философской системы, получившей название монадология. Согласно Лейбницу, основаниями существующих явлений, или феноменов, служат простые субстанции, или монады (единицы). Все монады просты и не содержат частей. Их бесконечно много. Монады обладают качествами, которые отличают одну монаду от другой, двух абсолютно тождественных монад не существует, что обеспечивает бесконечное разнообразие мира феноменов. Важнейшими требованиями методологии Лейбница были универсальность и строгость философских рассуждений; по Лейбницу, которые обеспечиваются наличием не зависящих от опыта «априорных» принципов бытия, к которым Лейбниц относил: непротиворечивость всякого возможного или мыслимого бытия; логический примат возможного перед действительным (существующим); возможность бесчисленного множества непротиворечивых «миров»; достаточную обоснованность того факта, что существует именно данный мир, а не какой-либо другой из возможных, что происходит именно данное событие, а не другое; оптимальность (совершенство) данного мира как достаточное основание его существования.

*Лейбниц Г. В. Сочинения, в четырёх томах. Серия: Философское наследие. М.: Мысль. Том 1. Метафизика. «Монадология». 1982. — 636 с.; Том 2. «Новые опыты о человеческом разумении». 1983. — 686 с.; Том 3. Теория познания, методология, логика и общая теория науки. 1984. — 734 с.*

*Петрушенко Л.А. Философия Лейбница на фоне эпохи. — М.: Альфа-М, 2009. — 510 с.*

**ЛАМЕТРИ Жюльён Офрэ (1709-1751)** — французский врач и философ-материалист. Основываясь на физике *Декарта* и *сенсуализме* Локка, Ламетри рассматривал мир как проявления протяженной, внутренне активной, ощущающей материальной субстанции, формами которой являются неорганическое, растительное и животное царства к которому относится и человек. ). Отстаивал учение о материи как единственной субстанции, которой присущи три важнейших атрибута: протяженность, движущая сила, способность чувствовать. Процесс мышления, присущего только человеку, Ламетри понимал как сравнение и комбинирование представлений, возникших на основе ощущений и памяти. Ламетри— представитель механицизма, приближавшийся к идеям эволюционизма. Гл. причинами исторического развития считал просвещение и деятельность выдающихся личностей, был сторонником просвещенного абсолютизма. Будучи атеистом, Ламетри считал вместе с тем необходимым сохранение религиозной веры для народных масс. *Основные сочинения: «Трактат о душе» (1745), «Человек – машина» (1747, рус. пер. 1925), «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» (1748), «Система Эпикура» (1751).*

*Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976*

*Богуславский В.М. Ламетри. М., 1977.*

**ДИДРО Денни (1713 – 1784)** - французский философ-материалист, просветитель, драматург, писатель, основавший «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремёсел» (1751). Иностраннный почётный член Петербургской академии наук (1773). В философии Дидро пространство и время рассматриваются им как объективные формы бытия материи. Материя состоит из молекул. Каждой молекуле свойствен внутренний источник движения — «интимная сила», внешним выражением которой является механическое перемещение в пространстве. Все изменения в природе подчинены закону причинности. Явления природы находятся в неразрывной связи между собой. Нет непроходимой грани между живой и неживой материей - они могут взаимно превращаться друг в друга. При этом он различает инертную, скрытую форму чувствительности, присущую неорганической природе, и деятельную чувствительность, свойственную органической природе. Само мышление, по взгляду Дидро, есть развитая форма

чувствительности материи. Источником человеческого познания являются ощущения, которые возникают в результате воздействия предметов, явлений природы на органы чувств. Не только ощущения, но и сложные выводы, умозаключения, по утверждению Дидро, отражают объективную, реальную взаимосвязь явлений природы. Критерий истины он усматривает в опыте, считая истинными представления, правильно отражающие объективную материальную действительность. Вместе с Вольтером, Руссо, Монтескье, Д'Аламбером и другими энциклопедистами, Дидро был идеологом третьего сословия и создателем тех идей Просветительного века, которые подготовили умы к Великой французской революции. Дидро — атеист. Он решительно отрицал существование бога и критиковал философский идеализм и религиозные догматы о бессмертии души, свободе воли и т. д.

*Философские работы:* «Философские мысли» (1746); «Аллеи, или Прогулка скептика» (1747); «Нескромные сокровища» (1748); «Письма о слепых в назидание зрячим» (1749); «Энциклопедией, или Толковым словарем наук, искусств и ремесел» (1751-1780).  
*Королев С. В. Библиотека Дидро : опыт реконструкции. — СПб., 2016. — 223 с.*

**КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно (1715 – 1780)** - французский учёный-энциклопедист.

Широко известен как философ, математик и механик. Член Парижской академии наук (1740), Французской Академии (1754), Петербургской (1764) и других академий.

Кондильяк имеет несомненное историческое значение, так как представляет собой особый момент в сенсуалистической теории познания. Особенную важность имеет К. для французской философии: он имел сначала ряд последователей, а позднее французская философия определялась критикой основных положений Кондильяка. Велико влияние Кондильяка и на современный английский эмпиризм. Основная задача, которую Кондильяк ставил перед собой, - это показать, каким образом все наши знания и все способности происходят из чувств, точнее из ощущений. Свою гносеологию он называл "теорией ощущений". Кондильяк выступал против рационалистической концепции в генезисе познавательных способностей, отвергая какие-либо стремления к признанию врожденности этих способностей. Он считал, что все можно вывести из ощущений,  
*Философские сочинения:* «Опыт о происхождении человеческих знаний», 1746 г.); «Трактат о системах», 1749); «Трактат об ощущениях», 1754); «Трактат о животных», 1755); «Логика» (1780).

*Кондильяк Э. Б. Сочинения в 3-х томах / Пер. с фр./ — М.: Мысль, 1980—1983.  
Богуславский В.М. Кондильяк. М., 1984.*

**ГОЛЬБАХ Поль Анри (1723 —1789)** — французский философ немецкого происхождения, писатель, энциклопедист, просветитель, иностранный почётный член Петербургской Академии наук. Гольбах широко известен как автор многочисленных атеистических произведений, в которых, часто с иронией, критиковал как религию вообще, так и имеющих к ней отношение людей. Эти книги, прежде всего, были направлены против христианства, в частности, против Римско-католической церкви. Первым антирелигиозным сочинением Гольбаха стало «Разоблачённое христианство» (1761), за ним последовали «Карманное богословие» (1766), «Священная зараза» (1768), «Письма к Евгении» (1768), «Галерея святых» (1770), «Здравый смысл» (1772) и др. Основное и наиболее известное сочинение Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» вышло в свет в 1770 году. Книга представляет собой наиболее всестороннее обоснование материализма и атеизма той эпохи. Современники называли её «Библией материализма».

*Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах. М, 1963.*

*Кочарян М. Т. Поль Гольбах. — М.: Мысль, 1978.*



**ГЕТЕ Иоганн Вольфганг (1749 – 1832)** - немецкий поэт, государственный деятель, мыслитель и естествоиспытатель. Гете единодушно признается как гений и один из величайших мастеров немецкой и мировой литературы, как один из наиболее выдающихся представителей европейской культуры.

Был одним из самых одаренных и высокообразованных людей восемнадцатого столетия. Творчество Гете охватывает сферы поэзии, драматургии, литературы, теологии, философии и науки. Его подход к науке основывался на чувственном опыте и поэтической интуиции. Он старался не столько объяснить природу, сколько ощутить "пульс жизни", уловить универсальные законы в потоке обыденных событий. Автор научной теории цвета (1810), в которой он опровергал оптику Ньютона. В своем эссе по ботанике "Метаморфоза растений" (1790) выдвинул ряд важных идей, касающихся растительной и животной морфологии и гомологии, которые были расширены и доработаны многими натуралистами девятнадцатого века, включая Чарльза Дарвина. Гете сам решительно отказывался от прямых занятий философией в узком, специализированном смысле. Его мировоззрение, представлено в его поэтических произведениях: Фауст, Западно-Восточный диван, Одно и все, Душа мира, а также в его беседах, размышлениях и максимах. Для Гете Бог и природа одно и то же.. Он отстаивал пантеистские формулы "Одно и все". «Если собственная Божья сила не была бы внутри нас, то как бы божественное радовало нас?"... "Каждый видит то, что он несет в своем сердце"... "Если вы хотите создать что-то, то вы должны быть чем-то".

*Автобиография Гете И. В. Поэзия и Правда. М., 2003. — 736 с.; Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964; Гете И.В. Избранные произведения, тт. 1–2. М., 1985; Аникст А.А. Творческий путь Гете. М., 1986.*

**ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)** - немецкий философ, один из творцов немецкой классической философии.

Философская система Гегеля содержит три части: 1) логику, изображающую разум или идею в её бытии в себе ; 2) философию природы, изображающую ту же идею в её инобытии и 3) философию духа, изображающую идею в её бытии в себе и для себя. В философии Гегеля существенную роль играет понятие диалектики. Для него диалектика — это такой переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения односторонни и ограничены, то есть содержат отрицание самих себя. Поэтому диалектика, согласно Гегелю, — «движущая душа всякого научного развёртывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость», метод исследования, противоположный метафизике. Диалектика определяет все исторические изменения. История и история мысли являются единым процессом развёртывания абсолютной идеи. Исторические формации имеют как сходства, так и различия и представляют собой различные ступени развития идеи. Процесс движения истории един и диалектичен.  
*Основные сочинения: Феноменология духа (1807); Наука логики (1812—1816); Энциклопедия философских наук (1817; с доп. переиздавалась в 1827 и 1830); Философия права (1821). Наука логики. В 3-х тт. Т.1. — Москва: Мысль, 1970.*

*Коротких В. И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. — М., 2011. — 383 с.*

**ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860)** - немецкий философ, один из самых известных представителей иррационализма.

Мир у Шопенгауэра трактуется как ни на чем ни основанная «воля к жизни». Эта воля распадается на множество частиц («объективаций»), каждая из которых стремится к

абсолютному господству. Человек, по Шопенгауэру, является высшей ступенью в иерархии «объективаций», потому что он наделен разумным познанием, и вследствие этого каждый человек обладает всей волей к жизни, а все другие люди предстают пред ним как нечто независимые от его воли, отсюда, по автору, происходит эгоизм человека. Следуя идеям Лейбница о существовании множества миров, Шопенгауэр считал наш мир «наихудшим из миров». Шопенгауэр предлагает собственную интерпретацию понимания знания и истины. Мир есть мир человека, другого мира нет и быть не может; нет истины более несомненной, чем мир, данный человеку в его представлении. Об объективном мире мы не можем иметь объективного знания. Истина об объекте не является знанием объекта. Истиной человек называет знание собственных представлений. Поскольку "нет объекта без субъекта", постольку мир есть представление о мире и именно это представление о мире впоследствии познает человек. Итак, человек познает не объективный мир, а собственные представления об объективном мире.

«Философия — это художественное произведение из понятий. Философию так долго напрасно искали потому, что её искали на дороге науки вместо того, чтобы искать её на дороге искусства».

*А. Шопенгауэр. Соч. в 2 т., вступ. ст. А.А. Чанышева. М., 1992.*

*Гардинер Патрик. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. М., 2003. -414 с. Ялом, Ирвин Дэвид. Шопенгауэр как лекарство. М., 2006. — 544 с.*

**ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872)** - немецкий философ-материалист, атеист.

Фейербах убеждён, что чувственность — единый источник истинного знания. Это неизбежно приводит его к отрицанию существования общих понятий и к признанию истинным единичного, конкретного. Фейербах глубоко убеждён в могуществе разума, в возможности всеобщего и необходимого познания. Истинно и реально лишь чувственное; сверхчувственного, как некоторой сущности, лежащей вне природы и человеческого сознания, нет. Людвиг Фейербах наиболее известен своей теорией о происхождении религии, которая среди его современников признавалась весьма оригинальной. По Фейербаху, человек на протяжении всей своей жизни имеет дело только с данными чувств. Ничего сверхчувственного нет и быть не может. К сверхчувственному, «потустороннему» Фейербах относит главные религиозные понятия: идеи Бога, свободы воли, бессмертия души. «Философия должна опять соединиться с естествознанием, — говорит Людвиг Фейербах, — и естествознание — с философией. Эта связь, основанная на взаимной потребности и внутренней необходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее, нежели теперешний неравный брак между философией и богословием». Философия является в материалистическом учении Фейербаха наукой о действительном, конкретном. «Философия — это наука действительности, во всей ее истинности и целостности; содержанием же действительности является природа в самом общем смысле этого слова... Природа создала не только будничную мастерскую желудка, но и храм мозга, она не только дала нам язык с чувствительными сосочками, соответствующими кишечным ворсинкам, но и уши, восторгающиеся небесной возвышенной сущности света ... Моя религия в отрицании религии; отрицание философии — моя философия».

«Чем ограниченнее кругозор человека, чем меньше он знаком с историей, природой и философией, тем искреннее его привязанность к своей религии».

*ФЕЙРБАХ Л. СОЧИНЕНИЯ. В 2-Х ТТ. М.: Наука, 1995. — 513 с. + 432 с*

*Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха: Теория, методология, конкретные результаты. — Киев: Вища школа, 1981. — 166 с*

**БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811 – 1848)** - русский литературный критик.

Под влиянием Ф. Шеллинга и Г. Гегеля Белинский пытался синтезировать критику и философию. Философские воззрения Белинского претерпели сложную эволюцию: от увлечения немецкой идеалистической философией в период «примирения с

действительностью» (1837–39) перешел на позиции отрицания «неразумной действительности». Критически осмыслив гегелевскую теорию, Белинский становится сторонником материалистического мировоззрения. Особый интерес представляют его социально-философские взгляды, учение о человеке, обществе и истории, изложенные в работах 40-х гг. В них он рассматривал общество как живой социальный организм («идеальную личность»), трактуя его историю в качестве необходимого и закономерного процесса. Человек зависит от общества и в образе мыслей, и в образе, своего действия; зло скрывается прежде всего в обществе, а не в человеке. Белинский исходил из того, что индивид в наибольшей степени проявляет активность в той области социальной жизни, где чувствует себя человеком, утверждает себя как личность. Поэтому он не может примириться с жизнью, которая лишает его средств к развитию, и в первую очередь стремится создать условия, позволяющие ему реализовывать свои способности. Нормальное становление личности и проявление ее творческого потенциала возможно лишь в обществе, где утвердились принципы социальной справедливости; будущее России и всего человечества он связывал с социализмом.

*Белинский В. Г. Избранные философские сочинения. М., 1941. — 591 с.*

*Белинский В. Г. Собрание сочинений : в 9 т. — М., 1976—1982.*

*Л. И. Славин. Неистовый: Повесть о Виссарионе Белинском. — М., 1973.— 479 с.*

**ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812 – 1870)** - русский публицист, писатель, философ, педагог, принадлежащий к числу наиболее видных критиков официальной идеологии и политики Российской империи в XIX веке, сторонник революционных буржуазно-демократических преобразований.

Для А.И. Герцена как философа на первом месте стояла не столько теоретическая философия, сколько "философия деяния". Именно потому, что Герцен воспринимал философию, прежде всего, как методологию практического действия, его собственные философские взгляды были изменчивы на протяжении всей его жизни, причем менялись они в зависимости от его оценки существующего в действительности положения вещей и, в первую очередь, в зависимости от политической ситуации. В юности (до 30-х гг. XIX вв.) он увлекался идеями создания справедливого общества, "вольтерьянством", социалистическими теориями Сен-Симона, идеями свободной личности, немалую роль играли и христианские идеалы. В этот период был заложен основной базис его мировоззрения - философия должна стать научной основой разработки идеалов будущего справедливого общества. Ему близка гегелевская диалектика и не случайно в своей статье "О дилетантизме в науке" Герцен пишет: "Субстанция влечет к проявлению, бесконечное — к конечному... .. В вечном движении, в которое увлечено все сущее, живет истина..." Столкнувшись с реалиями западноевропейской жизни, русский мыслитель разочаровывается в своих былых идеалах. Он убеждается, что в западноевропейских странах не никакого "торжества личности", но господствует "торжество купца"; нет истинной свободы личности. Более того, оказывается, что западная демократия ведет к потере человеческой индивидуальности; и, самое главное, западное демократическое устройство не обеспечивает нравственного прогресса личности. Веру в Бога Герцен заменил верой в "светлое будущее", в "социальный идеал". Категория "возможности" стала важнейшей не для него. Высказывания: «Уважение к истине — начало премудрости»; «В науке нет другого способа приобретения, как в поте лица; ни порывы, ни фантазии, ни стремления всем сердцем не заменят труда».

*Сочинения: «Кто виноват?» роман в двух частях (1846); «Мимоездом» рассказ (1846); «Доктор Крупов» повесть (1847); «Сорока-воровка» повесть (1848); «Поврежденный» повесть (1851); «Трагедия за стаканом грога» (1864); «Скуки ради» (1869).*

*Валовой Д., Валовой М., Лапина Г. Дерзновение. М.: Молодая гвардия, 1989. — 314 с*

**МАРКС Карл (1818 – 1883)** — немецкий философ, социолог, экономист, политический журналист, общественный деятель.

Фундаментальным принципом марксистской теории познания является диалектико-материалистическое решение вопроса о примате материальной действительности по отношению к мышлению, признания основой процесса познания человеческой практики, представляющей собой взаимодействие человека с окружающей его действительностью в конкретно-исторических условиях и одновременно выступающей в качестве критерия истинности или ложности результатов человеческой деятельности. Человек и природа тесно связаны друг с другом и одновременно представляют собой две разнокачественные материальные системы. Воздействуя орудиями труда на явления природы, человек преобразует природу и одновременно изменяется, развивается сам. Именно такая предметная материальная деятельность людей называется практикой. Практика, понимаемая в самом широком смысле, выступает срежневым понятием, в первую очередь, в теории познания. Предметом исторического материализма выступает общественная жизнь во всем ее многообразии и сложности. В ней действуют социальные законы, имеющие универсальный характер: закон определяющей роли общественного бытия по отношению к общественному сознанию; определяющей роли производительных сил по отношению к экономическим отношениям; определяющей роли экономического базиса по отношению к надстройке, а также относятся закон разделения общества на классы и классовой борьбе, характерный только для нескольких общественно-экономических формаций. Общественное развитие рассматривается как естественно-исторический процесс, т. е. такой же закономерный и объективный, как и природные явления, не только не зависящий от людей, но формирующий их волю и сознание. Поступательное развитие человеческой цивилизации осуществляется благодаря смене общественно-экономических формаций. Большое внимание уделяется значению науки в истории человечества, роли народных масс и личности в истории общества, проблемам этики и эстетики.

Особенности марксистской философии:

1. Диалектический метод рассматривается в неразрывной связи с материалистическим принципом;
2. Исторический процесс истолковывается с материалистических позиций как естественный и закономерный;
3. Не только предпринята попытка объяснить мир, но и разработаны общие методологические основы его преобразования. И как результат, центр философских исследований из области абстрактных рассуждений переносится на область материально – практической деятельности людей;
4. Воедино увязываются диалектико – материалистические взгляды с интересами пролетариата, всех трудящихся, совпадающими с потребностями общественного развития

**Афоризмы Карла Маркса:**

«Культура, если она развивается стихийно, а не направляется сознательно, оставляет после себя пустыню»; «В науке нет широкой столбовой дороги, и только тот может достигнуть её сияющих вершин, кто, не страшась усталости, карабкается по её каменистым тропам»; «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»; «Религия — это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа».

*Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений на языке оригинала на 2011 год издано больше 100 томов(MEGA).*

*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2 Тома 1 — 50 в pdf-формате*

**БЮХНЕР Людвиг (1824 – 1899)** - немецкий врач, естествоиспытатель и философ. Крупнейший представитель материалистического направления (механического материализма) в европейской философии 2-й половины 19-го века.

В философию вошел скорее как популяризатор позитивных научных достижений, использовал новаторский для того времени, насыщенный примерами и аргументами стиль. Отчасти поэтому его главный труд «Сила и материя» воспринимается скорее как философский памфлет в защиту материализма, чем развитие оригинальной концепции. Общественная позиция Л. Бюхнера, его стремление донести идеи прогресса и достижения науки до самых социальных низов является, по существу, продолжением линии французских материалистов Эпохи Просвещения 18в. Был сторонником и пропагандистом дарвинизма и распространял его принципы на общественную жизнь, разделяя таким образом идеи социального дарвинизма. Автор трудов «Человек согласно науке», «Любовь и любовные отношения животного мира» (1881) и многих других. Особенно широко была известна его работа «Сила и материя» (1855). В своей философии Бюхнер: обосновывал несостоятельность идеалистических философских концепций; лучшим и наиболее истинным философским учением считал философию Людвиг Фейербаха; был последователем "социал-дарвинизма" — механически переносил законы жизни и взаимоотношений животных на жизнь людей и общества

Сочинения: Искусство долго жить — СПб., 1892. Природа и наука. — К., 1881; Психическая жизнь животных. — СПб. 1902.

*Бакрадзе К. Очерки по истории новой и новейшей современной буржуазной философии. — Тбилиси, 1960. — гл. 1. — с. 26—56.*

**ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828 – 1910)** - один из наиболее известных русских писателей и мыслителей, один из величайших писателей мира. Просветитель, публицист, религиозный мыслитель, его авторитетное мнение послужило причиной возникновения нового религиозно-нравственного течения — толстовства.

Религиозные и нравственные императивы Толстого явились источником движения толстовства, построенном на двух основополагающих тезисах: «опрощения» и «непротивления злу насилием» Важнейшей основой учения Толстого стали слова Евангелия «Возлюбите врагов ваших» и Нагорная проповедь. Последователи его учения — толстовцы — чтили провозглашённые Львом Николаевичем пять заповедей: не гневайся, не прелюбодействуй, не клянись, не противься злу насилием, возлюби врагов своих, как ближнего своего. Толстой разработал особую идеологию ненасильственного анархизма, которая основывалась на рационалистическом осмыслении христианства.

Считая принуждение злом, он делал вывод о необходимости упразднения государства, но не путём революции, основанной на насилии, а путём добровольного отказа каждого члена общества от исполнения любых государственных обязанностей, будь то воинская повинность, уплата налогов и т. п.

*Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 томах. — М.: «Художественная литература», 1978—1985.*

*Мотылёва Т. Л. Толстой и современные зарубежные писатели // Лев Толстой / АН СССР. Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1961. — Т. 69.*

**ВИНДЕЛЬБАНД Вильгельм (1848 – 1915)** - немецкий философ-идеалист, глава баденской школы неокантианства.

Известен трудами по истории философии: «История древней философии», 1888; рус. пер. 1893; «История новой философии», Bd 1—2, 1878—80; рус. пер., Т. 1—2. 1902—05.

В них философские системы прошлого излагаются с кантианских позиций. Виндельбанд устраняет из учения Канта «вещь в себе», пытаясь таким образом преодолеть дуализм его философии субъективистским путём.

Философию Виндельбанд определяет как «... критическую науку об общеобязательных ценностях», как нормативное учение, основанное на оценочных суждениях, на познании должного, и противопоставляет её опытным наукам, основанным на теоретических суждениях и эмпирических данных о сущем. Ценности понимаются Виндельбандом как априорные, трансцендентальные, общезначимые. Признавая конечной целью исторического прогресса самоопределение человечества в соответствии с «этическим идеалом», Виндельбанд сводит социальные проблемы к этическим. Разрабатывая методологию наук, Виндельбанд расчленил науки на: номотетические — имеющие дело с законами; идиографические — изучающие единичные явления в их неповторимости. *Сочинения в русском переводе: О свободе воли. — М., 1905; Платон. — 4-е изд. — СПб., 1909; Философия в немецкой духовной жизни 19 столетия. — М., 1910; История Новой философии. — М.: 2007; Философия культуры и трансцендентальные идеализм // Культурология XX век. М., 1995.*  
*Михайлов И. А. Виндельбанд // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН: — 2-е изд., испр. и допол. М., 2010.*

**СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900)** - русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, публицист, литературный критик; почётный академик Императорской Академии наук (1900). Наиболее известный русский философ 19 века. Основной идеей его религиозной философии была София — Душа Мира, понимаемая как мистическое космическое существо, объединяющее Бога с земным миром. София представляет собой вечную женственность в Боге и, одновременно, замысел Бога о мире. Этот образ встречается в Библии. Соловьёву же он был открыт в мистическом видении, о котором повествует его поэма «Три свидания». Идея Софии реализуется трояким способом: в теософии формируется представление о ней, в теургии она обретается, а в теократии она воплощается. Теософия (Божественная мудрость) - синтез научных открытий и откровений христианской религии в рамках цельного знания<sup>1</sup>. Вера не противоречит разуму, а дополняет его. Соловьёв признаёт идею эволюции, но считает её попыткой преодоления грехопадения через прорыв к Богу. Теургия (боготворчество) - очистительная практика, без которой невозможно обретение истины. В её основе лежит культивирование христианской любви как отречение от самоутверждения ради единства с другими. Теократия (власть Бога) заключается в «истинной солидарности всех наций и классов», а также в «христианстве, осуществленном в общественной жизни. «Теократическую миссию» Соловьёв возлагал на Россию, при этом сохраняя симпатии католицизму.

*Сочинения: Кризис западной философии (1874); Метафизика и положительная наука (1875); Опыт синтетической философии (1877); Философские начала цельного знания (1877; Исторические дела философии (1880).*

*Гайденко П. П. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. — М., 2001. — 468 с.*

**ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)** – австрийский психоаналитик, психиатр и невролог. Наиболее известен как основатель психоанализа, который оказал значительное влияние на психологию, медицину, социологию, антропологию, литературу и искусство XX века. Воззрения Фрейда на природу человека были новаторскими для его времени и на протяжении всей жизни исследователя не прекращали вызывать резонанс и критику в научном сообществе. Интерес к теориям учёного не угасает и в наши дни. Среди достижений Фрейда наиболее важными являются разработка трёхкомпонентной структурной модели психики (состоящая из «Оно», «Я» и «Сверх-Я»), выделение специфических фаз психосексуального развития личности, создание теории эдипова комплекса, обнаружение функционирующих в психике защитных механизмов, психологизация понятия «бессознательное», открытие переноса и контр-переноса, а также

разработка таких терапевтических методик, как метод свободных ассоциаций и толкование сновидений.

*Труды: Толкование сновидений (1899); Психопатология обыденной жизни (1901); Три очерка по теории сексуальности (1905); Тотем и табу (1913); По ту сторону принципа удовольствия (1920); Психология масс и анализ человеческого «Я» (1921); Будущее одной иллюзии (1927); Недовольство культурой (1930).*

*Феррис, Пол. Зигмунд Фрейд / пер. с англ. Е. Мартинкевич. Минск, 2001. — 448 с.*

*Касафонт, Хосеп Рамон. Зигмунд Фрейд / пер. с исп. А. Берковой/. М., 2006. — 253 с.*

**ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938)** - немецкий философ, основатель феноменологии. Философия Гуссерля демонстрирует неизменную приверженность следующему принципам: идеал строгой науки; освобождение философии от случайных предпосылок; радикальная автономия и ответственность философствующего; «чудо» субъективности. Философия Гуссерля сосредоточена на гносеологической проблематике. Основой познания для Гуссерля является очевидность (непосредственное созерцание); критерий очевидности в познании Гуссерль называет «принципом всех принципов». Гносеологическое исследование должно быть беспредпосылочным, то есть должно основываться только на очевидно усматриваемом, отказываясь от всяких предварительных теорий. Привилегированное место в составе сознания отводится чувственным созерцаниям (восприятиям, представлениям) как основополагающему элементу, лежащему в основе всех остальных переживаний сознания (ценностных, волевых и др.). Очевидность присуща не только созерцанию реально существующих вещей в чувственном опыте, но и созерцанию сущностей (идеация). Философия трактуется как феноменология — строгая наука, относящаяся к «всеобъемлющему единству сущего», которая должна стать обоснованием всякого научного знания. Феноменология — дескриптивная наука, которая (на основе принципа очевидности и феноменологических редукций) исследует и приводит в систему априорное в сознании, задавая тем самым основные понятия наукам. Инструментом феноменологии являются феноменологические редукции, позволяющая осуществить «выключение» реального мира, данного в естественной установке, и перейти к сосредоточению на самих переживаниях сознания; затем трансцендентальная редукция осуществляет переход от сознания эмпирического субъекта к чистому сознанию, очищенному от всякой, в том числе психической, реальности переживаний. Феноменологическая рефлексия обнаруживает, что фундаментальным свойством сознания является интенциональность, то есть свойство его актов быть «сознанием о», сознанием чего-то — а именно интенционального предмета (который может быть не только реальным — вещь или психическим актом в реальном пространственно-временном мире, но и идеальным — сущностью, значением). Говорить о бытии (о трансцендентном) помимо его явленности в сознании (ноэме) абсурдно.

«Философия должна всегда выполнять в европейском человечестве свою функцию — архонта (высшего должностного лица) всего человечества».

*Труды на русском языке: Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999; Картезианские медитации. М., 2010; Логические исследования. М., 2011.*

*Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. — М.: Феноменология — Герменевтика, 2003. — 720 с.*

**УАЙТХЕД Альфред Норт (1861 – 1947)** - британский математик, логик, философ, который вместе с Бертраном Расселом написал фундаментальный труд «Principia Mathematica» (1910—13), составивший основу логицизма и теории типов. Философию Уайтхеда нередко рассматривают как реакцию на революцию в представлениях о физическом пространстве, вызванную теорией относительности Эйнштейна. В работе «Принцип относительности» (The Principle of Relativity. N.Y., 1922) он предложил рассматривать объект не как единичное и фиксированное событие, а как модификацию всех событий в потоке, в котором находится объект. Уайтхед сделал вывод, что ломка физических понятий в физике требует существенной ревизии философского языка и введения новых понятий. Приняв релятивистские выводы теории относительности, он не склонен был делать общерелятивистские выводы относительно природы знания. Вся его философия нацелена на то, чтобы доказать противоположное – наличие в опыте основания знания, прочной онтологической структуры мира и способности интеллекта к ее постижению. В работах «Принципы познания природы» (1919) и «Понятие природы» (1920) он в духе британской эмпирической традиции, не принимая каких-либо метафизических посылок, трактовал природу как совокупность явлений, наблюдаемых в чувственном опыте. Основным объектом его критики была «ошибка удвоения природы» на непосредственно данную в опыте (через цвета, звуки и т.д.) и каузальную, т.е. описываемую наукой с помощью абстрактных понятий («атомы», «движущиеся частицы» и др.). Философия процесса Уайтхеда стимулировала методологический поиск, оказавший значительное влияние на современный стиль научного мышления. Пересмотр онтологических и методологических оснований классической физики способствовал также созданию новой идейной атмосферы, в которой зарождались новые научные направления.

*Труды: Избранные работы по философии. М., 1990; Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999; Основания математики : в 3 т. / Альфред Н. Уайтхед, Бертран Рассел. — Самара, 2005—2006; Приключение идей М., 2009.- 383 с.*

*Хилл, Т. И. Современные теории познания. — М.: 1965. — С. 258—278.*

*Юлина, Н. С. Проблема метафизики в американской философии XX века. — М.: 1978. — С. 84—116.*

**ВЕБЕР Макс (1864-1920)** - немецкий социолог, философ, историк, политический экономист.

Идеи Вебера оказали значительное влияние на развитие общественных наук, в особенности — социологии. Наряду с Эмилем Дюркгеймом и Карлом Марксом Вебер считается одним из основоположников социологической науки. Вебер был озабочен проблемой соотношения объективности и субъективности. Различал понятия социального действия и социального поведения. Отмечал, что социальное действие можно исследовать через призму субъективных взаимоотношений между индивидами. Анализ социального действия посредством интерпретативных способов должен основываться на понимании субъективных смыслов и целей, которые индивиды придают своим действиям. Вебер отмечал, что роль субъективного фактора в социальных науках осложняет процесс выведения общих законов той или иной стороны общественной жизни. Вебер поддерживал стремление к построению объективной системы общественно-научных знаний, хотя и считал эту цель недостижимой. В работах Вебера заметно применение принципа методологического индивидуализма, согласно которому следует рассматривать различные коллективные институты исключительно как продукт действий отдельных личностей. Свою концепцию Вебер называл понимающей социологией. Он считал, что целью социологической науки является анализ социального действия и обоснование причин его возникновения.



*Издания на русском языке: Исследования по методологии наук — М.: ИНИОН, 1980; Избранные произведения. М., 1990; История хозяйства: Город. — М., 2001; Политические работы, 1895—1919. М., 2003. Вебер Марианна. Жизнь и творчество Макса Вебера. М., 2007. Кравченко Е. И. Макс Вебер. М., 2002. — 224 с.*

**ШЕСТОВ Лев Исаакович (1866 – 1938)** - русский философ-экзистенциалист.

Постулирует бесконечное многообразие и богатство окружающего мира и на этой основе противопоставляет знание и понимание: «Стремление понять людей, жизнь и мир мешает нам узнать всё это. Ибо познать и понять — два понятия, имеющие не только не одинаковое, но прямо противоположное значение, хотя их часто употребляют как равнозначные, чуть ли не как синонимы. Мы считаем, что поняли какое-нибудь новое явление, когда включили его в связь прочих, прежде известных. И так как все наши умственные стремления сводятся к тому, чтобы понять мир, то мы отказываемся познавать многое, что не укладывается на плоскости современного мировоззрения». Всякая философская система стремится сразу разрешить «общую проблему человеческого существования», а из этого решения вывести для людей некие жизненные правила — но ведь разрешить эту общую проблему невозможно, точнее — каждый будет решать ее по-своему, в зависимости от особенностей своего характера, склада мышления и т.д. «А потому перестанем огорчаться разногласиями наших суждений и пожелаем, чтоб в будущем их было как можно больше. Истины нет — остается предположить, что она в переменчивых человеческих вкусах». В основе принципиального плюрализма Шестова лежит принцип доверия к жизни. «В конце концов, выбирая между жизнью и разумом, отдаешь предпочтение первой»; из этого тезиса следуют как критика научного мировоззрения, так и допущение множественности истин. Сознание должно освобождаться от всевозможных догм, от устоявшихся стереотипов, от расхожих анонимных представлений. «Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни», чтобы человек научился самостоятельно воспринимать окружающий мир, не перекладывая ни на кого ответственность за полноту и ясность своего видения.

*Труды: Начала и концы. СПб, 1908; Великие кануны. СПб, 1910; Сочинения. М., 1993. Баранова – Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников, тт. 1–2. Париж, 1983*

**РАССЕЛ Бёртран Артур Уильям (1872 - 1970)** — британский философ, общественный деятель и математик. Основоположник аналитической философии. Известен своими работами в защиту пацифизма, атеизма, а также либерализма и левых политических течений; внёс неоценимый вклад в математическую логику, историю философии и теорию познания. Автор трудов по эстетике, педагогике и социологии. Рассел считается одним из основателей английского неореализма, а также неопозитивизма. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950).

Философия, по мнению Рассела, занимает «ничейную» область между наукой и теологией, пытаясь дать соответствующие требованиям научности ответы на вопросы, в которых бессильна теология. И хотя философия не является наукой, она все же представляет определённую духовную силу, оказывающую значительное влияние на жизнь общества и его историю. Рассел признает взаимную связь философии с политическими и социальными условиями развития общества. История философии, по Расселу, это история оригинальных концепций выдающихся творческих личностей, оказывающих своими системами существенное воздействие на общественную жизнь. Рассел был одним из создателей концепции логического атомизма, которая объясняет необходимость передачи логической структуры языка на реальность и для создания соответствующей этой структуре онтологической доктрины. Логический атомизм

сформулирован в работах «Наше познание внешнего мира» (1914), «Философия логического атомизма» (1918), «Мистицизм и логика» (1918). Рассел внёс огромный вклад в создание математической логики, написав (совместно с Уайтхедом) фундаментальный трехтомный труд «*Principia Mathematica*» (1910—1913), где Рассел доказывает соответствие принципов математики принципам логики и возможность определения основных понятий математики в терминах логики.

Проблему существования Рассел решал при помощи разработанного им учения о дескриптивных определениях (близко номинализму). При этом Рассел попытался снять противопоставление объективного и субъективного существования в понятии «существование вообще»: «Существует только один „реальный“ мир, воображение Шекспира — его часть; аналогично реальны мысли, которые он имел, когда писал „Гамлета“. Точно также реальны мысли, которые мы имеем, читая эту трагедию. Эволюция взглядов Рассела состояла во всё большем ограничении областей реальности, которым приписывается онтологически самостоятельное существование: если вначале Рассел учил об особом бытии (subsisting) как бы «априорных» логических отношений, то в 1920—1930-х годах, сближаясь с неопозитивизмом, Рассел, после колебаний, признал реальность лишь за чувственными данными, входящими в состав так называемых «нейтральных» фактов. Близость философии Рассела неопозитивизму выразилась в том, что для него важнейшей философской проблемой было обоснование научного знания в чувственном опыте субъекта. Это проявилось в пристальном внимании к исследованию содержания и структуры опыта. На раннем этапе Рассел считал, что в структуре опыта наряду с чувственными данными присутствуют универсалии. В дальнейшем главным предметом внимания стала для него проблема перехода от непосредственного опыта, имеющего индивидуальный, «личный» характер, к общезначимому естественно научному знанию. Выступал против огульной характеристики проблем традиционно философии, как псевдопроблем. Рассел сыграл значительную роль в формировании логического позитивизма) и основателем аналитической философии.

*Произведения: Воздействие науки на общество. М., 1952; Человеческое познание. М., 1957; Почему я не христианин. М., 1987; Философия логического атомизма. Томск, 1999; Искусство мыслить. М., 1999; Исследование значения и истины. М. 1999; Человеческое познание: его сфера и границы. М., 2000; Проблемы философии. Новосибирск, 2001; Введение в математическую философию. Новосибирск, 2009.*

*Нарский, И. С. Философия Бертрана Рассела. М., 1962.*

*Колесников А. С. Философия Бертрана Рассела. Л., 1991.*

**БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)** - русский религиозный и политический философ, представитель русского экзистенциализма и персонализма. Автор оригинальной концепции философии свободы и концепции нового средневековья. Сам Бердяев определял свою философию как “философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую...”. “Я не верю в прочность так называемого “объективного” мира, мира природы и истории... существует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа”. Одна из важнейших в философии Бердяева — категория свободы. Свобода, по его мнению, не была сотворена Богом, ее источник — первичный хаос, ничто. Поэтому Бог не имеет власти над свободой, властвуя лишь над сотворенным миром, бытием. Бердяев разделяет понятия “личность” и “человек”, “индивид”. Человек — божье творение, образ и подобие Бога, точка пересечения двух миров — духовного и природного. Личность — это категория “религиозно-духовная”, спиритуалистическая, это творческая способность человека, реализация которой означает движение к Богу. Человек, согласно Бердяеву, по своей природе существо общественное, история — это способ его жизни, поэтому Бердяев уделяет большое внимание философии истории. Историю определяют три силы: Бог, судьба и человеческая свобода. Смысл

исторического процесса состоит в борьбе добра против иррациональной свободы: в период господства последней реальность начинает возвращаться к первоначальному хаосу, наступает процесс распада, падение веры, утрата людьми объединяющего духовного центра жизни и наступает эпоха революций. Бердяева внес весомый вклад в развитие онтологии и гносеологии, философской антропологии и этики.

*Произведения: Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901; Философия свободы. М., 1911. — 254 с.; Смысл истории — Берлин, 1923. — 268 с.; Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. (1927); О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж: Современные записки, 1931. — 318 с.; Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения). Париж, 1934. — 187 с.; Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). Париж, 1946. — 260 с.; Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения (1946—1947); на рус. 1996.*

*Волкогорова О. Н. Бердяев. Интеллектуальная биография. М., 2001.*

**ШЕЛЕР Макс (1874 – 1928)** - немецкий философ и социолог, один из основоположников философской антропологии.

Главной задачей философской антропологии Шелер считал раскрытие сущности человека, то есть ответ на вопрос: что есть человек? «И религии и философы, — писал он, — до сих пор старались говорить о том, каким образом и откуда возник человек, вместо того чтобы определить, что он есть». При этом Шелер отчётливо осознавал сложность нахождения ответа на этот вопрос, поскольку «человек столь широк, ярк и многообразен, что все его определения оказываются слишком узкими».

*Произведения: Философские фрагменты из рукописного наследия М., 2007. — 384 с.; Проблемы социологии знания. М., 2011. — 320 с*

*Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. СПб., 2011. — 568 с*

**ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)** - французский католический философ и теолог, биолог, геолог, палеонтолог, археолог, антрополог.

Внёс значительный вклад в палеонтологию, антропологию, философию и католическую теологию; Член ордена иезуитов (с 1899) и священник (с 1911); Один из создателей теории ноосферы (наряду с Владимиром Вернадским и Эдуардом Леруа), создал своего рода синтез католической христианской традиции и современной теории космической эволюции. Не оставил после себя ни школы, ни прямых учеников<sup>1</sup>, но основал новое течение в философии — тейярдизм, первоначально осуждённый, но затем интегрированный в доктрину католической церкви и ставший «наиболее влиятельной теологией, противостоящей неотомизму».

*Произведения: Феномен человека. М., 1987; Божественная среда. М., 1992.*

*Семенова С. Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. — СПб., 2009. — 672 с.*

**ШЛИК Мориц (1882 – 1936)** - немецко-австрийский философ, один из лидеров логического позитивизма.

Свою философскую концепцию Шлик именовал «последовательным эмпиризмом», полагая, что проблема познания сущности бытия бессмысленна, ибо предмет философии – не искание истины, но «исследование значения» или, другими словами, «прояснение содержания научных суждений» ("Вопросы этики"). Он подверг критике неокантианство за допущение синтетических априорных суждений. Все аналитические суждения тавтологичны, а все синтетические суждения апостериорны (эмпиричны). Единственно опыт является источником

нашего познания. Шлик также разработал проблему верификации как редукации к опыту. «...мы обнаруживаем определённую противоположность между философским методом, нацеленным на прояснение смысла, и методом наук, цель которых - открытие истины. Прежде чем я продолжу, позвольте мне кратко и ясно изложить то, в чём я уверен. Науку следует определить как «поиски истины», а Философию - как «поиски смысла». Сократ установил образец подлинно философского метода для всех времён. Однако я должен буду разъяснить этот метод с современной точки зрения».

Сочинения: «Пространство и время в современной физике» (1917); «Всеобщая теория познания» (1918); «Позитивизм и реализм» (1932); Поворот в философии. О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993. Мориц Шлик., Будущее философии, в Сб.: Путь в философию. Антология, М., «ПЕР'СЭ»; СПб «Университетская книга», 2001.

**ДЖЕМС Джойс (1882 – 1941)** - ирландский писатель и поэт, представитель модернизма. Джойс в значительной степени повлиял на мировую культуру: и в наше время остается одним из самых широко читаемых англоязычных прозаиков. В 1998 году издательство Modern Library составило список «100 лучших романов Новейшей библиотеки», в который попали все три романа Джеймса Джойса: «Улисс» (номер 1 в списке), «Портрет художника в юности» (номер 3) и «Поминки по Финнегану» (номер 77). В 1999 году журнал Time включил писателя в список «100 героев и кумиров XX века», указав, что Джойс осуществил целую революцию. Улисс был назван «демонстрацией и подведением итога под всем современным движением модернизма».

Издания на русском языке:

*Улисс. Роман / Пер. с англ. В. Хинкиса, С. Хоружего; коммент. С. Хоружего. — М.: Республика, 1993. — 671 с.*

*Портрет художника в юности. Роман / Пер. с англ. Журнал «Иностранная литература». Москва. 70-е годы.*

**МАРИТЕН Жак (1882 – 1973)** - французский философ, теолог, один из основателей и виднейших представителей неотомизма. Профессор Принстона. Стремился интегрировать современную философию с идеями св. Фомы Аквинского. В своих лекциях и многочисленных книгах защищает католичество от многообразного модернизма, считая необходимым интегрировать прогресс и традицию в рамках католической веры. Полагал, что современные проблемы могут и должны быть решены христиански.

*Осн. труды: Философ в мире. М., 1994; Знание и мудрость. М., 1999; Человек и государство. М., 2000; Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004; Творческая интуиция в искусстве и поэзии. М., 2004; Избранное: Величие и нищета метафизики, М., 2004.*

*Губман Б. Л. Символ Веры Ж. Маритена // Маритен Ж. Философ в мире. — М.: Высшая школа, 1994*

**ОРТЕГА-И-ГАССЕТ Хосе (1883 – 1955)** - испанский философ и социолог.

Впервые в западной философии изложил основные принципы доктрины «массового общества», под которым он понимал духовную атмосферу, сложившуюся на Западе в результате кризиса буржуазной демократии, бюрократизации и общественных институтов, распространения денежно-меновых отношений на все формы межличностных контактов. Критикуя данную духовную ситуацию «справа» и считая её неизбежным результатом развязывания демократической активности масс, видит выход в создании новой, аристократической элиты — людей, способных на произвольный «выбор», руководствующихся только непосредственным «жизненным порывом». Рационализм считает своеобразным интеллектуальным стилем «массового общества».

*Сочинения в русс. переводе: Эстетика. Философия культуры. М.: «Искусство», 1991. — 592 с.; Избранные труды. Сост., предисл. и общ.ред. А. М. Руткевич. М., 1997. — 704 с.; Миссия университета. М., 2010. — 144 с.;*  
*Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х.Ортеги-и-Гассета. — М., 1978.*

**ЯСПЕРС Карл Теодор (1883 – 1969)** - немецкий философ, психолог и психиатр, один из основных представителей экзистенциализма.

Работы Ясперса оказали значительное влияние на такие области философии как эпистемология, философия религии и философия политики. В философию истории Ясперс ввёл понятие осевое время для обозначения периода в истории человечества, во время которого на смену мифологическому мировоззрению пришло рациональное и философское. Основанием философии Ясперса выступило специфическое понятие, которое интерпретирует кантовский трансцендентализм как учение о конкретных переживаниях и спонтанной свободе. При этом акцент делается на эпистемологических функциях экзистенции. Духовная ситуация человека возникает лишь там, где он ощущает себя в пограничных ситуациях. Там он пребывает в качестве самого себя в существовании, когда оно не замыкается, а все время вновь распадается на антиномии. Ясперс стал известен не только благодаря своим теоретическим трудам, но и в связи со своей политической деятельностью после падения нацистской Германии.

*Издания на русс. языке: Смысл и назначение истории. М., 1991.-527 с.; Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000; Введение в философию. Мн., 2000.*  
*Сидоренко И. Н. Карл Ясперс. — Мн.: Книжный Дом, 2008. — 224 с.*

**БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962)** - французский философ и искусствовед.

Предметом интереса на протяжении всей его жизни являлись философские основы естественных наук.. Его философским дебютом стало исследование «Очерк о приблизительном познании» (1928). За ним последовали такие работы, как «Новый научный дух» (1934) и «Становление научного духа: заметки по психоанализу объективного познания» (1938). В своих дальнейших работах, таких, как «Прикладной рационализм» (1949) и «Рациональный материализм» (1953) Башляр продолжил систематический анализ философских проблем естествознания, сконцентрировавшись на проблеме научного творчества и анализе основных понятий современной науки.

*Визгин В.П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996.*

**ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976)** - немецкий философ, давший новое направление немецкой и общемировой философии; является одним из крупнейших философов XX века. Является одним из основоположников немецкого экзистенциализма. Известен также своеобразной поэтичностью своих текстов и использованием диалектного немецкого языка в серьёзных трудах.

Главное внимание в философии М. Хайдеггера придается анализу смысла категории бытия, которая им наполняется своеобразным содержанием: бытие — это существование вещей во времени, или экзистенция. “Последовательность эпох, вмещаемых бытием, и не случайна, и не может быть вычислена как неизбежная.” М. Хайдеггер полагал, что обыденный человеческий рассудок, благодаря мышлению, выступает средством движения к истине. “Истинное — это действительное”...Истинным мы называем не только сущее, но истинным или ложным мы называем прежде всего наши высказывания о сущем”.

*Сочинения, изданные на русс. языке: Бытие и время. Тбилиси, 1989; Что это такое — философия? Владивосток, 1992; Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. — 447 с.; Введение в метафизику. СПб., 1997.*

*Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М., 2010.*

**РЕЙХЕНБАХ Ганс (1891 - 1953)** — немецко-американский философ, представитель логического позитивизма, основатель Берлинского общества научной философии. Проявляя интерес и глубоко понимая проблемы современной физики, занимался философской интерпретацией ее достижений. Исследования методологии и достижений современной науки привели к появлению внушительного ряда его работ: «Атом и космос», «Опыт и предвидение», «Философские основания квантовой механики», «От Коперника к Эйнштейну», «Направление времени», «Теория вероятностей» и «Философия пространства и времени». Многие отрицал в традиционной философии в пользу вероятностной системы понятий, которая, как ему казалось, соответствует природе современной физики. Основными его темами стали критика рационализма, трактовка значения, возможные способы построения знания и типов объектов знания, интерпретация ключевых понятий вероятности и индукции.  
*Труды, изданные на русс. языке: Философия пространства и времени. М., 2009 — 326с.; Направление времени. М., 2010 — 364с.*

**КАРНАП Рудольф (1891 – 1970)** - немецко-американский философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма и философии науки. Считал предметом философии науки анализ структуры естественнонаучного знания с целью уточнения основных понятий науки с помощью аппарата математической логики. В творчестве Карнапа выделяются три этапа. В первый период он выдвигает ряд радикальных неопозитивистских концепций (физикализм и др.) и отрицает мировоззренческий характер философии. Во второй период Карнап выдвигает тезис о том, что логика науки есть анализ чисто синтаксических связей между предложениями, понятиями и теориями, отрицая возможность научного обсуждения вопросов, касающихся природы реальных объектов и их отношения к предложениям языка науки. В третий период (после 1936) Карнап, занимаясь построением «унифицированного языка науки», приходит к выводу о недостаточности чисто синтаксического подхода и о необходимости учитывать и семантику, то есть отношение между языком и описываемой им областью предметов. Ряд результатов, полученных Карнапом, был использован в исследованиях по кибернетике (работы Мак-Каллока — Питтса).  
*Труды в русс. переводе: Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971. — 390 с.; Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М., 2007; Карнап, Р.; Ган, Г.; Нейрат, О. Научное миропонимание — Венский кружок. Логос. — 2005. — № 2.  
Руднев, В. Венский Кружок: Энциклопедия логического позитивизма // Логос. — 2001. — № 4. — С. 137—146.*

**ГАДАМЕР Ханс-Георг (1900 – 2002)** - немецкий философ, один из самых значительных мыслителей второй половины XX в.; известен прежде всего как основатель «философской герменевтики». Гадамер исследует задачи исторической науки. По его мнению у историка всегда есть некоторое «предварительное понимание» исторического текста, заданное ему традицией, в которой он живёт и мыслит; оно может корректироваться в процессе работы над текстом, но историк не может полностью освободиться от предпосылок своего мышления: беспредпосылочного мышления не существует, поскольку человеческий опыт конечен. Главный труд — «Истина и метод. Основы философской герменевтики» (1960). По мысли Гадамера, у историка, обращающегося к какому-либо историческому тексту, всегда есть некоторое «предварительное понимание» этого текста, заданное ему традицией. Историк не может полностью освободиться от предпосылок своего мышления: беспредпосылочного мышления не существует, поскольку бытие — это время, а человеческий опыт конечен...

Публикации на русс. языке: *Истина и метод*. М.: Прогресс, 1988. — 704 с.; *Актуальность прекрасного*. М., 1991; *Что есть истина?* // *Логос*. — 1991. — № 1. — С. 30—37; *Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества*. Мн., 2007.-240 с.

Лопханова, Н. И. *Проблема понимания и интерпретации в герменевтике Г. Г. Гадамера и культурно-исторической теории языка Л. С. Выготского: Автореф. дис. ... канд. филос. наук* : 09.00.01 / Лопханова, Нина Ивановна; *Соврем. гуманитар. ин-т*. — М., 2003.

**ФРОММ Эрих Зелигманн (1900 – 1980)** - немецкий социолог, философ, социальный психолог, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неофрейдизма и фрейдомарксизма.

В своей книге *«Бегство от свободы»* (1941) Фромм исследовал сложную ситуацию, в которой оказывается человек западной культуры, где стремление к индивидуальности ведёт к одиночеству, ощущению своей ничтожности и бессилия. «Наше поведение во многом определяется ценностными суждениями, и на их обоснованности зиждется наше психологическое здоровье и благополучие <...> Согласно последним данным, неврозы рассматриваются как симптом моральной несостоятельности (хотя „приспособление“ никоим образом не может рассматриваться как симптом морального благополучия)» (Человек для самого себя. — М., 2009. — С. 10).

«В жизни нет иного смысла, кроме того, какой человек сам придает ей, раскрывая свои силы, живя плодотворно» - Э.Фромм

*Труды: Бегство от свободы*. М., 2016. – 231 с.; *Психоанализ и религия*. М., 2010. — 160 с.; *Мужчина и женщина*. М., 1998. — 512 с.; *Здоровое общество*. М., 2006. — 544

**БЕРТАЛАНФИ Карл Людвиг (1901-1972)** — австрийский биолог, создатель общей теории систем; постановщик системных задач; исследователь изоморфизма законов в различных сегментах научного знания.

Общая теория систем - методологическая концепция исследования объектов, представляющих собой системы. Она тесно связана с системным подходом и является конкретизацией его принципов и методов. Первый вариант общей теории систем был выдвинут Людвигом фон Берталанфи. Его основная идея состояла в признании изоморфизма законов, управляющих функционированием системных объектов.

Современные исследования в общей теории систем должны интегрировать наработки, накопленные в областях «классической» общей теории систем, кибернетики, системного анализа, исследования операций, системной инженерии и синергетики

*Публикации на русс. языке: Общая теория систем — обзор проблем и результатов // Системные исследования: Ежегодник*. — М., 1969. с. 30-54; *Общая теория систем*, (1968).

*Таратута В. П., Шорохов И. М. Проблема методологии критики «общей теории систем» Л. Берталанфи // Системные исследования в современной науке*. Новосибирск, 1982.

**ГЕЙЗЕНБЕРГ Вёрнер Карл (1901-1976)** — немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики; член ряда академий и научных обществ мира. Лауреат Нобелевской премии по физике (1932).

Гейзенберг получил ряда фундаментальных результатов в квантовой теории: заложил основы матричной механики, сформулировал соотношение неопределённостей, применил формализм квантовой механики к проблемам ферромагнетизма, аномального эффекта Зеемана и др. Активно участвовал в развитии квантовой электродинамики (теория Гейзенберга — Паули) и квантовой теории поля (теория S-матрицы). В последние десятилетия жизни предпринимал попытки создания единой теории поля. Ряд его работ посвящён физике космических лучей, теории турбулентности, философским проблемам естествознания. На протяжении всей жизни Гейзенберг уделял особое внимание философским основаниям науки, которым он посвятил ряд своих публикаций и

выступлений. В конце 1950-х годов вышла его книга «Физика и философия», а спустя десять лет — автобиографическое сочинение «Часть и целое». Гейзенберг на протяжении всей жизни сохранял интерес к Платону и другим древним философам и даже считал, что «вряд ли можно продвинуться в современной атомной физике, не зная греческой философии»

*Публикации на русс. языке: Философские проблемы атомной физики. М., 1953; Физика и философия. Часть и целое. — М., 1990; Избранные труды. М., 2001. — 616 с.*

*А. В. Ахутин. Вернер Гейзенберг и философия // В. Гейзенберг Физика и философия. Часть и целое. — М.: Наука, 1990. — С. 361—394.*

**ПОППЕР Карл (1902 – 1994)** — австрийский и британский философ и социолог; один из самых влиятельных философов науки XX столетия.

Наиболее известен своими трудами по философии науки, а также социальной и политической философии, в которых он критиковал классическое понятие научного метода, а также энергично отстаивал принципы демократии и социального критицизма, которых он предлагал придерживаться, чтобы сделать возможным процветание открытого общества. В гносеологическом аспекте Поппер придерживался реализма. В своих поздних работах он выдвинул гипотезу трёх миров: мир физических объектов; мир психических и ментальных состояний сознания; мир объективного знания. Внёс большой вклад в разработку принципов научного познания и стал основоположником критического реализма. В своих трудах Поппер опирался на концепцию истины Альфреда Тарского. Он считал, что истина объективна, а знание носит предположительный характер, может быть подвержено ошибкам и должно постоянно пересматриваться. Критический реализм появился как попытка Поппера решить философские проблемы демаркации - отделение научного знания от ненаучного. Свой критический подход Поппер также применял и к социальным наукам. Ввел идею открытого общества — общества, в котором индивиды могут свободно критиковать действия своего правительства и правительство гарантирует индивидам такую возможность. Общество должно быть открыто для множества точек зрения и культур, то есть обладать признаками плюрализма и мультикультурализма. Реформы, согласно Попперу, должны проводиться для решения конкретных проблем и своевременно корректироваться в зависимости от результата их применения. Эту методологию, которую Поппер назвал социальной инженерией, использовали многие европейские страны для проведения своих реформ во 2-й половине XX века. Являясь основоположником концепции критического рационализма утверждал: «Я могу ошибаться, а вы можете быть правы; сделаем усилие, и мы, возможно, приблизимся к истине».

«... Свобода важнее равенства».

*Работы: Логика и рост научного знания, 1935; Открытое общество и его враги, 1945;*

*Нищета историцизма, 1957; Предположения и опровержения: рост научного знания, 1963; Объективное знание: эволюционный подход, 1972.*

*Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004. — 352 с.*

**САРТР Жан – Поль (1905 – 1980)** - французский философ, представитель атеистического экзистенциализма., драматург, эссеист, педагог.

Одним из центральных понятий философии Сартра является понятие свободы как нечто абсолютного, раз и навсегда данного («человек осужден быть свободным»). Свобода предшествует сущности человека. Сартр понимает свободу не как свободу духа, а как свободу выбора, которую никто не может отнять у человека. Основой философии Сартра выступает проблема понимания человеческого бытия как сознательной, свободной деятельности. В главном философском труде Сартра «Бытие и ничто» делается попытка выяснить суть бытия, обуславливающего неподлинность существования. Согласно



представлениям Сартра, субъективность отдельного сознания приобретает значение для других, т. е. становится бытием для других, когда существование личности попадает в область восприятия другого сознания. При этом отношение к другому представляет собой борьбу за признание свободы личности со стороны другого человека. Сартр считал экзистенциализм выражением гуманизма, так как именно он, по его мнению, выступает в качестве той философии, которая напоминает “человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, и что решать свою судьбу он будет в полном одиночестве”.

*Книги на русском языке: Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953; Герострат. М., 1992; Тошнота: Избранные произведения. М., 1994; Проблемы метода. М., 1994;*

*Ситуации. М., 1997; Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000; Трансценденция эго: набросок феноменологического описания. М., 2012.*

*Киссель М. А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Лениздат, 1976.*

**ПЕЧЧЕИ Аурелио (1908 – 1984)** — итальянский учёный, менеджер и общественный деятель, основатель и первый президент Римского клуба, исследовавшего глобальные модели развития человечества.

А. Печчеи исходил из того, что человечество состоит из взаимосвязанных между собой элементов и в условиях глобализации наибольшее значение приобретают те из них, которые зависят от человека. Для того, чтобы осознать, какие стороны человеческого поведения ответственны за глобальный кризис и какие изменения следовало бы осуществить, необходимо лечение шоком. Такое лечение может быть осуществлено на основе количественных аргументов, которые воспринимаются людьми более доходчиво, чем рассуждения качественного характера. Поэтому была сделана ставка на математическую модель, основанную на методе системной динамики и имитирующую развитие мировой системы с помощью таких взаимосвязанных между собой переменных, как население, капиталовложения, использование невозобновимых природных ресурсов, загрязнение окружающей среды, производство продовольствия. Влияние А. Печчеи на умы ряда бизнесменов, политических деятелей и ученых было столь значительным, что фактически предопределило дальнейшую направленность исследований и преобразований во многих странах мира.. Выдвинутое при его жизни кредо «мыслить глобально, действовать локально» стало неотъемлемой частью мышления и действий многих.

Автор нескольких прогностических и научно-популярных книг по глобальной проблематике и концепции устойчивого развития, переведенных на многие как европейские, так и азиатские языки. А. Печчеи — автор книг и: *The Chasm Ahead.* — New York: «Macmillan», 1969; *Человеческие качества.* — М., 1980. — 302 с.; *One hundred pages for the future: reflections of the president of the Club of Rome.* — New York: «Pergamon Press», 1981.

**АЙЕР Алфред Джулс (1910 – 1989)** - английский философ-неопозитивист, ведущий представитель аналитической философии середины XX века .

Философские взгляды Айера сформировались под влиянием неореализма Рассела, австрийского неопозитивизма и британской традиции эмпиризма. Пропагандист идей Венского кружка, в поздних работах для Айера характерна тенденция к лингвистической философии. Различал предложения аналитические (априорные) и синтетические (эмпирические). Физические объекты он понимал как логические конструкции из «чувственных данных». В теории познания разрабатывал понятие верификации. Айер различает «сильный» и «слабый» принципы верификации. По мнению Айера, из этого принципа следовало, что предложения метафизики, теологии, эстетики и этики буквально бессмысленны и потому не могут быть ни истинными, ни ложными. Он считал, что религиозные утверждения о существовании Бога не истинны и не ложны, а лишены значения. Это — метафизические псевдо-утверждения. Точно так же лишен значения и

атеизм, утверждения которого («Бог не существует») зависят от религиозных утверждений

**«Если наука без философии, можно сказать, слепа, то философия без науки — фактически пуста».**

Сочинения: «Основания эмпирического знания» (The Foundations of Empirical Knowledge, 1940); «Мышление и значение» (1947); «Проблема знания» (1956; The Problem of Knowledge); «Происхождение прагматизма» (1968; The Origins of Pragmatism); «Центральные вопросы философии» (1973; The Central Questions of Philosophy); «Философия в XX веке» (1983; Philosophy in the Twentieth Century); «Язык, истина и логика» (1936; Language, Truth and Logic). М., 2010. — 240 с.

*Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. — СПб: Изд-во СПбГУ, 2007.*

**МАЛКОЛЬМ Норман (р. 1911)** - амер. философ аналитического направления.

Его работы относятся к сферам эпистемологии, философии религии, к таким темам философии сознания, как память, состояние сна, проблема "другого сознания". Одним из центральных для М. является вопрос о взаимоотношении здравого смысла, естественного языка и философии. По сути М. доказывал, что если философ исследует какое-либо понятие и приходит к выводу, расходящемуся со здравым смыслом и естественным языком, то можно быть уверенным, что он совершил ошибку.

*Осн. работы: Мур и Витгенштейн о значении выражения "Я знаю" // Философия, логика, язык. М., 1987; Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993; Состояние сна. М., 1993; Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein. N.Y., 1971; Thought and Knowledge. L., 1977; Nothing is Hidden: Wittgensteins Criticism of his Early Thought. Oxford, 1986.*

**КАМЮ Альбер (1913 – 1960)** - французский писатель, публицист и философ. Получил нарицательное имя при жизни «Совесть Запада». Лауреат Нобелевской премии по литературе 1957 года.

Для Камю центральная проблема философии и литературы - оправдание бунтарского сознания, противостоящего «безрассудному молчанию мира». В его произведениях мир обретает смысл, только через бунт, направленный на изживание абсурдности мира. Сам Камю не считал себя ни философом, ни тем более экзистенциалистом. Тем не менее его относят к представителям атеистического экзистенциализма. В «Мифе о Сизифе» Камю пишет, что для понимания причин, заставляющих человека совершать бессмысленную работу, нужно представить спускающегося с горы Сизифа, находящего удовлетворение в отчётливом осознании тщетности и безрезультатности собственных усилий; по мнению Камю, практически такое отношение к жизни реализуется в перманентном бунте. Высшим воплощением абсурда, по Камю, являются разнообразные попытки насильственного улучшения общества — фашизм, сталинизм и т. п. Будучи гуманистом и антиавторитарным социалистом, он полагал, что борьба с насилием и несправедливостью «их же методами» могут породить только ещё большие насилие и несправедливость. «В этом мире нет смысла, и тот, кто узнает это, обретает свободу» - А. Камю

*Издания на русском языке: Избранное: Сборник / Сост. и предисл. С. Великовского. — М.: Радуга, 1988. — 464 с.; Творчество и свобода. Статьи, эссе, записные книжки. М., 1990. — 608 с.; Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с франц. — М., 1990. — 416 с.*

*Трыков В. П. Камю Альбер. Электронная энциклопедия «Современная французская литература» / Под ред. проф. Вл. А. Лукова (2012).*

**ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003)** - американский философ.

Свою творческую деятельность Дэвидсон начал с исследований по психологии принятия решений, а затем обратился к проблеме объяснения человеческого поведения. В созданной им теории действия Дэвидсон стремится совместить причинную обусловленность человеческих действий и их интенциональный, целенаправленный характер, полагая, что рациональное объяснение совершаемых человеком действий, представляет собой вид каузального объяснения. Его работы оказали значительное влияние на все области философии, однако особо следует выделить философию сознания и философию языка. В 1970-е годы ввёл в философию сознания понятие супервентности, которое в дальнейшем получило широкое распространение.

*Сочинения: Общение и конвенциональность // Логика. Сознание. Язык. М., 1990; Что означают метафоры. Теория метафоры. М., 1990; Материальное сознание // Аналитическая философия. М., 1993; Об идее концептуальной схемы // Там же; Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Истина и интерпретация. М., 2003; Reasons and Causes. Oxford, 1963; Essays on Actions and Events. Oxford, 1980; Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984; Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford, 2001; Problems of Rationality. Oxford, 2004; Truth, Language and History: Philosophical Essays. Oxford, 2005; Truth and Predication. Cambridge, 2005.*

*Боррадори Дж. Американский философ. Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом... М., 1998.*

**СТРАУД Берри (рожд. 1935 )** - американский философ

Новейшая аналитическая философия, по мнению Страуда, безоговорочно является метафизической. Она уже не пытается избегать онтологических утверждений того, в чем мы убеждены. Современные философы последовательно противостоят пустой, чисто формальной философии. Для таких философов как, например, Уиллард Куайн смысл, интенционал и пропозициональные установки всех видов уже не составляют часть реальности, они, по его словам, не являются научно respectable. Даже те, кто не согласен с Куайном во многих вопросах, придерживаются расселовского изначального проекта. Многое зависит от теории, которая лучше всего представляет и объясняет значения произносимых говорящими предложений. "Метафизикой, - свидетельствует Страуд, - снова со всей силой занимаются. Для Рассела искомой наукой была логика. Он осуществлял эксплицитные редукции, адекватность которых была лишь вопросом логики. Нынешние "аналитические" философы ищут такую общую теорию языка, которая наилучшим образом объяснит понимание нами всего, что мы говорим и думаем о мире в науке и за ее пределами".

*Страуд, Б. Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия : избр. тексты. М. 1993.*

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (ок. 490 — ок. 430)  
ПЛАТОН (428 или 427 – 348 или 347)  
АРИСТОТЕЛЬ (384 – 322)  
ЦИЦЕРОН Марк Туллий (106 — 43)  
АБЕЛЯР Пьер (1079 – 1142)  
АКВИНСКИЙ Фома (1225 – 1274)  
МОНТЕНЬ Мишель (1533 – 1592)  
БЭКОН Френсис (1561 – 1626)  
ГОББС Томас (1588 – 1679)  
ДЕКАРТ Рене (1596 – 1650)  
СПИНОЗА Бенедикт (1632 – 1677)  
ЛЕЙБНИЦ Готфрид Вильгельм (1646 – 1716)  
ЛАМЕТРИ Жюльен Офре (1709-1751)  
ДИДРО Денни (1713 – 1784)  
КОНДИЛЬЯК Этьен Бонно (1715 – 1780)  
ГОЛЬБАХ Поль Анри (1723 —1789)  
КАНТ Иммануил (1724 – 1804)  
ГЕТЕ Иоганн Вольфганг (1749 – 1832)  
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831)  
ШОПЕНГАУЭР Артур (1788 – 1860)  
ФЕЙРБАХ Людвиг (1804 – 1872)  
БЕЛИНСКИЙ Виссарион Григорьевич (1811 – 1848)  
ГЕРЦЕН Александр Иванович (1812 – 1870)  
МАРКС Карл (1818 – 1883)  
БЮХНЕР Людвиг (1824 – 1899)  
ТОЛСТОЙ Лев Николаевич (1828 – 1910)  
ВИНДЕЛЬБАНД Вильгельм (1848 – 1915)  
СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич (1853 - 1900)  
ФРЕЙД Зигмунд (1856 – 1939)  
ГУССЕРЛЬ Эдмунд (1859 – 1938)  
УАЙТХЕД Альфред Норт (1861 – 1947)  
ШЕСТОВ Лев Исаакович (1866 – 1938)  
РАССЕЛ Бертран Артур Уильям (1872 - 1970)  
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948)  
ШЕЛЕР Макс (1874 – 1928)  
ТЕЙЯР де ШАРДЕН, Пьер (1881 – 1955)  
ШЛИК Мориц (1882 – 1936)  
ДЖЕМС Джойс (1882 – 1941)  
МАРИТЕН Жак (1882 – 1973)  
ОРТЕГА-И-ГАСSET Хосе (1883 – 1955)  
ЯСПЕРС Карл Теодор (1883 – 1969)  
БАШЛЯР Гастон (1884 - 1962)  
ХАЙДЕГГЕР Мартин (1889 – 1976)  
РЕЙХЕНБАХ Ганс (1891 - 1953)  
КАРНАП Рудольф (1891 – 1970)  
ГАДАМЕР Ханс-Георг (1900 – 2002)  
ФРОММ Эрих Зелигманн (1900 – 1980)  
БЕРТАЛАНФИ Карл Людвиг (1901-1972)  
ГЕЙЗЕНБЕРГ Вернер Карл (1901-1976)  
ПОППЕР Карл (1902 – 1994)  
САРТР Жан – Поль (1905 – 1980)  
ПЕЧЧЕИ Аурелио (1908 – 1984) )  
АЙЕР Алфред Джулс (1910 – 1989)  
МАЛКОЛЬМ Норман (р. 1911)  
КАМЮ Альбер (1913 – 1960)  
ДЭВИДСОН Дональд (1917 – 2003)