

А.А. Королькова, Е.А. Королькова АНТОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

www.gief.ru

ISBN 978-5-94895-162-1



9 785948 951621

Автономное образовательное учреждение высшего образования Ленинградской области
«ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ, ФИНАНСОВ, ПРАВА И ТЕХНОЛОГИЙ»

А.А. Королькова, Е.А. Королькова

АНТОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Учебное пособие
для вузов



Гатчина
2021

Автономное образовательное учреждение
высшего образования Ленинградской области
«Государственный институт экономики, финансов, права и технологий»

А.А. Королькова, Е.А. Королькова

АНТОЛОГИЯ ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Учебное пособие для вузов



Гатчина
2021

УДК 1(091)

ББК 87.3

К 68

Рекомендовано к изданию Ученым советом
Государственного института экономики,
финансов, права и технологий

Рецензенты: **М.Л. Бурова**, доцент кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения, кандидат философских наук, доцент;

Г.А. Норкин, доцент кафедры социально-правовых и гуманитарных дисциплин Государственного института экономики, финансов, права и технологий, кандидат философских наук, доцент.

Королькова А.А., Королькова Е.А.

К 68 Антология историко-философской мысли: учебное пособие для вузов. – Гатчина: Изд-во ГИЭФПТ, 2021. – 305 с.

ISBN 978-5-94895-162-1

В учебном пособии структурирован обширный материал по истории философии. К каждому фрагменту текста предложены вопросы для студентов, которые задают вектор пониманию учебного материала, помогают организовать проблемное поле рассматриваемых философских тем через четкую расстановку смысловых акцентов.

Книга может использоваться как на учебных занятиях, так и во время самостоятельного освоения студентами богатого наследия философской мудрости. Чтение философских источников способствует формированию у студентов следующих компетенций: владение культурой мышления, способность к критическому анализу, умение аргументировать и логически верно строить свою речь и отстаивать собственное понимание проблемы в процессе дискуссии.

Пособие предназначено для преподавателей, студентов, аспирантов, а также для всех, кто интересуется историей философии.

УДК 1(091)

ББК 87.3

ISBN 978-5-94895-162-1

© А.А. Королькова, Е.А. Королькова, 2021
© ГИЭФПТ, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
ПРЕДИСЛОВИЕ	6
ТЕМА № 1. СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	9
Фрагмент из работы Кассирера «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры»	10
ТЕМА № 2. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ	20
§ 2.1. Проблема первоначала: Фалес и Пифагор	20
Фрагменты из учения Фалеса	21
Фрагменты из лекций по истории философии Гегеля	22
Фрагменты из учения Пифагора	24
Фрагменты из лекций по истории философии Гегеля	25
Пифагорейские «Золотые стихи»	26
§ 2.2. Онтология Гераклита и Парменида. Учение Демокрита ...	29
Фрагменты из учения Гераклита	30
Фрагменты из учения Парменида	34
Фрагменты из работы Ф. Ницше «Философия в трагическую эпоху Греции»	36
Фрагменты из учения Демокрита	42
§ 2.3. Софисты и Сократ	45
Фрагмент из диалога Платона «Евтидем»	46
Фрагмент из диалога Платона «Софист»	46
Фрагмент из работы В. Соловьева «Жизненная драма Платона»	47
Фрагмент из диалога Платона «Горгий»	53
Фрагмент из произведения Платона «Апология Сократа»	63
§ 2.4. Философия Платона	76
Фрагмент из диалога Платона «Государство» (книга седьмая). Символ пещеры	78
Фрагмент из диалога Платона «Федр». Миф о происхождении письменности	85
Фрагмент из диалога Платона «Федр». Речь Лисия	87
Фрагмент из диалога Платона «Федр». Вторая речь Сократа ..	88
Фрагмент из диалога Платона «Пир»	91
§ 2.5. Метафизика Аристотеля	94
Фрагменты из «Метафизики» Аристотеля	96
Фрагмент из «Категорий» Аристотеля	110
Фрагменты из «Никомаховой этики» Аристотеля	112
§ 2.6. Эллинистическая философия. Учение Эпиктета	118
Фрагмент из работы Эпиктета «В чем наше благо?»	120
ТЕМА № 3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ	126
§ 3.1. Концепция времени Аврелия Августина	126

Фрагмент из работы Августина «Исповедь»	128
§ 3.2. Боэций. Утешение философией	132
Фрагмент из работы Боэция «Утешение философией»	133
§ 3.3. Фома Аквинский. Учение о счастье	141
Фрагмент из работы Фомы Аквинского «Сумма теологии» ...	143
ТЕМА № 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ	149
§ 4.1. Эмпиризм Фрэнсиса Бэкона	149
Фрагменты из работы Бэкона «Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы»	152
Фрагмент из сочинения Бэкона «Великое Восстановление Наук»	157
Фрагменты из работы Бэкона «Новая Атлантида»	158
§ 4.2. Рационализм Рене Декарта	160
Фрагмент из «Первоначал философии» Декарта	162
Фрагмент из работы Декарта «Разыскание истины посредством естественного света»	166
Фрагмент из работы Декарта «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках»	170
ТЕМА № 5. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	172
§ 5.1. Критическая философия Иммануила Канта	172
Первый фрагмент из «Критики чистого разума» Канта	184
Второй фрагмент из «Критики чистого разума» Канта	185
Первый фрагмент из «Критики практического разума» Канта	188
Второй фрагмент из «Критики практического разума» Канта	189
Фрагмент из работы Канта «Основы метафизики нравственности»	190
Фрагмент из «Критики способности суждения» Канта	192
§ 5.2. Диалектика абстрактного и конкретного в философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля	195
Фрагмент из «Лекций по истории философии» Г. Гегеля	201
Фрагмент из статьи Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»	204
ТЕМА № 6. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	209
§ 6.1. Волонтаризм Артура Шопенгауэра	209
Фрагмент из работы Шопенгауэра «Мир как воля и представление»	212
Фрагмент из работы Шопенгауэра «Афоризмы житейской мудрости»	217
§ 6.2. Экзистенциальная философия Серена Кьеркегора	220
Фрагмент из книги Серена Кьеркегора «Наслаждение и долг»	222
§ 6.3. Имморализм Фридриха Ницше	228

Фрагмент из поэмы Ф. Ницше «Так говорил Заратустра»	231
ТЕМА № 7. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА	237
Фрагмент из работы К. Маркса и Ф. Энгельса «Фейербах, противоположность материалистического и идеалистического воззрений» (I глава «Немецкой идеологии»)	239
Фрагмент из работы Маркса и Энгельса «Манифест коммунистической партии»	242
ТЕМА № 8. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ	247
Фрагмент из работы Чаадаева «Философические письма. Письмо первое»	253
Фрагмент из работы Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года»	258
Фрагмент из работы Герцена «Былое и думы» (глава VI. Московский панславизм и русский европеизм)	270
Фрагмент из работы И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» ...	274
Аксаков К.С. «О русском воззрении»	282
Ф.М. Достоевский. Дневник писателя за 1880 г. Август. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине (фрагмент)	285
Работа В.С. Соловьева «Идея сверхчеловека»	291
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	302
ЛИТЕРАТУРА	303

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебное пособие «Антология историко-философской мысли» содержит философские тексты, представляющие панораму развития философии от периода античной философии с VI века до н.э. и до русской философии конца XIX в. Данная работа структурирована в соответствии со следующими тематическими блоками:

1. Смысл и назначение философии.
2. Античная философия.
3. Средневековая философия.
4. Философия Нового времени.
5. Немецкая классическая философия.
6. Неклассическая философия.
7. Философия марксизма.
8. Русская философия.

Каждый тематический блок содержит богатый материал, иллюстрирующий целую эпоху с помощью сочинений конкретных мыслителей. Так, во второй теме «Античная философия» представлены тексты Фалеса, Пифагора, Гераклита, Парменида, Демокрита, Платона, Аристотеля, Эпиктета. В учебное пособие включено много произведений античных мыслителей, поскольку древнегреческая философия представляет собой не только время зарождения философской мысли, но и неиссякаемый источник вдохновения для всей последующей философии. Основатель современной философской герменевтики Ганс Георг Гадамер, исследуя в своей статье «Гельдерлин и античность» притягательную власть античных мыслителей, приводит любопытное высказывание немецкого поэта Фридриха Гельдерлина: «И я тоже по своей доброй воле лишь бреду со своими поступками и мыслями в мире вслед за этими уникальными людьми, причем часто оказываюсь во всем, что делаю и говорю, тем более неловким и неприкаянным, что как гусь стою на плоских лапках в луже современности, бессильный взлететь к греческим небесам»¹. Можно не соглашаться с такой оценкой современности, данной немецким

¹ Цитируется по изданию: *Гадамер Г.-Г. Гельдерлин и античность // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 211.*

поэтом, однако бесспорной остается значимость античного наследия как для понимания историко-философского развития, так и для постижения сущности самой философии.

Всего на страницах учебного пособия вы можете найти биографии и работы 27 мыслителей различных стран и эпох. Достойное место в ряду гениев мысли занимают отечественные философы, работы которых представлены в заключительной, восьмой теме данного труда. Читателю дана возможность почувствовать величие отечественных ученых, таких как П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев. Мы убеждены в том, что слова и дух русских мыслителей способны укрепить любовь студентов к своему Отечеству, вызвать гордость за сопричастность идейному наследию прошлого и сформировать желание сохранить и приумножить сокровищницу русской мысли.

Форма «Антологии историко-философской мысли» позволяет студенту самому участвовать в формировании смыслов, что стимулирует творческую способность учащихся, а также закрепляет полученные на семинарских занятиях навыки научно-критического мышления. Особенность данной работы заключается еще и в том, что авторская позиция не является доминантной, а напротив, допускает свободное и полифоничное звучание различных философских подходов. В результате самостоятельного чтения философских источников студент не только приобщается к философской мудрости, но и развивает свою культуру мышления.

Особенностью данного труда являются стихотворения, написанные Анной Александровной Корольковой, открывающие перед читателем возможность получить не только интеллектуальное, но и эстетическое наслаждение от философской мудрости.

*Возможно, скажет обыватель:
«Зачем мне Гегель и Платон?
Пусть философ иль мечтатель
Теряет с книгой Маркса сон».*

*Но есть печальнее потери,
Чем сон, привычка и комфорт:
К себе самим захлопнуть двери
И ключ к душе швырнуть за борт.*

*Философы ключи спасают
И открывают ими дом,
Который многие не знают,
Живя в невежестве своем.*

*Читатель, пред Тобой не книга,
А путь к познанию себя.
Так поспеши раскрыть интригу
И к чтенью приступай любя.*

ТЕМА № 1. СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Биография Кассирера



Эрнст Кассирер (1874–1945) – немецкий философ, историк, представитель марбургской школы неокантианства. Родился в Бреслау (ныне Вроцлав) в семье известного еврейского купца, однако семейное дело по производству шнапса и по продаже тканей не могло увлечь склонного к научным размышлениям юношу. В 1892 г. Кассирер поступил в Берлинский университет, где одинаково увлеченно изучал как предметы гуманитарного, так и естественнонаучного цикла. Первый период творчества немецкий мыслитель посвятил поиску философских обоснований математики, продолжая традицию своих марбургских учителей, Когена и Наторпа. С 1930 по 1933 гг. Кассирер занимал должность ректора Гамбургского университета. Успешная академическая карьера ученого на родине завершилась с приходом Гитлера к власти: Кассирер был вынужден эмигрировать сначала в Англию, потом в Швецию, а в 1941 г. – в США. По словам отечественного исследователя неокантианства А.Н. Малинкина, Кассирер обладал редчайшей способностью «вслушиваться в современность». Так, проницательный философский взор помог ученому увидеть, насколько опасны политические мифы, создаваемые властью для управления народными массами. Чтобы не стать жертвой политических манипуляций, нужно преодолеть предрассудок, будто бы мифы управляли жизнью только древних людей. Сила мифа в его символической глубине, которая, подобно религии, искусству и языку, питает всю человеческую культуру. Идеи Кассирера о смыслообразующей роли символа в культуре легли в основу фундаментальной трилогии «Философия символических форм» (1923–1929), адаптированный вариант которой был издан автором позднее под заглавием «Опыт о человеке».

Вопросы к фрагменту из работы Кассирера «Опыт о человеке»:

1. Что является точкой опоры и высшей целью философского исследования?
2. Найдите в тексте максимум религиозной и философской жизни.
3. Каких мыслителей относят к досократикам?
4. Какой новый интеллектуальный центр открыл Сократ?
5. В чем состоит новизна мышления Сократа?
6. В чем заключается различие истин о природе от истины о человеке?
7. Раскройте тезис автора: человек есть «диалектической мысли».
8. Опишите основной принцип стоической концепции человека.
9. В чем, согласно Августину, заключена ошибка дохристианской антропологии?
10. Найдите ответ в тексте на следующий вопрос: «Под руководством какой силы разум человека может обрести ясный ответ на фундаментальные вопросы бытия человека?».
11. Как изменился взгляд на мир и место человека в нем в связи с открытием Коперника?
12. Раскройте, как Д. Бруно использовал понятие бесконечности к человеческим возможностям.
13. Какое новое измерение реальности предложил Э. Кассирер?
14. Из каких элементов состоит символический универсум?
15. Определите, какую роль играют символы в жизни человека.
16. Проиллюстрируйте с помощью конкретного символа связь рационального элемента мышления с эмоциональным переживанием.

Фрагмент из работы Кассирера «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры»

Часть первая ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК?

I

Кризис человеческого самопознания

1.

«Общепризнанно, что самопознание – высшая цель философского исследования. В любых спорах между различными философскими школами эта цель остается неизменной и неколебимой – есть, значит, у мысли архимедова точка опоры, устойчивый и неподвижный центр. Даже самые скептические мыслители не от-

рицали возможность и необходимость самопознания. <...>

... Во всех высших формах религиозной жизни максима "Познай самого себя" рассматривается как категорический императив, как высший моральный и религиозный закон. В этом императиве мы ощущаем как бы измену первоначальному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей. В истории всех мировых религий – в иудаизме, буддизме, конфуцианстве и христианстве можно заметить последовательные шаги в этом направлении.

Тот же принцип осуществляется и в общей эволюции философской мысли. На самых ранних стадиях греческая философия занимается лишь физическим универсумом: космология решительно преобладает среди всех других областей философского исследования. Глубина греческой мысли ярко проявляется в том, что почти каждый отдельный мыслитель – в то же время и представитель нового типа мысли. Почти одновременно с милетскими физиологами Пифагор создает философию математики, в то время как элеаты первыми осознают идеал логической философии. На границе между космологической и антропологической мыслью стоит Гераклит; хотя он и рассуждает как натурфилософ и принадлежит к числу «древних физиологов», он понимает уже, что проникнуть в тайну природы, не раскрыв тайну человека, невозможно. Мы должны погрузиться в рефлекссию, если хотим овладеть реальностью и понять ее значение. А потому философию Гераклита в целом можно охарактеризовать двумя словами ("Я исследовал самого себя"). Хотя это новое направление мысли и было присуще ранней греческой философии, оно обрело зрелость лишь во времена Сократа. Так обстоит дело и с проблемой человека, в которой мы видим веху, отделяющую сократиков от досократической мысли. Сократ никогда не нападает на своих предшественников и не критикует их теории. Он не стремится также ввести новое философское учение. Однако все прежние проблемы предстали у него в новом свете, ибо были соотнесены с новым интеллектуальным центром. Проблемы греческой натурфилософии и метафизики вдруг померкли перед лицом новых проблем, поглотивших все внимание теоретиков. У Сократа нет

самостоятельной теории природы и нет отдельной логической теории. Мы не находим у него даже целостной и систематизированной этической теории – в том смысле, в каком она понималась в последующих этических системах. Остается только один вопрос: что есть человек? Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и который исследовал, – это универсум человека. Его философия, – если у него была философия, – строго антропологична. В одном из платоновских диалогов Сократ представлен в беседе со своим учеником Федром. Гуляя, они очутились за воротами Афин. Сократ пришел в восторг от красоты местности. Он восхищался пейзажем и хвалил его. Но Федр прервал Сократа, пораженный, что тот ведет себя как чужеземец, которому проводник показывает окрестности. "Ты что же, – спросил он Сократа, – не выходишь даже за городские ворота?" Ответ Сократа имел символическое значение: "Извини меня, добрый друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе".

Однако когда мы изучаем сократические диалоги Платона, мы не находим непосредственного решения новых проблем. Сократ дает нам детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей. Он пытался выявить их природу и определить их – как благо, справедливость, умеренность, доблесть и т.д. Но он никогда не отваживался дать определение человека. Чем же объясняется этот кажущийся недостаток? Не идет ли здесь Сократ осторожно окольным путем, намечая лишь общие очертания проблемы, но не проникая в ее глубины и реальную суть? Но как раз здесь – больше чем где бы то ни было – мы должны помнить о сократовской иронии. Иначе говоря, именно отрицательный ответ Сократа проливает новый, неожиданный свет на существо вопроса и представляет нам его позитивное понимание проблемы человека. Мы не можем исследовать природу человека тем же путем, каким раскрываем природу физических вещей, физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, человека же можно описать и определить только в терминах его сознания. Этот факт ставит совершенно

новую проблему, которую нельзя решить с помощью обычных методов исследования. Эмпирическое наблюдение и логический анализ в том смысле, в каком они использовались в досократовской философии, здесь обнаруживают свою неэффективность и неадекватность. Ибо только в нашем непосредственном общении с людьми мы можем достичь понимания человека. Мы должны действительно очутиться с человеком лицом к лицу, чтобы понять его. Следовательно, вовсе не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления – его деятельности и функции – составляет отличительную черту философии Сократа. Философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Только с помощью диалогической или диалектической мысли можно было подойти к познанию человеческой природы. Прежде истина понималась только как готовая вещь, которая могла быть схвачена, усвоена посредством индивидуальных усилий и без труда передана и сообщена другим. Однако Сократ уже не придерживался такой точки зрения. Нельзя, сказал Платон в "Государстве", внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения. Истина по своей природе – дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит, следовательно, на эмпирический объект – ее должно понимать как продукт социального действия. Уже здесь налицо новый, хотя и непрямой ответ на вопрос "Что такое человек". Человек оказывается существом, которое постоянно находится в поиске самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни. "А без... испытания и жизнь не в жизнь для человека", – говорит Сократ в "Апологии". Мы можем резюмировать мысль Сократа, сказав, что он определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимается и знание, и мораль. Лишь благодаря этой основной способности – способности давать ответ самому себе и другим – человек и становится

"ответственным" существом, моральным субъектом. <...>

Требование самовопрошания и у стоиков, и у Сократа – привилегия человека и его основной долг. Но этот долг понимается теперь в более широком смысле: у него есть не только моральная, но и всеобщая универсальная метафизическая основа... Тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным внутренним демоном, живет в гармонии с вселенной-универсумом, ибо и строй вселенной и строй личности суть не что иное, как различные проявления общего фундаментального принципа. Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении – "Я", а не Универсум...

Величайшая заслуга стоической концепции человека состоит в том, что эта концепция дала человеку одновременно и глубокое чувство гармонии с природой, и чувство моральной независимости от нее... Признание абсолютной независимости, в которой стоики видели главное достоинство человека, трактуется в христианской доктрине как его основной порок и ошибка. Человек не обретет спасения, пока будет упорствовать в этой ошибке. <...>

Такое понимание проблемы нашло наиболее яркое выражение у Августина. Августин стоит на грани двух эпох. Он жил в IV в. и был воспитан в традиции греческой философии, в частности неоплатонизма, наложившего отпечаток на всю его философию. С другой стороны, Августин – родоначальник средневековой мысли, основоположник средневековой философии и христианской догматики. Его "Исповедь" дает возможность проследить за каждым шагом на пути от греческой философии к христианскому откровению. Согласно Августину, вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но то, что сам разум – одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей в мире, – человеку не дано знать, покуда он не просвещен особым божественным откровением. Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно, и эта тайна постижима

лишь христианским откровением. Разум, по Августину, имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу Божию. И в своем первоначальном состоянии – в том, в котором он вышел из Божественных рук, был равен своему прототипу. Но все это было им утрачено после грехопадения Адама. С этого момента вся первоначальная мощь разума померкла. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и вернуться к своей изначально чистой сущности. Если бы подобный возврат и был возможен, то лишь сверхъестественным образом – с помощью Божественной благодати. Такова новая антропология, как она понимается Августином и утверждается во всех великих системах средневековой мысли. Даже Фома Аквинский, следуя Аристотелю, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, не рискнул отклониться от этой фундаментальной догмы. Признавая за человеческим разумом гораздо большую власть, чем Августин, он был, однако, убежден, что правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению. Тем самым мы приходим к полному отрицанию всех ценностей, утверждаемых в греческой философии. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения; то, что питало его гордость, стало его величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого "демона" внутри себя, – стало рассматриваться как опасное идолопоклонство. <...>

Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника, – единственная прочная основа новой антропологии... Претензия человека на то, чтобы быть центром Вселенной, потеряла основания. Человек помещен в бесконечном пространстве, в котором его бытие кажется одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой Вселенной, миром, который безмолвно безразличен к его религиозным чувствам и глубочайшим моральным запросам.

Вполне понятно и даже неизбежно, что первая реакция на эту

новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. "Вечное безмолвие этих бесконечных пространств страшит меня", – говорил Паскаль. Коперниковская система стала одним из самых мощных орудий философского агностицизма и скептицизма, которые развились в XVII в. В своей критике человеческого разума Монтень использовал все хорошо известные традиционные аргументы системы греческого скептицизма. Но он использовал и новое орудие, которое в его руках доказало свою огромную силу и первостепенную важность. Ничто не может так унижить нас и нанести столь чувствительный урон гордости человеческого разума, как беспристрастный взгляд на физический универсум...

Человек всегда склонен рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою частную жизнь в образец для всей Вселенной. Но он должен отбросить эту напрасную претензию, этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения. <...>

... Джордано Бруно был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала дорогой всей современной метафизики. Для философии Джордано Бруно характерно как раз то, что термин "бесконечность" меняет здесь свое значение. Для классической греческой мысли бесконечность – чисто негативное понятие: бесконечность бессвязна и недетерминирована; она лишена границы и формы, а значит, и недоступна для человеческого разума, который обитает в области форм и ничего, кроме форм, постигнуть не в состоянии. В этом смысле конечное и бесконечное, упоминаемые в платоновском "Филебе", – это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу. В учении Бруно бесконечность больше не означает отрицания или ограничения; напротив, она означает неизмеримое и неисчислимое богатство реальности и неограниченную силу человеческого интеллекта. Именно так Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Бруно, было первым и решающим шагом к самоосвобождению человека. Человек не живет отныне в мире как узник, заточенный в стенах

конечного физического универсума. Он способен пересекать пространства, прорываться через все воображаемые границы небесных сфер, которые были воздвигнуты ложной метафизикой и космологией. Бесконечный универсум не полагает границ человеческому разуму – напротив, он побуждает разум к движению. Человеческий интеллект осознает свою собственную бесконечность, соразмеряя свои силы с бесконечным универсумом.

Человек сумел открыть новый способ адаптации к окружающей среде. У него между системой рецепторов и эффекторов есть еще третье звено, которое можно назвать символической системой. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности – он живет как бы в новом измерении реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается, прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением. Многие философы предостерегали человека от этого мнимого прогресса. "Размышляющий человек, – говорил Руссо, – просто испорченное животное": выход за рамки органической жизни влечет за собой ухудшение, а не улучшение человеческой природы.

Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения, он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, искусство, религия – части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдаляется по мере того, как растет символическая деятельность человека. Вместо того чтобы обра-

тяться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. "То, что мешает человеку и тревожит его, – говорил Эпиктет, – это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах". <...>

С этой, достигнутой нами теперь, точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма определение человека как рационального животного ничуть не утратило своей силы. Рациональность – черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология – не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой. С другой стороны, однако, структуру мифа невозможно охарактеризовать как рациональную. Часто язык отождествляют с разумом или подлинным источником разума. Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле. Это *parsprototo*; оно предлагает нам часть вместо целого. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком существует язык поэтического воображения. Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты. И даже религия "в пределах чистого разума", как ее понимал и разрабатывал Кант, – это тоже всего лишь абстракция. Она дает только идеальную форму, лишь тень того, что представляет собой действительная конкретная религиозная жизнь. Великие мыслители, которые определяли человека как *animalrationale*, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее вы-

ражали основной моральный императив. Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того чтобы определять человека как *animalrationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animalsymbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации»².

² Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 444–472.

ТЕМА № 2. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 2.1. Проблема первоначала: Фалес и Пифагор

Первые философы были не только учеными-исследователями, но и художниками, обладавшими удивительной пластичностью и образностью мышления. Для глубинного проникновения в мирозерцание грека требуется вовлеченность всех способностей души: как интеллектуальных, так и эмоционально-волевых. Пускай следующее стихотворение поможет читателю настроиться на творческий диалог с философскими текстами:

*Фалес, Зенон иль Парменид –
Мысль греков таинство хранит.
Возьмем ли атом Демокрита,
Не все глубины нам открыты.*

*А гераклитовский язык –
Кто до конца в него проник?
Как и «число» у Пифагора –
Предмет ожесточенных споров.*

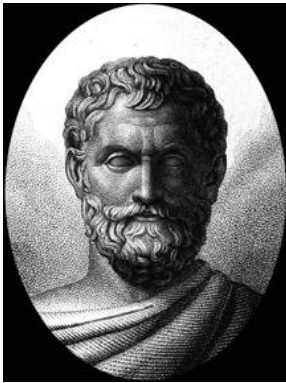
*Мы возвращаемся к истокам
И замечаем ненароком,
Что Аристотель и Платон
Звучат, как мысли камертон.*

*И задаем себе вопрос,
Рождая на античность спрос:
Опередили ли мы грека
В познание мира, человека?*

*Быть может, со времен Эллады
Шли в философии лишь спады?
Пускай читатель сам решит
И ум свой в вечность погрузит.*

I. Жизнь и творчество Фалеса

Биография Фалеса



Фалес (ок. 640 – ок. 546 гг. до н.э.) – древнегреческий философ, основатель милетской школы. Согласно преданию, Фалес первым объяснил причину солнечного затмения, доказал, что круг делится диаметром пополам, а также установил равенство углов, лежащих в основании равнобедренного треугольника. Началом всех вещей полагал воду, а космос считал одушевленным и полным божественных сил. По словам Аристотеля, мудрость Фалеса заключалась в знании и интуиции наиболее ценных по своей природе вещей, благодаря чему милетский мыслитель и был причислен к семи мудрецам Эллады.

Вопросы по философии Фалеса:

1. Каковы ключевые понятия ранней греческой философской традиции?
2. Из чего, по представлению греков, возникает космос?
3. Какая проблема является ведущей для натурфилософского периода?
4. Что есть первоначало мира в философии Фалеса?
5. Что сообщает изречению Фалеса философскую значимость?
6. Какой тип мышления, согласно Фалесу, наивысший?
7. Назовите представителей милетской школы.

Фрагменты из учения Фалеса

1. (35) «...Много слов отнюдь не выражают мудрую мысль.
Ищи одну мудрость,
Выбирай одно благо <...>
Старше всех вещей – бог, ибо он не рожден.
Прекраснее всего – космос, ибо он творение бога.
Больше всего – пространство, ибо оно вмещает все.
Быстрее всего – мысль, ибо она бежит без остановки.
Сильнее всего – необходимость, ибо она одолевает всех.
Мудрее всего – время, ибо оно обнаруживает все».
- 12 а. «Все из воды...и в воду все разлагается».

12 в. «начало и конец Вселенной – вода».

22. «все полно богов».

22а. «Фалес первым объявил душу вечнодвижущейся или самодвижущейся субстанцией».

23. «Фалес полагает, что бог – это ум космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение» <...>

«Прекрасно полагает Фалес, что во всех важнейших и величайших частях космоса имеется душа, а потому и не стоит удивляться тому, что промыслом бога совершаются прекраснейшие дела»³.

Фрагменты из лекций по истории философии Гегеля

«...о Фалесе нам ничего другого неизвестно, кроме принятого им первоначала, кроме утверждения, что вода есть бог всего...Аристотель высказывает в виде предположения, почему Фалес остановился именно на воде: «Может быть, Фалес был наведен на эту мысль потому, что он видел, что всякая пища влажна, что и само тепло возникает из влажного и живые существа живут им. То, из чего нечто возникает, есть первоначало всего. Поэтому он пришел к своей мысли также еще потому, что все семена обладают влажной природой, вода же есть первоначало влажного» <...>

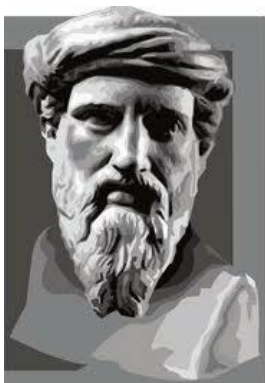
Простое положение Фалеса представляет собою философское учение потому, что в нем берется не чувственная вода в ее особенностях, противопоставляемой другим вещам природы, а вода как мысль, в которой все вещи природы растворены и заключены»⁴.

³ Фалес // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогий до возникновения атомистики. М., 1989. С. 100–115.

⁴ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 205–208.

II. Жизнь и творчество Пифагора

Биография Пифагора



Пифагор (ок. 570 – ок. 497 гг. до н.э.) – античный мыслитель, внесший значительный вклад не только в развитие философии, но также математики, музыки и астрономии. Родился на острове Самос, но в силу политических обстоятельств был вынужден переселиться в Кротон (Южная Италия), где вскоре основал пифагорейскую общину. Членам пифагорейского ордена вменялось в обязан-

ность молчание, ибо сначала, по убеждению adepts этого учения, нужно научиться понимать мысли других и воздерживаться от собственных воззрений. Считается, что Пифагор впервые в математике открыл теорию пропорций, теорию четных и нечетных, а также «дружественных» и «совершенных» чисел, «теорему Пифагора», согласно которой квадрат гипотенузы в прямоугольном треугольнике равен сумме квадратов его катетов. В области астрономии греческому ученому принадлежит первенство в утверждении шарообразности Земли и тождества Вечерней и Утренней звезды. Пифагор был первым, обнаружившим математические закономерности музыкальной гармонии, установив зависимость нашего восприятия консонансов и диссонансов от числовых пропорций. По словам Гегеля, биография Пифагора представляет собой «смесь удивительных приключений и вымыслов». Так, согласно Аполлонию, Пифагор, однажды, сидя в театре, обнажил золотое бедро; укусившую его смертельно-ядовитую змею он сам убил своим укусом; белый орел слетал к нему с неба и позволял себя гладить; в один и тот же час его видели в двух городах, между которыми – неделя пути. Тем не менее, именно Гегель рассматривает Пифагора как «первого учителя народа в Греции, введшего преподавание наук». Пифагор утверждал, что все вещи числу подобны и во всем наилучшее – мера. Легендарный самосский философ одним из первых обратил внимание мыслителей на проблему добродетели, требуя от человека осуществлять себя как «нравственное произведение искусства». Гармония души изуча-

лась пифагорейцами во взаимосвязи с гармонией небесных сфер, однако, в отличие от космической гармонии, душа менее совершенна и подвержена «расстройствам»; в качестве терапии души в этом случае предназначалась музыка, а в качестве терапии тела – умеренная диета.

Вопросы по философии Пифагора:

1. Что выступает в роли *архе* в учении Пифагора?
2. Выберите одно изречение (*акусму*) пифагорейцев и раскройте его аллегорический смысл:
 - *Не ешь сердце.*
 - *Не переходи поле.*
 - *Не входи в храм обутым.*
 - *Не гони жену из дому.*
3. Какие черты отличали пифагорейское общество от других греческих школ?
4. Что выступает арифметическим и геометрическим выражением предела в учении Пифагора?
5. В чем должна состоять терапия души и терапия тела, по убеждению пифагорейцев?

Фрагменты из учения Пифагора

21. «Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ».

*21a. «Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя – философом...».

*21b. «Сократ и Платон так же, как Пифагор, видят высшую нравственную цель (телос) в уподоблении богу...»

*22. «Пифагор и Эмпедокл провозглашают равноправие всех живых существ и заявляют, что тем, кто совершил насилие над животным, угрожают неумолимые кары».

*23. «Пифагор первый сказал, что у друзей все общее и что дружба – равенство. И ученики его вносили свои состояния в одну общую кассу. В течение пятилетия они безмолвствовали, только слыша речи Пифагора, но не видя его до тех пор, пока не будут испытаны и одобрены».

*25. «Пифагор, как говорит Ксенократ, открыл, что происхождение музыкальных интервалов также неразрывно связано с чис-

лом, так как они представляют собой сравнение количества с количеством. Он исследовал, в результате чего возникают консонирующие и диссонирующие интервалы и вообще гармония и дисгармония».

*26. «Пифагор, по сообщению Гераклида Понтийского, учил, что счастье (эвдемония) заключается в знании совершенства чисел».

*28. «Начало — пол-целого дела».

«Числу все вещи подобны»⁵.

Фрагменты из лекций по истории философии Гегеля

«Рассказывали о нем, что он был очень красив и обладал величественной внешностью, которая сразу привлекала к себе и внушала благоговейное чувство. С этим природным достоинством, с благородным характером и со спокойной манерой держать себя он соединял внешние особенности, благодаря которым он казался таинственным существом, не похожим на других; он носил белые льняные одежды и воздерживался от употребления известных родов пищи... Учреждение Пифагора выросло в *союз*, обнимавший всего человека и всю его жизнь и долженствовавший сделать своих членов такими же законченными произведениями искусства, такими же достойными, пластическими натурами, каким был он сам...

Древнее, простое основное положение пифагорейской философии гласит, таким образом, у Аристотеля, «что число есть сущность всех вещей и организация вселенной в ее определениях представляет собою вообще гармоническую систему чисел и их отношений». В каком смысле мы должны понимать это положение?... Где находятся числа? Обитают ли они отдельно в небе идей, отделенные от всего другого пространством? Они не суть непосредственно сами вещи, ибо вещь, субстанция, отнюдь не является числом; тело не имеет с ним никакого сходства. На это мы должны ответить, что пифагорейцы вовсе не разумели под числами то, что понимают под *прообразами*... Нет, они опреде-

⁵ Пифагор // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 147–149.

ленно понимали под числами *реальную субстанцию* сущего, так что каждая вещь состоит существенно лишь в том, что она имеет в себе единицу и двоицу, равно как и их противоположность и их отношение друг к другу...

Таким образом, телесное образуется под руководством чисел, а из последних образуются определенные тела, вода, воздух, огонь и вообще вся вселенная, о которой они говорят, что она устроена гармонично; эта гармония, в свою очередь, состоит лишь в числовых отношениях, конституирующих различные созвучия абсолютной гармонии»⁶.

Пифагорейские «Золотые стихи»

Прежде всего бессмертных богов согласно закону
Чти и клятву блюди. Затем героев преславных
И преисподних божеств почитай, обряд исполняя.
Также родителей чти и тех, кто родством тебе близок.
А из чужих в друзья выбирай, кто доблестью лучший.
Кротким внешне словам и делам, идущим на пользу.
С другом не ссорься твоим прегрешения малого ради
Сколько возможно; возможность от долга живет недалече.
Все это помни. Затем приучись обуздывать вот что:
Чрево прежде всего, и сон, и страстную похоть,
Также и гнев. Никогда дурного не делай с другим ты
Или один: всех боле себя самого да стыдишься.
Далее, праведность ты соблюдай в словах ли, в делах ли
И никогда ни в чем не веди себя безрассудно.
Помни, что всем суждено умереть неизбежною смертью:
Все, что сегодня стяжал, утратишь завтра бесследно.
Беды, что волей судеб роковых выпадают на смертных,
Следуя доле своей, всегда выноси без роптаний.
В меру сил оправляйся от них, про себя размышляя:
Добрым людям Судьба не пошлет их слишком уж много.
Много до слуха людского доходит кривых ли, благих ли
Толков. Но ты не смущайся, не дай тебе помешать им.
Хоть бы и ложь на тебя гордили какую, спокоен

⁶ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 225–244.

Будь. Но пуще всего соблюдай, что скажу тебе ниже:
Да не побудит тебя никто ни словом, ни делом
Сделать или сказать, что сам ты дурным считаешь.
Прежде чем делать, подумай, чтоб глупости часом не вышло:
Вздор говорить или делать негодному свойственно мужу.
Ты же лишь то совершай, о чем пожалуй не придется.
Коль не умеешь чего, не берись, а сперва изучи-ка
Все, что потребно, и жизнь твоя приятнейшей будет.
Здоровье тела отнюдь не должно иметь в небреженьи,
Но соблюдать и в питье, и в еде, и в гимнастике меру.
Мерой же то называю, о чем пожалуй не придется.
К жизни простой себя приучай, без роскоши, чистой,
Остерегайся все то совершать, что вызовет зависть.
Трат неуместных беги (так тратит незнающий блага),
Также и скрягой не будь. Во всем наилучшее – мера.
Делай лишь то, что не будет во вред, и загодя думай.
Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки,
Прежде чем трижды дневные дела разберешь по порядку:
«В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?».
Вспомни весь день от и до, и коли содеял дурное,
То укорись, а добрым делам возрадуйся тихо.
Вот что ты должен любить, об этом радеть и трудиться:
Это тебя наведет на след добродетели божьей,
Ей! Клянусь Передавшим нашей душе Четверицу –
Вечной природы исток. Итак, принимайся за дело,
Прежде богов помолив об успехе. Достигнув же это,
Связь ты познаешь бессметных богов и смертного рода,
Как совершается все, какому подвластно закону;
Сколько возможно, познаешь единство всеобщей природы –
Так избежишь безнадежных надежд и все тайны раскроешь.
Беды людские, поймешь ты, по их же свершаются воле,
Их, несчастных, что благ столь близких не замечают
И не слышат, от зла ж избавленье немногие знают.
Так человеческий ум повреждает Мойра: как кубарь,
Носятся взад и вперед, терпя несчетные беды,
Злой не видя сопутницы Распри, вредящей, врожденной,

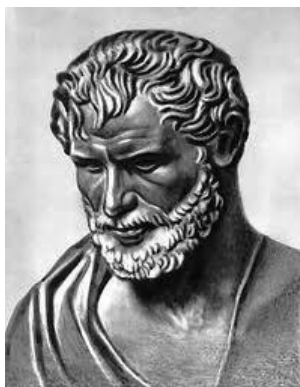
Кою надобно не разжигать, а бежать, уступая.
Отче Зевс! От скольких бед ты всех бы избавил,
Если бы всем показал, какому року подвластны.
Ты же дерзай, зане божественный род и у смертных,
Вещая коим природа обряды все открывает.
Будучи в них посвящен, достигнешь того, что велю я,
Душу свою исцелишь и спасешь от этих страданий.
Яств не вкушай, о которых сказали мы в «Очищеньях»
И в «Избавленьи души», но все разбери и обдумай,
А браздодержцем поставь над собою благое решение.
Если же тело покину, в эфир придешь ты свободный,
Станешь богом бессмертным, нетленным, боле не смертным⁷.

⁷ Пифагорейская школа // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 503–505.

§ 2.2. Онтология Гераклита и Парменида. Учение Демокрита

I. Жизнь и творчество Гераклита

Биография Гераклита



Гераклит (540–480 гг. до н.э.) – древнегреческий философ-досократик, предвосхитивший возможность иной философии, исходящей из интуиции творчества, времени и игры. Из всей плеяды античных мыслителей Ницше почти-тельно выделяет лишь «царственно-замкнутого и самобытного Гераклита», открывшего в становлении диалектическое единство сущего и не-сущего. Гераклит родился в Эфесе в богатой аристократической семье, однако отрекся от наследства в пользу своего брата и выбрал жизнь отшельника. В молодости он говорил, что не знает ничего, а в зрелые годы – что знает все. Всю свою мудрость Гераклит почерпнул из глубин своей души, признав впоследствии, что «душе присуща самовозрастающая мера». Философ утверждал, что огонь и логос управляют мирозданием и определяют космосу меру его «возгорания» и «угасания». Учение Гераклита о единстве и борьбе противоположных начал, согласно которому «все возникает через вражду», а «война – отец и царь всех вещей», позволяет считать Гераклита основателем диалектики. Обилие притч и загадок, а также «бессоюзие и отрывочность» делают текст Гераклита непонятным и «темным», но только для тех людей, которые, по словам Ницше, привыкли читать бегло и видеть в других лишь отражение собственных идей. Диоген Лаэртский приводит следующий отзыв Сократа на книгу Гераклита «О природе»: «Что я понял – прекрасно; чего не понял, наверное, тоже; только нужно поистине быть глубоководным (делосским) ныряльщиком, чтобы понять в ней все до конца». «Внутренняя многозначность и многомерность» Гераклита – вот причина, по которой голос эфесского мыслителя, «подобно голосу Пифии, достигает до нас через тысячу с лишним лет»: «Хотя этот мысли-

тель стоит у истоков западного мира и потому давным-давно миновал, мы, тем не менее, его все еще не настигли»⁸. Слова Гераклита о том, что его имя не перестанет произноситься никогда, а местом памяти станут человеческие души, оказались пророческими.

Вопросы по философии Гераклита:

1. Какая мировоззренческая позиция лежит в основе следующего тезиса: если я знаю природу космоса, то знаю и природу человека? И как это положение, общее для всех античных философов, трансформируется в Новое время?

2. Что выдвигает на роль первоначала Гераклит?

3. Что означает метафора «влажной души»?

4. Почему стиль Гераклита считается «темным» и соответствует ли это действительной интенции эфесского мыслителя?

5. Почему Ницше, говоря о «царственной замкнутости» Гераклита, утверждает одиночество в качестве неизменного спутника философа?

6. Выберите афоризм Гераклита и проинтерпретируйте его.

Фрагменты из учения Гераклита

2 (а). «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: «присутствуя, отсутствуют», – говорит о них пословица».

9 (а¹). «Тайная гармония лучше явной».

13 (а). «Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские».

15 (а). «Я искал самого себя».

16 (а). «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем».

23 (а). «Кто намерен говорить [«изрекать свой логос»] с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит».

23 d¹. «Здравый рассудок – у всех общий».

23 f. «Целомудрие [самоограничение] – величайшая добродетель, мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать

⁸ Хайдеггер М., Финк Е. Гераклит. СПб., 2010. С. 11.

согласно природе, осознавая».

26 (а). «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно».

28 (а). «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно [= “за счет другого”]».

29 (а). «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными».

33 (а). «Путь вверх-вниз один и тот же [или: «путь туда-сюда один и тот же»]».

35 (а). «Море, – говорит, – вода чистейшая и грязнейшая: рыбам – питьевая и спасительная, людям – негодная для питья и губительная».

36 (а¹). «свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой».

37 (а). «ослы солому предпочли бы золоту».

40 (а). «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды».

44 (а). «Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод – сытость, усталость – отдых».

47 (а). «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают».

47 (с). «Ибо логос один и тот же».

48 (а). «Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни [букв. «живым»], умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув».

51 (а). «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий».

60 (0). «Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь».

67 (а). «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути [в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера [«объем»]».

68 (0). «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая».

70 (0). «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то по-

купает ценой души [«жизни»]».

71 (а). «Не к добру людям исполнение их желаний».

80 (а). «всякая тварь бичом пасется».

85 (а). «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править Вселенной».

90 (а). «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает».

91 (а). «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое – справедливым».

92 (а). «Взрослый муж слывет глупым у бога, как ребенок – у взрослого мужа».

93 (а). «Век – дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле!»

98 (0). «Один мне – тьма, если он наилучший».

102 (а). «Своеволие надо гасить пуще пожара».

104 (а). «Закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного».

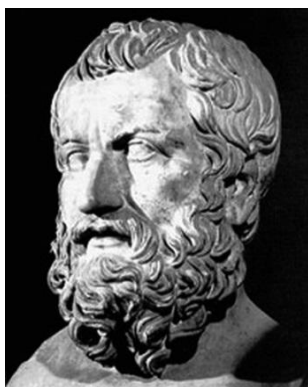
110 (b). «Невежество лучше прятать, чем выставять напоказ».

112 (а). «Душе присуща самовозрастающая мера».

113 (а). «Не будем наобум гадать о величайшем»⁹.

II. Жизнь и творчество Парменида

Биография Парменида



Парменид (540–480 гг. до н.э.) – античный философ, который, по выражению Гегеля, «представляет собой замечательную фигуру в элеатской школе», «энергичную и сильную душу, борющуюся с трудностью понять сущность и выразить это понимание словами»¹⁰. Полярную оценку творчества античного мыслителя мы находим у Ницше: по словам Ницше, Парменид – натура, совершенно окаменелая благодаря своей логиче-

⁹ *Гераклит* // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 190–250.

¹⁰ *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 262–263.

ской косности и почти превратившаяся в мыслящую машину¹¹. В основе ницшеанской критики лежит «наклонность Парменида к упорному абстрактно-логическому мышлению, замкнутому для голоса чувств»¹². Парменид впервые разделил реальность на умопостигаемую и чувственную и в соответствии с принципом онтологического и гносеологического единства указал на два пути познания: путь истины (согласно логосу) и путь мнения (согласно чувственному восприятию). Парменид считал универсум единым, безначальным и неподвижным, по форме же напоминающим шарообразную глыбу. Идея Парменида о тождестве бытия и мышления, равно как и мысль о доминирующей ценности разума в противовес обманчивости чувств, впоследствии станет основополагающей для всей классической традиции мышления. Еще Платон, вдохновленный размышлениями знаменитого элеата, в диалоге «Теэтет» вкладывает в уста Сократа следующие слова: «Я побаиваюсь вторгаться слишком дерзко даже в область Мелисса и других, утверждающих, что все едино и неподвижно, однако страшнее их всех мне один Парменид. Он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтение, и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла»¹³. Не случайно «парменидовский образ жизни» считался у греков образцом высоконравственного поведения, а законы, установленный элеатом для своих соотечественников, были настолько мудры, что власти ежегодно брали с граждан клятву не нарушать законов Парменида.

Вопросы по философии Парменида:

1. Какая геометрическая фигура и почему является наиболее совершенной, согласно Пармениду?
2. Что есть путь истины и путь мнения в поэме Парменида?
3. В чем особенность онтологического принципа Парменида?

¹¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // *Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху*. М., 1994. С. 219.

¹² Там же. С. 220.

¹³ Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 241 (183 е).

4. Почему Парменид относится с недоверием ко всему становящемуся, считая само становление чем-то «дерзким», «несправедливым» и даже «преступным»?

5. Как представители элейской школы аргументируют обманчивость чувственных восприятий?

6. Назовите представителей элейской школы.

7. Какие общие черты можно усмотреть в натурфилософских концепциях Гераклита и Парменида?

8. Почему опыт не имеет абсолютной ценности ни в неизменном мире Парменида, ни в вечно изменяющемся мире Гераклита?

9. Против какой идеи направлены апории Зенона? Приведите названия первых четырех апорий. Воспроизведите логическую аргументацию «Дихотомии».

Фрагменты из учения Парменида

1. «...Элементов, [по его учению], два: огонь и земля, причем первый имеет статус демиурга, а вторая – материи. Первоначально люди произошли из ила, сам же [человек] представляет собой [смесь] горячего и холодного, из которых состоят все вещи...Философия, по его словам двояка: одна согласно истине, другая согласно мнению».

7.«...Парменид, сын Пирета, элеец, пошел обоими путями: он и утверждает, что универсум вечен, и пытается истолковать генесис вещей. Воззрения его в обоих случаях не одинаковы: в соответствии с истиной он полагает универсум единым, невозникшим и шарообразным, а в соответствии с мнением толпы, для того чтобы истолковать генесис феноменального мира, полагает два начала: огонь и землю, одно как материю, другое как творящую причину».

18. «...Сам Парменид в поэзии: хотя уже сама поэтическая форма обязывала его пользоваться метафорами, фигурами и тропами, все же он был склонен к лишенной прикрас, сухой и ясной форме изложения».

Парменид «О природе»

[Путь Истины]

Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,

Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.

Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:

Это – путь Убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна,
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),
Ни изъяснить...

Ибо мыслить – то же, что быть...

Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.

Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
А затем от того, где люди, лишённые знанья,
Бродят о двух головах...

Один только путь остается,
«Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.

И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу
«Есть», одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья.

Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю
Я ни сказать, ни помыслить: немыслимо, невыразимо
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила
Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться?
Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно.

Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,

Кроме него самого, возникать ничему. Потому-то

Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы,
Иль погибать, но держит крепко. Решение – вот в чем:

Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,
Путь второй отместить как немыслимый и безымянный
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.

Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в
прошлом»?

«Было» – значит не есть, не есть, если «некогда будет».

Так угасло рожденье и без вести гибель пропала...

Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено

Отовсюду, подобное глыбе прекруглого Шара,

От середины везде равносильное, ибо не больше,

Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот.

Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было
Больше, меньше – там, раз все оно неуязвимо.
Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах.
Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мненья смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.

[Путь Мнения]

Смертные так порешили: назвать именами две формы,
Коих одну не должно – и в этом их заблужденье.
Супротив различили по виду и приняли знаки
Врозь меж собою: вот здесь – пламени огонь эфирный,
Легкий, тонкий весьма, себе тождественный всюду,
Но не другому. А там – в себе и противоположно
Знания лишенную Ночь – тяжелое, плотное тело.
Сей мирострой возвещаю тебе вполне вероятный,
Да не обскачет тебя какое воззрение смертных...
Но коль скоро все вещи названы «Светом» и «Ночью»,
Качества ж их нареклись отдельно этим и тем вот,
Все наполнено вместе Светом и темною Ночью,
Поровну тем и другим, поскольку ничто не причастно
Ни тому, ни другому...»¹⁴.

***Фрагменты из работы Ф. Ницше «Философия
в трагическую эпоху Греции»***

«Из этой интуиции Гераклит вывел два связанных между собою отрицания... Во-первых, он отрицал двойственность различных миров, признать которую был вынужден Анаксимандр; он уже не отделял физического мира от мира метафизического, царство определенных качеств от царства неограниченной неопределенности. Теперь, после этого первого шага, он не мог уже удержаться от еще большей смелости отрицания: он отрицал вообще бытие. Ибо этот единственный мир, который ему оставался, – ограниченный вечными неписаными законами, совершающий свои приливы и отливы с железными ударами ритма, – нигде не обна-

¹⁴ *Парменид* // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 274–297.

руживает постоянства, нерушимости, оплота в течении. Еще громче, чем Анаксимандр, восклицает Гераклит: "Я не вижу ничего, кроме становления. Не позволяйте обманывать себя! Если вы думаете, что нашли остров в этом мире становления и всего преходящего, причина этому – ваша близорукость, а не сущность вещей. Вы употребляете имена вещей, как будто бы они постоянны: но ведь даже поток, в который вы вступаете во второй раз, уже не тот, каким был при вашем первом в него вступлении".

Гераклит царственно владеет высшей силой интуитивного представления; к другому роду представления, совершающемуся в понятиях и логических сочетаниях, следовательно, к деятельности разума, он относится холодно, сухо, враждебно, по-видимому, даже ощущает удовольствие, если может возразить ему интуитивно добытой истиной <...> Хотя люди и думают, что видят вокруг себя нечто прочное, готовое, постоянное, – на самом же деле в каждом моменте свет и мрак, горечь и сладость так сплелись между собою, как два борца, из которых попеременно побеждает то один, то другой. Мед, по словам Гераклита, одновременно и горек, и сладок, а весь мир – сосуд с вином, который постоянно надо смешивать. Из войны противоположностей возникает всякое становление: определенные качества, кажущиеся нам постоянными, выражают только временный перевес одного борца, но война на этом не кончается, она продолжается вечно. Все происходит сообразно с этой борьбой, и именно в ней вечная справедливость <...>

Видимые нами многие качества – не вечные сущности (как позднее учил Анаксагор), но и не призраки наших чувств (как учил Парменид); они не прочное бытие, но и не мимолетное видение, мелькающее в головах людей. Третьей возможности, оставшейся Гераклиту, не мог бы угадать ни один человек, обладающий диалектическим чутьем и продолжающий рассчитывать последовательно: ибо то, что он придумал – редкость, даже в этом царстве мистических невероятностей и неожиданных космических метафор. – Мир есть *игра* Зевса или, выражаясь физически, – игра огня с самим собою; только в этом смысле одно – многое <...>

Существуют ли в этом мире вина, несправедливость, противоречие, страдание?

Да, восклицает Гераклит, но только для ограниченного человека, который смотрит на все отдельно и не замечает общей связи, не для всеобъединяющего бога; для него все борющееся между собою сливается в одну гармонию, невидимую для обыкновенного человеческого глаза, но понятную тому, кто, как Гераклит, подобен созерцающему богу. От его огненного взгляда не ускользает ни одной капли несправедливости в волнах окружающего его мира; и даже это основное препятствие – каким образом чистый огонь может переходить в такие нечистые формы, – преодолевается им путем возвышенной притчи. Становление и исчезновение, строение и разрушение без всякого нравственного осуждения, в вечно равной невинности – составляют в этом мире игру художника и ребенка. И так, как играют дитя и художник, играет вечно живой огонь, строит и разрушает, в невинности – в эту игру сам с собой играет "Эон"... Не преступная отвага, но все снова и снова пробуждающаяся страсть к игре вызывает к жизни новые миры <...>

То, что мало людей живет в сознании Логоса и так как повелевает глаз созерцающего художника, – это происходит от того, что их души влажны, от того, что человеческие глаза и уши и вообще весь интеллект – плохие свидетели, если "влажный ил занял их души" ... Гераклит описывает только существующий видимый мир и, созерцая его, любит его, как художник, окидывающий взглядом свое творение. Темным, грустным, плачущим, мрачным, меланхоликом, пессимистом и вообще человеком, достойным ненависти, находят его только те, которые имеют причины быть недовольными его описанием природы человека... От таких-то недовольных и слышатся многочисленные жалобы на темноту стиля Гераклита: вероятно, ни один человек никогда не писал яснее и ярче. Конечно, очень кратко и поэтому, разумеется, темно для тех, кто читает его бегло. Каким образом философ мог намеренно писать неясно, – как в этом обвиняют Гераклита, – совершенно непонятно: если только он не имеет основания скрывать свои мысли или не шут, скрывающий за обилием слов отсут-

ствие мыслей...

Гераклит был горд; а уж если философ доходит до гордости, то гордость эта – великая. В своем творчестве никогда не ищет «публики», сочувствия масс, одобрительного хора современников. Философу свойственно одиноко прокладывать путь. Его дарование – в высшей степени редкое, в известном смысле неестественное; поэтому оно враждебно ко всем другим, даже подобным ему дарованиям и исключает их... Его путь к бессмертию тяжелее и встречает больше препятствий, чем путь всякого другого; и все же никто более, чем философ, не может быть уверен в том, что достигнет на нем цели, ибо ему негде остановиться, если не на широко распростертых крыльях всех времен; ибо в самой природе великого философа – пренебрегать настоящим и минутным. Он обладает истиной: пусть колесо времен несется куда угодно, оно никогда не уйдет от истины <...>

В то время, как каждое слово Гераклита дышит гордостью и величием истины, – истины, до которой он поднялся на крыльях интуиции, а не по веревочной лестнице логики, созерцая с проникновением Сивиллы, а не рассматривая, познавая, а не рассчитывая, – мы видим полную противоположность ему в лице его современника *Парменида*; это тоже тип пророка истины, но созданный из льда, а не из огня, и разливающий вокруг себя холодный, колющий свет <...>

Если же теперь Парменид снова обращал свой взор на мир становления, существование которого он раньше пытался понять путем таких глубокомысленных комбинаций, – то он негодовал на свои глаза, что они видят становление, на уши, что слышат его. "Не доверяйте близорукому зрению, – так звучит теперь его приказание, – ни гулкому слуху, ни языку, исследуйте всю силу мышления!" Этими словами он произнес впервые критику органов познания, чрезвычайно важную, хотя еще недостаточную и роковую по своим последствиям, тем, что он отделил друг от друга чувства и способность абстрактно мыслить, или разум, как будто бы это были две совершенно чуждые друг другу силы, – он разбил интеллект и вызвал совершенно ошибочное разделение природы человека на "дух" и "тело", которое, особенно со времен

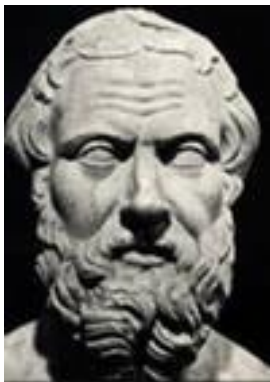
Платона, как проклятие, лежит на философии. Все чувственные восприятия, – говорит Парменид, – обманчивы; и главный их обман в том, что они показывают будто и не-сущее – есть, и будто становление имеет бытие. Вся множественность и пестрота эмпирически известного нам мира, смена его качеств, порядок в его движении, – безжалостно отбрасывается им в сторону, как призрак и безумие; от них нельзя ничему научиться, и напрасен труд людей, изучающих этот мир, – ложный, ничтожный, обманно созданный нашими чувствами... Отныне истина должна обитать лишь в самых отцветших и отдаленных общих положениях, в пустой шелухе неопределенных слов, как в паутине, – и возле такой "истины" сидит философ, тоже бескровный, как абстракция, и весь затканый формулами <...>

Парменид и Зенон именно и настаивают на истинности и абсолютности понятий и отвергают весь видимый мир, как противоположность истинным и абсолютным понятиям, как объективацию нелогичности и противоречивости. Во всех своих доказательствах они исходят из совершенно недоказуемого, даже невероятного предположения, будто в нашей способности образовать понятие мы обладаем решительным высшим критерием бытия и небытия, то есть действительности и ее противоположности: эти понятия не должны приспособляться к действительности, – хотя фактически они выведены из нее, – но, наоборот, должны быть мерою действительности и, в случае противоречия ее с логикой, должны даже осудить ее. Для того чтобы признать за ними эти судейские полномочия, Парменид должен был приписать им то бытие, которое он единственно и считал бытием: мышление и непроизшедший, совершенный шар бытия уже не считались больше двумя различными родами бытия, так как не могло быть двойственности бытия. Таким образом, стало необходимо безмерно отважное утверждение, что мышление и бытие тождественны...»¹⁵.

¹⁵ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 207–229.

III. Жизнь и творчество Демокрита

Биография Демокрита



Демокрит(460–370 гг. до н.э.) – древнегреческий философ, создавший одну из «самых глубоких доктрин, которые когда-либо были выработаны человеческим умом»¹⁶. Демокрит родился в городе Абдеры в семье знатного происхождения и был известен среди соотечественников как «смеющийся» философ. Демокрит считается автором 70 сочинений, из которых до нас дошли около 300 цитат. Фрагментарный характер сохранившихся до нас текстов и противоречивые свидетельства о жизни мыслителя требуют от современного читателя взвешенного и вдумчивого подхода к фактам из жизни и творчества Демокрита. Легенда о том, будто бы Демокрит в конце жизни выжег себе глаза, трактуется исследователями двояко: одни считают самоослепление мыслителя последовательным воплощением в жизнь его стремления к чистому познанию, свободному от обмана чувств, другие же – усматривают в этом предании явное противоречие с демокритовской «теорией глаза, как важнейшего проводника впечатлений, получаемых душой». Рассказ о том, что Демокрит растратил все отцовское состояние по причине неумеренного образа жизни и вынужден был восстанавливать свое честное имя чтением «Большого миростроя», тоже вызывает большие сомнения: Льюис считает более достоверным свидетельства об умеренной и благоразумной жизни философа, а Гегель и вовсе расценивает это предание как «абдеритскую шутку». Демокрит, с одной стороны, продолжает развивать те же вопросы, что и его предшественники, с другой же стороны, мыслитель выделяется смелым и самобытным осмыслением философских тем. Так, он разрешает элейскую проблему бытия и небытия признанием атомов и пустоты в качестве первоначал сущего. Однако, в отличие от элеатов, философ утверждает реальность небытия, считая пустоту таким же равноправным началом космоса, как и атомы. Атомистическое объяснение мира, а

¹⁶ Льюис Дж. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск, 1997. С. 125.

также признание причинной обусловленности всего происходящего неизбежно ведут к возникновению ряда парадоксов, а в частности, к невозможности объяснить непротиворечивым образом происхождение мира и свободную волю человека. Согласно Гегелю, значимость атомистических воззрений Демокрита и Левкиппа заключается в формировании идеализма более высокого порядка: «Первоначало, как единица, носит, таким образом, всецело идеальный характер, но не в том смысле, что оно существует лишь в мысли, в голове, а в том смысле, что мысль представляет собою истинную сущность вещей»¹⁷. Тем не менее, Гегель констатирует «скудость» и неразвитость учения Демокрита в силу недостаточной разработанности конкретных определений. Иной взгляд на роль Демокрита в истории философии излагает Льюис, полагающий, что атомистическое учение греческого философа еще не получило должной оценки, а «Монадология» Лейбница, созданная много столетий спустя, есть не более, чем атомизм Демокрита, выраженный лишь в новых терминах¹⁸.

Вопросы по философии Демокрита:

1. Как Демокрит решает проблему первоначала мира?
2. Что отличает философа из Абдер от ионийцев и элеатов?
3. Какие черты философского мышления Демокрита сближают его с досократиками, а какие – указывают на новые пути развития философии?
4. В чем новизна демокритовской теории чувственного восприятия?
5. В чем, по мнению Демокрита, состоит высшее благо для человека?
6. Признает ли Демокрит бессмертие богов?

Фрагменты из учения Демокрита

1

«По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же – атомы и пустота».

«Было во многих местах показано, что мы не постигаем, ка-

¹⁷ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 306.

¹⁸ Льюис Дж. Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск, 1997. С. 125–126.

кова есть в действительности каждая вещь или какова она не есть».

«Все-таки должно быть ясно, что трудно узнать в действительности, какова каждая вещь».

«Существуют две формы познания, подлинная и темная. К темной относится следующее целиком: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Подлинная же отлична от нее».

«Всякий раз, как темное познание не имеет возможности ни видеть более малое, ни слышать, ни обонять, ни воспринимать через вкус, ни ощущать в области осязания, надо обращаться к более тонкому...»¹⁹.

2

«Миров бесчисленное множество, они различны по величине, появляются из бесконечной пустоты, возникают и гибнут...».

«Ничто не происходит случайно. Например, причиной нахождения клада является вскапывание земли или посадка дерева. Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность».

«Из несуществующего не может быть возникновения, а из существующего не может возникнуть ничего нового, следовательно, возникновение чувственных вещей происходит путем выделения из того, что существовало раньше».

«Душа и разум – одно и то же».

«От каждой вещи происходят как бы истечения (образы) в наши органы чувств, вследствие чего возможно чувственное познание».

«Надо стремиться к многомыслию, а не к многознанию».

«Добро не в том, чтобы не делать несправедливости, а в том, чтобы даже не желать этого».

«Тому, кто будет властвовать над другими, надлежит сначала властвовать над собой».

«Богат тот, кто беден желаниями».

«Прекрасное постигается путем изучения и ценой больших усилий, дурное усваивается само собой, без труда».

¹⁹ Цитируется по изданию: *Секст Эмпирик*. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 87–88.

«Благоразумен тот, кто не печалится о том, чего не имеет, но радуется тому, что имеет».

«Честный и бесчестный человек познаются не только из того, что они делают, но и из того, что они желают».

«Мужествен не только тот, кто побеждает врагов, но и тот, кто господствует над своими удовольствиями. Некоторые же царствуют над городами и в то же время являются рабами женщины».

«Счастье – это хорошее расположение духа, благосостояние, гармония, симметрия и невозмутимость».

«Слово – тень дела».

«Мудрец – мера всех существующих вещей. При помощи чувств он – мера чувственно воспринимаемых вещей, а при помощи разума – мера умопостигаемых вещей».

«Прекрасна во всем середина: мне по душе ни избыток, ни недостаток».

«Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости».

«Мудрому человеку вся Земля открыта. Ибо для хорошей души отечество – весь мир».

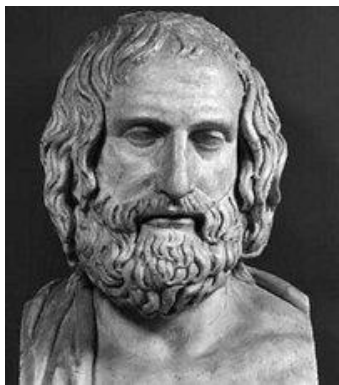
«Умеренность умножает радости жизни и делает удовольствие еще большим»²⁰.

²⁰ Цит. по изд.: *Таранов П.С.* Анатомия мудрости: 120 философов: в 2-х т. Т. 1. Симферополь, 1997. С. 199–203.

§ 2.3. Софисты и Сократ

I. Протагор и древнегреческая софистика

Биография Протагора



Протагор (ок. 480 – 410 гг. до н.э.) – античный мыслитель, представитель старшего поколения софистов, прославившийся как первый общественный учитель в Греции и любимый партнер Перикла по философским диспутам. Согласно Сексту Эмпирику, Протагор Абдерит считал все представления и мнения истинными, а саму истину – относи-

тельной, что нашло выражение в следующем изречении мыслителя: «Человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют»²¹. Это протагоровское положение, по мнению Гегеля, представляет великое слово, но вместе с тем также и двусмысленное: «так как человек представляет собою нечто неопределенное и многостороннее, то мерой может быть либо каждый человек со стороны своей особенности, как именно данный, случайный человек, либо самосознательный разум в человеке, человек со стороны своей разумной природы и его всеобщей субстанциальности»²². Протагор был изгнан из Афин, а его книга – публично сожжена, причиной же послужили слишком дерзкие речи ученого, ставившие под сомнение существование богов: «О богах я не могу ничего знать, ни того, что они существуют, ни того что они не существуют, ибо многое мешает познанию этого; мешает этому как темнота предмета, так и кратковременность жизни человека»²³. Признавая «великую рефлексивную мысль» Протагора о том, что «разум есть цель всех вещей», Гегель, тем не менее, видит опасность в том, чтобы рассматривать «человека со стороны своих случайных целей» в качестве мерила всех вещей.

²¹ Цит. по изд.: *Секст Эмпирик*. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1976. С. 72.

²² *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 24.

²³ Цитируется по изд.: *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 24.

Фрагмент из диалога Платона «Евтидем»

« – Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей... считай, что сейчас ты слышишь вступление к софистическим таинствам... Такова игра познания – почему я и говорю, что они с тобой забавляются, – а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет – какова его суть, – а сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставлять их падать – так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь»²⁴.

Фрагмент из диалога Платона «Софист»

« Чужеземец. Так, стало быть, как показало исследование, и на этот раз софист, видно, есть не что иное, как род [людей], наживающих деньги при помощи искусств словопрения, прекословия, спора, сражения, борьбы и приобретения.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Видишь, как справедливо говорят, что зверь этот пестр и что, по пословице, его нельзя поймать одной рукой.

Теэтет. Значит, надо обеими. <...>

Чужеземец. Давай-ка сначала, остановившись, как бы переведем дух и, отдыхая, поразмыслим сами с собою: вот ведь сколь многовидным оказался у нас софист. Мне кажется, прежде всего, мы обнаружили, что он – платный охотник за молодыми и богатыми людьми.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Во-вторых, что он крупный торговец знаниями, относящимися к душе.

Теэтет. Именно.

Чужеземец. В-третьих, не оказался ли он мелочным торговцем тем же самым товаром?

Теэтет. Да; и в-четвертых, он был у нас торговцем своими собственными знаниями.

Чужеземец. Ты правильно вспомнил. Пятое же попытаюсь

²⁴ Платон «Евтидем» // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 120–121 (277d–278c).

припомнить я. Захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях.

Теэтет. Так и было.

Чужеземец. Шестое спорно; при всем том мы, уступив софисту, приняли, что он очищает от мнений, препятствующих знаниям души. <...>

Чужеземец. Значит, софист оказался у нас обладателем какого-то мнимого знания обо всем, а не истинного. <...>

Чужеземец. Например, если бы кто-нибудь стал утверждать, что ни говорить, ни возражать не умеет, но с помощью одного лишь искусства может создавать все вещи без исключения...

Теэтет. Как ты разумеешь это «все»? <...>

Чужеземец. Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...

Теэтет. О каком творении ты, однако, упоминаешь? Ведь не о земледельце же будешь ты говорить, поскольку того человека ты называешь творцом также и животных.

Чужеземец. Да, и сверх того моря, земли, неба и богов, а также всего прочего, вместе взятого; быстро творя, он каждую из этих вещей продает за весьма малые деньги.

Теэтет. Это какая-то шутка.

Чужеземец. Ну а разве не шуткой надо считать, когда кто-нибудь говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить?»²⁵

Фрагмент из работы В. Соловьева «Жизненная драма Платона»

«За два века умственного движения в Греции родился целый класс людей с формально развитыми мыслительными способностями, с литературным образованием и с живым умственным интересом, — людей, утративших всякую веру в расшатанные традиционные устои народного быта, но при этом не имевших нравственной гениальности, чтобы отдаться всею душою исканию лучших, истинных норм жизни. Эти люди, которых пронизательность общественного сознания сразу и связала с филосо-

²⁵ Платон. Софист // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 287–298 (226–234b).

фией, и отделила от нее особым названием *софистов*, жадно схватились за то понятие относительности, которым философы подрывали темную веру; возведя это понятие в неограниченный всеобщий принцип, софисты обратили его острие и против самой философии, пользуясь видимою противоречивостью размножившихся философских учений... Не только верования и законы городов, провозгласили софисты, но все вообще относительно, условно, недостоверно; нет ничего хорошего или худого, истинного или ложного *по существу*, а все только по условию или положению..., и единственным руководством во всяком деле, за отсутствием существенных и объективных норм, остается только практическая целесообразность, а целью может быть только успех. Никто не может ручаться безусловно за правду своих стремлений, за истинность своих мнений, но все без исключения одинаково ожидают успеха или торжества для своих стремлений и мнений. Вот, значит, единственное настоящее содержание жизни – искать практического успеха всеми возможными средствами, а так как эта цель для единичного человека достигается только при поддержке других, то главная задача – убедить других в том, что нужно для себя самого. А потому важнейшее и полезнейшее искусство есть искусство словесного убеждения, или *риторика*.

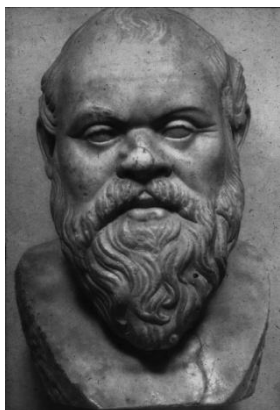
VI

Софисты, верившие в одну удачу, могли быть побеждены не разумными аргументами, а только фактической неудачей своего дела. Им не удалось убедить Грецию в правоте своего абсолютного скептицизма и не удалось заменить философию риторикой. Явился Сократ, которому удалось осмеять софистов и открыть философии новые и славные пути»²⁶.

²⁶ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 590–591.

II. Жизнь и творчество Сократа

Биография Сократа



Сократ (468–399 гг. до н.э.) – древнегреческий мыслитель, определивший своим принципом этического рационализма начало моральной философии. Суть этического рационализма заключается в утверждении знания как основы морального поведения. По словам Гегеля, Сократ «представляет собою не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также и всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в нем в форме философской мысли»²⁷. Сократ родился в Афинах в семье скульптора Софроникса и повивальной бабки Фенареты. «Безукоризненно благородный характер» Сократа не был врожденным даром, но результатом огромной внутренней работы над собой: «Такие личности не созданы природой, а самостоятельно сделали себя тем, чем они были; они стали тем, чем они хотели быть, и остались верными этому своему стремлению до конца жизни»²⁸. Это неугасающее стремление к постоянному поиску истины и духовному самовозрастанию заложено в следующей сократовской мысли, снискавшей ее автору славу мудрейшего из эллинов: «Я знаю, что я ничего не знаю». Признание собственного невежества необходимо для активного познания и не имеет ничего общего с позицией скептицизма, ибо указывает лишь на начало духовного пути, а не на его завершение. По этой причине Сократ и своих собеседников «учил знать, что они ничего не знают»: «Принцип Сократа состоит, следовательно, в том, что человек должен находить как цель своих поступков, так и конечную цель мира, исходя только из себя, и достигнуть истины своими собственными силами»²⁹. Сам философ жил в согласии с

²⁷ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 33.

²⁸ Там же. С. 40.

²⁹ Там же. С. 34.

указанным принципом, неустанно развивая в себе внутренний логос. Участие Сократа в трех кампаниях Пелопоннесской войны принесло ему славу храброго воина, спасшего во время боев Алкивиада и Ксенофонта. Во время правления тридцати тиранов Сократ был единственным, кто выступил против решения о смертной казни десяти военачальников, не побоявшись противопоставить свой голос воле народа. Самобытность мышления, бесстрашность в отстаивании истины и справедливости вызывали ненависть к Сократу как среди ревнителей народных традиций, так и среди софистов: «Сократ указывал, а главное, доказывал неопровержимым образом умственную несостоятельность своих противников, и это была, конечно, вина непрощенная... он... обличал и тех и других самою своею личностью, своим нравственным настроением и положительным значением своих речей»³⁰. Сократ, обвиненный своими согражданами в непочитании богов и развращении молодежи, был приговорен к смертной казни. Мыслитель отверг предложенную друзьями возможность побега из темницы и с достоинством философа принял смертельный яд, найдя в себе силы не только преодолевать сильные физические мучения, но еще и убеждать своих учеников в бессмертии души. Человек, в котором, по убеждению В.Соловьева, «был луч истинного света, открывающего и себя самого, и чужую тьму», своею благородною смертью «исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достиг ее предела»: «Чтобы идти дальше и выше Сократа – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительном жизненном подвиге, – нужно было больше, чем человека»³¹.

Спор софистов и Сократа об истине

Горгий из сицилийского города Леонтины (480–380 гг. до н.э.) – выдающийся античный ритор, представитель старшего поколения софистов. Перу Горгия принадлежат такие сочинения, как «Похвала Елене», «Оправдание Паламеда», а также произве-

³⁰ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 593.

³¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 625.

дение с классическим для периода античности названием «О природе». Подобно всем софистам, Горгий не признавал наличие абсолютной истины, утверждая, что каждый тезис можно как доказать, так и опровергнуть. Разрушая традиционные устои общества и каноны мышления, античный ритор завоевывал не только внимание аудитории, но и получал власть над ней. Благодаря особой поэтичности языка и умению опутать собеседника «горгианскими фигурами» уроженцу города Леонтины удалось возглавить Леонийское посольство в Афинах и уговорить афинян представить военную помощь.

Софисты первыми осознали, насколько мощным оружием является слово и стали преподавать искусство красноречия богатым юношам Эллады. Впервые в истории Греции знание стало товаром, причем настолько дорогим, что позволить его могли лишь самые обеспеченные слои греческого общества. В противовес софистам, афинский философ Сократ отстаивал существование абсолютной истины и всю свою жизнь посвятил поиску универсального камертона человеческой жизни. Не уступая Горгию в риторическом мастерстве, Сократ свободно и бескорыстно беседовал как с богатыми, так и с бедными, пожилыми и юными, ремесленниками и политиками, доискиваясь до глубинных основ вещей. Сократ любил начинать свои диалоги с «простых» вопросов о сущности красоты, добра, справедливости, подталкивая людей к активному переосмыслению повседневного опыта. В отличие от софистов, афинский мудрец утверждал нравственную ценность философии, дающую человеку мужество и жить, и умереть достойно.

Обвиненный в непочитании богов и формировании инакомыслия у молодежи, Сократ был казнен в 399 г. до н.э. Став жертвой клеветы и социальной несправедливости, мыслитель стойко встретил смертный приговор. Красиво и достойно умирал этот человек, вдохновленный идеей о том, что терпеть несправедливость неизмеримо лучше, чем ее творить. Именно эта мысль Сократа стала лейтмотивом диалога Платона «Горгий», фрагмент из которого приводится в данном пособии.

Сам Сократ не оставил письменного наследия, однако его лю-

бимый ученик Платон сумел сохранить речи учителя и увековечить подвиг своего духовного наставника. Благодаря редчайшему литературному таланту Платону удалось воссоздать живой образ учителя, который неизменно одерживает победу в интеллектуальных поединках со своими современниками. Дуэли мысли, запечатленные Платоном, носят поистине драматический характер. Так, диалог Платона «Горгий», по меткому определению Йегера, представляет собой философскую драму в трех действиях. В этом сочинении Платон раскрывает отличия философии от софистики и риторики в форме диалектического состязания между Сократом и тремя софистами: Горгием, Полом и Калликлом. В образ Калликла Платон вложил и собственные черты, а именно, честолюбивую жажду власти, поэтому беседу Сократа с Калликлом можно считать кульминацией всего диалога. Читателю предлагается самостоятельно оценить аргументацию философа и актуальность философских идей для современности, не чуждой выбора между сиюминутными удовольствиями и вечными ценностями.

Вопросы к фрагменту из диалога Платона «Горгий»:

1. В чем состоит главный предмет философских исследований, по убеждению Сократа?
2. Какое определение справедливости составляет основу жизненной позиции Калликла?
3. Что, на ваш взгляд, является критерием сильной личности?
4. Должен ли правитель уметь властвовать над самим собой?
5. Какие аргументы использует Калликл с целью опровергнуть ценность самообладания и умеренности?
6. Согласны ли вы с тем, что способность давать волю любым своим желаниям составляет сущность свободы?
7. Кто из собеседников разделяет принципы гедонизма?
8. По мысли Калликла, раб не может быть счастлив, однако человек, разделяющий принципы Калликла, тоже является рабом. О каком рабстве умалчивает визави Сократа?
9. С чем Калликл сравнивает жизнь, лишенную чувственных удовольствий?
10. Воспроизведите триаду, заключающую в себе и добродетель, и счастье, по мнению Калликла.
11. Какой миф использует Сократ, предостерегая человека от ненасытной погони за удовольствиями?

12. Почему человек, стремящийся стать счастливым, должен приучать себя к воздержности?

Фрагмент из диалога Платона «Горгий»

«Сократ.<...> Ты поставил мне в укор, Калликл, предмет моих разысканий, но допытываться, каким должен быть человек, и каким делом должно ему заниматься, и до каких пределов в старости и в молодые годы, – не самое ли это прекрасное из разысканий? А если и в моем образе жизни не все верно, то, можешь не сомневаться, я заблуждаюсь не умышленно, но лишь по неведению. И раз уже ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, что́ это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою уговору, считай меня полным тупицею и впредь уж никогда больше меня не вразумляй, раз я человек ничтожный.

Но повтори мне, пожалуйста, еще раз. Как вы с Пиндаром понимаете природную справедливость? Это когда сильный грабит имущество слабого, лучший властвует над худшим и могущественный стоит выше немощного? Верно я запомнил, или же ты толкуешь справедливость как-нибудь по-иному?

Калликл. Нет, именно так я говорил прежде, так говорю и теперь.

Сократ. Но как ты полагаешь, «лучший» и «сильный» – это одно и то же? Видишь ли, я не сумел сразу уловить, что́ ты имеешь в виду: зовешь ли ты сильными более могущественных и должны ли слабые повиноваться сильным (мне кажется, ты как раз на это намекал, когда говорил, что большие города нападают на малые в согласии с природною справедливостью, ибо они сильнее и могущественнее, точно желал сказать, что сильное, могущественное и лучшее – это одно и то же), или же возможно быть лучшим, но слабым и немощным и, наоборот, сильным, но скверным? Или слова «лучший» и «сильный» имеют одинаковое значение? Вот это ты мне ясно определи: одно и то же сильное, лучшее и могущественное или не одно и то же?

Калликл. Говорю тебе совершенно ясно: одно и то же.

Сократ. Так, а большинство по природе сильнее одного? То самое большинство, которое издает законы против одного, как ты только что говорил.

Калликл. Да, конечно.

Сократ. Значит, установления большинства – это установления сильных.

Калликл. Истинная правда.

Сократ. Но стало быть, и лучших? Ведь сильные, по твоему разумению, – это лучшие, не так ли?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, их установления прекрасны по природе, раз это установления сильных?

Калликл. Да.

Сократ. А разве большинство не держится того мнения (как ты сам недавно говорил), что справедливость – это равенство и что постыднее творить несправедливость, чем терпеть ее? Так или нет? Только будь осторожен, чтобы и тебе не попасться в силки стыдливости! Считает или не считает большинство, что справедливость – это равенство, а не превосходство и что постыднее творить несправедливость, чем ее терпеть? Прошу тебя, Калликл, не оставляй мой вопрос без ответа, потому что, если ты со мною согласишься, я впредь буду чувствовать себя уверенно, получив поддержку человека, способного распознать истину.

Калликл. Да, большинство так считает.

Сократ. Значит, не только по обычаю и закону творить несправедливость постыднее, чем терпеть, и справедливость – это соблюдение равенства, но и по природе тоже. Выходит, пожалуй, что раньше ты говорил неверно и обвинял меня незаслуженно, утверждая, будто обычай противоположен природе и будто я хорошо это знаю и коварно использую, играя словами: если собеседник рассуждает в согласии с природой, я, дескать, все свожу на обычай, а если в согласии с обычаем – то на природу.

Калликл. Никогда этому человеку не развязаться с пустословием! Скажи мне, Сократ, неужели не стыдно тебе в твои годы гоняться за словами и, если кто запутается в речи, полагать это

счастливою находкой? Неужели ты действительно думаешь, что я делаю хоть какое-то различие между сильными и лучшими? Разве я тебе уже давно не сказал, что лучшее для меня – то же самое, что сильное? Или ты воображаешь, что, когда соберутся рабы и всякий прочий сброд, не годный ни на что, кроме как разве напрягать мышцы, – соберутся и что-то там изрекут, – это будет законным установлением?

Сократ. Прекрасно, премудрый мой Калликл! Это твое мнение?

Калликл. Да, это, и никакое иное!

Сократ. Но я, мой милый, и сам уже давно догадываюсь, что примерно ты понимаешь под словом «сильный», и если задаю вопрос за вопросом, так только потому, что очень хочу узнать это точно. Ведь, конечно же, ты не считаешь, что двое лучше одного или что твои рабы лучше тебя по той причине, что крепче телом. Давай начнем сначала и скажи мне, что такое лучшие, по-твоему, раз это не то же, что более крепкие? И пожалуйста, чудак ты этакый, наставляй меня помягче, а не то как бы я от тебя не сбежал.

Калликл. Насмехаешься, Сократ?

Сократ. Нисколько, Калликл, клянусь Зетом, с помощью которого ты только что вдоволь насмеялся надо мною. Итак, скажи, кого все-таки ты называешь лучшими?

Калликл. Я лучшими называю самых достойных.

Сократ. Теперь ты видишь, что сам играешь словами, а толком ничего не объясняешь? Не скажешь ли, под лучшими и сильными ты понимаешь самых разумных или кого-нибудь еще?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, разумных, совершенно верно!

Сократ. Значит, по твоему разумению, нередко один разумный сильнее многих тысяч безрассудных, и ему надлежит править, а им повиноваться, и властитель должен стоять выше своих подвластных. Вот что, мне кажется, ты имеешь в виду, – заметь, я не придираюсь к словам! – если один сильнее многих тысяч.

Калликл. Да, именно это самое! Это я и считаю справедливым по природе – когда лучший и наиболее разумный властвует и возвышается над худшими. <...>

Сократ. <...> Каким преимуществом должен по справедливости

ности обладать наиболее сильный и разумный? Или же ты и мне не дашь высказаться, и сам ничего не скажешь?

Калликл. Да я только и делаю, что говорю! И прежде всего, когда я говорю о сильных, я имею в виду не сапожников и не поваров, а тех, кто разумен в государственных делах — знает, как управлять городом, — и не только разумен, но и мужествен: что задумает, способен исполнить и не останавливается на полпути из-за душевной расслабленности.

Сократ. Вот видишь, дорогой Калликл, как несхожи наши с тобою взаимные обвинения? Ты коришь меня, что я постоянно твержу одно и то же, а я тебя — наоборот, что ты никогда не говоришь об одном и том же одинаково, но сперва определяешь лучших и сильных как самых крепких, после — как самых разумных, а теперь предлагаешь еще третье определение: оказывается, что сильные и лучшие — это какие-то самые мужественные. Но, милый мой, давай покончим с этим, скажи твердо, кого ты называешь лучшими и сильными и в чем они лучше и сильнее остальных?

Калликл. Но я уже сказал — разумных в делах государства и мужественных. Им-то и должна принадлежать власть в городе, и справедливость требует, чтобы они возвышались над остальными — властители над подвластными.

Сократ. А сами над собою, друг, будут они властителями или подвластными?

Калликл. О чем ты говоришь?

Сократ. О том, насколько каждый из них будет властвовать над самим собою. Или же этого не нужно вовсе — властвовать над собою, нужно только над другими?

Калликл. Как же ты ее понимаешь, власть над собой?

Сократ. Очень просто, как многие: это воздержность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний.

Калликл. Ах ты, простак! Да ведь ты зовешь воздержными глупцов!

Сократ. Как это? Всякий признает, что глупцы тут ни при чем.

Калликл. Еще как при чем, Сократ! Может ли в самом деле

быть счастлив человек, если он раб и кому-то повинуется? Нет! Что такое прекрасное и справедливое по природе, я скажу тебе сейчас со всей откровенностью: кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить (вот на что ему и мужество, и разум!), должен исполнять любое свое желание.

Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа, стыдясь своей немощи и скрывая ее, поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость – потому, что не знает мужества. Но если кому выпало родиться сыном царя или с самого начала получить от природы достаточно силы, чтобы достигнуть власти – тирании или другого какого-нибудь вида господства, что поистине может быть для такого человека постыднее и хуже, чем воздержность? Он может невозбранно и беспрепятственно наслаждаться всеми благами, а между тем сам ставит над собою владыку – законы, решения и поношения толпы! И как не сделаться ему несчастным по милости этого «блага» – справедливости и воздержности, если он, властвуя в своем городе, не может оделять друзей щедрее, чем врагов?

Ты уверяешь, Сократ, что ищешь истину, – так вот тебе истина: роскошь, своеволие, свобода – в них и добродетель, и счастье (разумеется, если обстоятельства благоприятствуют), а все прочее, все ваши красные слова и противные природе условности, – никчемный вздор.

Сократ. Да, Калликл, ты нападаешь и отважно, и откровенно. То, что ты теперь высказываешь напрямик, думают и другие, но только держат про себя. И я прошу тебя – ни в коем случае не отступайся, чтобы действительно, по-настоящему выяснилось, как нужно жить. Скажи мне: ты утверждаешь, что желания нельзя подавлять, если человек хочет быть таким, каким должен быть, что надо давать им полную волю и всячески, всеми средствами им угождать и что это как раз и есть добродетель?

Калликл. Да, утверждаю.

Сократ. Значит, тех, кто ни в чем не испытывает нужды, неправильно называют счастливыми?

Калликл. В таком случае самыми счастливыми были бы камни и мертвецы.

Сократ. Да, но и та жизнь, о которой ты говоришь, совсем не хороша... Некий хитроумный слагатель притч, вероятно сицилиец или италик, эту часть души, в своей доверчивости очень уж неразборчивую, играя созвучиями, назвал пустой бочкой, а людей, не просвещенных разумом, — непосвященными, а про ту часть души этих непосвященных, в которой живут желания, сказал, что она — дырявая бочка, намекая на ее разнузданность и ненадежность, а стало быть, и ненасытную алчность. В противоположность тебе, Калликл, он доказывает, что меж обитателями Аида — он имеет в виду незримый мир — самые несчастные они, непосвященные, и что они таскают в дырявую бочку воду другим дырявым сосудом — решетом. Под решето он понимает душу (так объяснял мне тот мудрец); душу тех, кто не просвещен разумом, он сравнил с решето потому, что она дырява — не способна ничего удержать по неверности своей и забывчивости.

Вообще говоря, все это звучит несколько необычно, но дает понять, о чем я толкую, надеясь по мере моих сил переубедить тебя, чтобы жизни ненасытной и неводержной ты предпочел скромную, всегда довольствующуюся тем, что есть, и ничего не требующую.

Ну, как, убедил я тебя хоть немного, склоняешься ты к мысли, что скромные счастливее разнузданных? Или же тебя и тысячею таких притч несколько не поколеблешь?

Калликл. Вот это вернее, Сократ.

Сократ. Тогда приведу тебе другое сравнение, хотя и того же толка. Погляди, не сходны ли, на твой взгляд, два эти образа жизни, воздержный и разнузданный, с двумя людьми, у каждого из которых помногу сосудов, и у одного сосуды крепкие и полные — какой вином, какой медом, какой молоком и так дальше, — а сами жидкости редкие, дорогие, и раздобыть их стоит многих и тяжелых трудов. Допустим, что этот человек уже наполнил свои

сосуды, теперь ему незачем ни доливать их, ни вообще как-то о них тревожиться: никаких беспокойств они впредь не доставят. Другой, как и первый, тоже может раздобыть эти жидкости, хотя и с трудом, но сосуды у него дырявые и гнилые, так что он вынужден беспрерывно, днем и ночью, их наполнять, а если перестает, то терпит самые жестокие муки. Вот они каковы, два эти образа жизни. Будешь ли ты и дальше утверждать, что жизнь невоздержного человека счастливее жизни скромного? Убеждает тебя сколько-нибудь мое сравнение, что скромная жизнь лучше невоздержной, или не убеждает?

Калликл. Не убеждает, Сократ. Тому, кто уже наполнил свои сосуды, не остается на свете никакой радости, это как раз тот случай, о котором я недавно говорил, — каменная получается жизнь, раз сосуды полны, и уж ничему не радуешься и ничем не мучишься. Нет, в том лишь и состоит радость жизни, чтобы подливать еще и еще!

Сократ. Но чтобы все время подливать, надо, чтоб и утекало без перерыва, и, стало быть, дыры должны быть побольше?

Калликл. Конечно.

Сократ. Стало быть, то, о чем ты говоришь, — это жизнь не трупа и не камня, а птички-ржанки. <...> А всякому ли человеку по силам выбрать, какие из удовольствий хороши и какие плохи, или тут потребен в каждом случае человек опытный?

Калликл. Без этого не обойтись. <...>

Сократ. Вот и утолять свои желания врачи разрешают, как правило, только здоровому: есть вволю, когда проголодаешься, или пить, когда почувствуешь жажду, а больному, как говорится, на всякое хотение необходимо терпение. Согласен ты со мной?

Калликл. Да.

Сократ. А для души, мой любезнейший, не то же ли самое правило? Пока она испорчена — неразумна, необузданна, несправедлива, нечестива, — нужно удерживать ее от желаний и не разрешать ничего, кроме того, что сделает ее лучше. Да или нет?

Калликл. Да.

Сократ. Потому что так будет лучше для нее самой?

Калликл. Конечно.

Сократ. А удерживать от того, что она желает, не значит ли обуздывать ее и карать?

Калликл. Да, значит.

Сократ. Стало быть, обуздание для души лучше необузданности – вопреки тому, что ты недавно утверждал?

Калликл. Я тебя не понимаю, Сократ. Спроси кого-нибудь другого. <...>

Сократ. Тогда слушай, я повторю с начала. Удовольствие и благо – одно и то же? – Нет, не одно и то же, как мы согласились с Калликлом. – Надо ли стремиться к удовольствию ради блага или к благу ради удовольствия? – К удовольствию ради блага. – Удовольствие – это то, что, появляясь, дает нам радость, а благо – то, что своим присутствием делает нас хорошими? – Совершенно верно. – Но хорошими становимся и мы, и все прочее, что бывает хорошим, через появление некоего достоинства? – По-моему, это непременно условие, Калликл. – Но достоинство каждой вещи, будь то утварь, тело, душа или любое живое существо – возникает во всей своей красе не случайно, но через слаженность, через искусство, которое к ней приложено. Не так ли? – По-моему, так. – Значит, достоинство каждой вещи – это слаженность и упорядоченность? – Я бы сказал, что да. – Значит, это какой-то порядок, присущий каждой вещи и для каждой вещи особый, делает каждую вещь хорошей? – Думаю, что так. – Значит, и душа, в которой есть порядок, лучше беспорядочной? – Непременно. – Но душа, в которой есть порядок, – это умеренная душа? – Иначе быть не может. – А умеренная – это воздержная? – Несомненно. – Значит, воздержную душу надо считать хорошей. Я ничего иного прибавить не могу, друг Калликл. Ты же, если можешь, прибавь.

Калликл. Говори дальше, мой любезный.

Сократ. Вот я и говорю, что если воздержная душа – это хорошая, тогда та, что наделена противоположным свойством, будет дурной. Я говорю о душе неразумной и невоздержной. – Совершенно верно. – А воздержный человек будет обходиться как должно и с богами, и с людьми: ведь, поступая не так, как должно, он окажется уже невоздержным. – Да, непременно так. – Но, конечно, обходиться, как должно, с людьми – значит соблю-

дать справедливость, а с богами – благочестие. А кто соблюдает справедливость и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив. – Да. – И непременно мужествен вдобавок. Воздержный человек не станет ни гнаться за тем, что не должно, ни уклоняться от того, что должно, наоборот, и что-то преследуя, и от чего-то уклоняясь, он исполнит свой долг – коснется ли дело людей или вещей, удовольствий или огорчений, – а если долг велит терпеть, будет стойко терпеть. Стало быть, Калликл, воздержный человек – справедливый, мужественный и благочестивый, как мы с тобою выяснили, – непременно будет безупречно хорошим, а хороший всегда поступает хорошо и достойно, и, поступая так, он блажен и счастлив, меж тем как дурной, поступая скверно, несчастлив. Он-то и составит противоположность воздержному, – тот самый разнузданный, которого ты восхвалял.

Вот как я полагаю, и, по-моему, это верно. А если верно, тогда тот, кто желает быть счастливым, пусть приучает себя к воздержности, пусть стремится к ней, а от разнузданности каждому из нас надо бежать со всех ног...

Такою мне представляется цель, которую надо видеть перед собой в течение жизни, и ради нее не щадить сил – ни своих, ни своего города, – чтобы справедливость и воздержность стали спутницами каждого, кто ищет счастья; да, так надо поступать, а не давать волю необузданным желаниям, не торопиться их утолять, потому что это нескончаемое зло, это значит вести жизнь разбойника. Подобный человек не может быть мил ни другим людям, ни богу, потому что он не способен к общению, а если нет общения, нет и дружбы...»³².

После прочтения фрагмента из диалога Платона «Горгий» предлагаем закрепить полученные знания в поэтической форме:

Сократ у Горгия спросил:

«Скажи, мой друг, кто лучше жил:

Кто приучал себя к порядку

И избегал поступков гадких

³² Платон. Горгий / Платон // Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 527–552.

*Иль тот, кто, словно птичка-ржанка,
Не мог быть сыт ни спозаранку,
Ни вечером и ни в обед,
Чиня себе и людям вред?».*

*Коль вы пособие читали,
Ответ софиста вы узнали,
Но в жизни каждому решать,
Какой сценарий выбирать:*

*Таскать ли воду в решете
Иль дух направить к красоте.*

Вопросы к произведению Платона «Апология Сократа»:

1. В чем разница между *прежними* и *новыми* обвинениями против Сократа? Назовите имена обвинителей.
2. Брал ли Сократ деньги за обучение, подобно софистам?
3. Считал ли сам Сократ себя мудрым?
4. Чью мудрость испытывал афинский философ: к представителям каких трех профессий Сократ обращался за поиском истинной мудрости?
5. Почему поэты, по мнению Сократа, не могут сами объяснить свое творчество? Согласны ли вы с этим утверждением?
6. Зачем Сократ в начале любого философского рассуждения задает собеседнику вопросы, кажущиеся в силу своей очевидности и простоты риторическими? Как называется такой метод ведения диалога?
7. Является ли Сократ первым, кто считал «Солнце – камнем, а Луну – землей»?
8. В чем состоит самое позорное невежество, согласно Сократу, и в чем, по убеждению мыслителя, должна заключаться главная забота каждого человека?
9. Каким оказался перевес голосов, определивший окончательный приговор Сократу?
10. Был ли философ согласен с судебным приговором и какую меру наказания он сам себе назначил?
11. Смог бы мыслитель прожить остаток дней в молчании, отказавшись от философии?
12. В чем величайшее благо для человека, по мнению афинского мыслителя?
13. Какая кара, согласно Сократу, должна была постигнуть Афи-

ны?

14. Почему Сократ не боялся смерти и даже радовался ее приближению?

Фрагмент из произведения Платона «Апология Сократа»

«<...> Дело-то вот в чем: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим, и как вы извинили бы меня, если бы я, будучи в самом деле чужеземцем, говорил на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, так и теперь я прошу у вас не более, чем справедливости, как мне кажется, – позволить мне говорить по моему обычаю, хорош он или нехорош – все равно, и смотреть только на то, буду ли я говорить правду или нет; в этом ведь и заключается долг судьи, долг же оратора – говорить правду.

И вот правильно будет, о мужи афиняне, если сначала я буду защищаться против обвинений, которым подвергался раньше, и против первых моих обвинителей, а уж потом против теперешних обвинений и против теперешних обвинителей. Ведь у меня много было обвинителей перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то опасаюсь я больше, чем Анита с товарищами. И эти тоже страшны, но те еще страшнее, о мужи! Большинство из вас они восстанавливали против меня, когда вы были детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды, говоря, что существует некий Сократ, мудрый муж, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду. Вот эти-то люди, о мужи афиняне, пустившие эту молву, и суть страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, что тот, кто исследует подобные вещи, тот и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами в том возрасте, когда вы больше всего верили на слово, будучи детьми, некоторые же юношами, словом – обвиняли заочно, в отсутствие обвиняемого. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только сочинителей комедий. Ну а все те, которые восстанавливали вас

против меня по зависти и злобе или потому, что сами были восстановлены другими, те всего неудобнее, потому что никого из них нельзя ни привести сюда, ни опровергнуть, а просто приходится как бы сражаться с теньями, защищаться и опровергать, когда никто не возражает. Так уж и вы тоже согласитесь, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни – обвинившие меня теперь, а другие – давнишние, о которых я сейчас говорил, и признайте, что сначала я должен защищаться против давнишних, потому что и они обвиняли меня перед вами раньше и гораздо больше, чем теперешние. Хорошо. <...>

Припомним же сначала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую Мелет и подал на меня жалобу. Хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их показание, как показание настоящих обвинителей: Сократ преступает закон, тщетно испытывая то, что под землею, и то, что в небесах, с выдавая ложь за правду и других научая тому же. Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке, говоря, что он гуляет по воздуху, и несет еще много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах (недоставало, чтобы Мелет обвинил меня еще и в этом!), а только ведь это, о мужи афиняне, нисколько меня не касается. А в свидетели этого призываю большинство из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все те, кто когда-либо меня слышал; ведь из вас много таких. Спросите же друг у друга, слышал ли кто из вас когда-либо, чтобы я хоть сколько-нибудь рассуждал о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что настолько же справедливо и все остальное, что обо мне говорят.

А если еще кроме всего подобного вы слышали от кого-нибудь, что я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги, то и это неправда; хотя мне кажется, что и это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтинец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий. Все они, о мужи, разъезжают по городам и убеждают юношей, которые могут

даром пользоваться наставлениями любого из своих сограждан, оставлять своих и поступать к ним в ученики, платя им деньги, да еще с благодарностью. А вот и еще, как я узнал, проживает здесь один ученый муж с Пароса. Встретился мне на дороге человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные вместе, – Каллий, сын Гиппоника; я и говорю ему (а у него двое сыновей): «Каллий! Если бы твои сыновья родились жеребьями или бычками, то нам следовало бы нанять для них воспитателя, который бы усовершенствовал присущую им породу, и человек этот был бы из наездников или земледельцев; ну а теперь, раз они люди, кого думаешь взять для них в воспитатели? Кто бы это мог быть знатоком подобной доблести, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, приобретя сыновей? Есть ли таковой, спрашиваю, или нет?» «Конечно, – отвечает он, – есть». «Кто же это? – спрашиваю я. – Откуда он и сколько берет за обучение?» «Эвен, – отвечает он, – с Пароса, берет по пяти мин, Сократ». И благословил я этого Эвена, если правда, что он обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы и сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я в этом не искусен, о мужи афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эти клеветы? В самом деле, если бы сам ты не занимался чем-нибудь особенным, то и не говорили бы о тебе так много. Скажи нам, что это такое, чтобы нам зря не выдумывать». Вот это, мне кажется, правильно, и я сам постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. И хотя бы кому-нибудь из вас показалось, что я шучу, будьте уверены, что я говорю сущую правду. Эту известность, о мужи афиняне, получил я не иным путем, как благодаря некоторой мудрости. Какая же это такая мудрость? Да уж, должно быть, человеческая мудрость. Этой мудростью я, пожалуй, в самом деле мудр; а те, о которых я сейчас говорил, мудры или сверхчеловеческой мудростью, или уж не знаю, как и сказать; что же меня касается, то я, конечно, этой мудрости не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня. И вы не шумите, о

мужи афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно; не свои слова буду я говорить, а сошлюсь на слова, для вас достоверные. Свидетелем моей мудрости, если только это мудрость, и того, в чем она состоит, я приведу вам бога, который в Дельфах. Ведь вы знаете Херефонта. Человек этот смолоду был и моим, и вашим приверженцем, разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Ну вот же, приехав однажды в Дельфы, дерзнул он обратиться к оракулу с таким вопросом. Я вам сказал не шумите, о мужи! Вот он и спросил, есть ли кто-нибудь на свете мудрее меня, и Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. И хотя сам он умер, но вот брат его засвидетельствует вам об этом.

Посмотрите теперь, зачем я это говорю; ведь мое намерение – объяснить вам, откуда пошла клевета на меня. Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это. Долго я недоумевал, что такое он хочет сказать; потом, собравшись с силами, прибегнул к такому решению вопроса: пошел я к одному из тех людей, которые славятся мудрыми, думая, что тут-то я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу, что вот этот, мол, мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым. Ну и когда я присмотрелся к этому человеку – называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что человек, глядя на которого я увидел то, что я увидел, был одним из государственных людей, о мужи афиняне, – так вот, когда я к нему присмотрелся (да побеседовал с ним), то мне показалось, что этот муж только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, а чтобы в самом деле он был мудрым, этого нет; и я старался доказать ему, что он только считает себя мудрым, а на самом деле не мудр. От этого и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что

что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые кажутся мудрее, чем тот, и увидал то же самое; и с тех пор возненавидели меня и сам он, и многие другие.

Ну и после этого стал я уже ходить по порядку. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался этим и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова бога необходимо ставить выше всего. Итак, чтобы понять, что означает изречение бога, мне казалось необходимым пойти ко всем, которые слынут знающими что-либо. И, клянусь собакой, о мужи афиняне, уж вам-то я должен говорить правду, что я поистине испытал нечто в таком роде: те, что пользуются самою большою славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не самыми бедными разумом, а другие, те, что считаются похуже, — более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все это для того только, чтобы прорицание оказалось неопровергнутым. После государственных людей ходил я к поэтам, и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, чтобы на месте уличить себя в том, что я невежественнее, чем они. Брал я те из их произведений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими отработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, и научиться от них кое-чему. Стыдно мне, о мужи, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Ну да, одним словом, чуть ли не все присутствовавшие лучше могли бы объяснить то, что сделано этими поэтами, чем они сами. Таким образом, и относительно поэтов вот что я узнал в короткое время: не мудростью могут они творить то, что они творят, а какою-то прирожденною способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; и в то же время я заметил, что вследствие своего поэтического дарования они считали себя мудрейшими из людей и в остальных отношениях, чего на деле не было. Ушел я и оттуда, думая, что

превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Под конец уж пошел я к ремесленникам. Про себя я знал, что я попросту ничего не знаю, ну а уж про этих мне было известно, что я найду их знающими много хорошего. И в этом я не ошибся: в самом деле, они знали то, чего я не знал, и этим были мудрее меня. Но, о мужи афиняне, мне показалось, что они грешили тем же, чем и поэты: оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будущий ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть.

Вот от этого самого исследования, о мужи афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели, притом как нельзя сильнее и глубже, отчего произошло и множество клевет, а с другой стороны, начали мне давать это название мудреца, потому что присутствующие каждый раз думают, что сам я мудр в том, относительно чего я отрицаю мудрость другого. А на самом деле, о мужи, мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость. Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для домашнего дела, но через эту службу богу пребываю я в крайней бедности.

Кроме того, следующие за мною по собственному почину мо-

лодые люди, у которых всего больше досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь пытаться других; ну и я полагаю, что они находят многое множество таких, которые думают, что они что-то знают, а на деле ничего не знают или знают одни пустяки. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который развращает молодых людей. А когда спросят их, что он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, но, чтобы скрыть свое затруднение, говорят то, что вообще принято говорить обо всех любителях мудрости: он-де занимается тем, что в небесах и под землею, богов не признает, ложь выдает за истину. А сказать правду, думаю, им не очень-то хочется, потому что тогда оказалось бы, что они только делают вид, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. Ну а так как они, думается мне, честолюбивы, могущественны и многочисленны и говорят обо мне согласно и убедительно, то и переполнили ваши уши, клевета на меня издавна и громко. От этого обрушились на меня и Мелет, и Анит, и Ликон: Мелет, негодую за поэтов, Анит – за ремесленников, а Ликон – за риторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался способным опровергнуть перед вами в столь малое время столь великую клевету...

ПОСЛЕ ОБВИНИТЕЛЬНОГО ПРИГОВОРА

Многое, о мужи афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас случилось, тем, что вы меня осудили, между прочим, и то, что это не было для меня неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Что меня касается, то ведь я и не думал, что буду осужден столь малым числом голосов, я думал, что буду осужден большим числом голосов. Теперь же, как мне кажется, перепади тридцать один камешек с одной стороны на другую, и я был бы оправдан. Ну а от Мелета, по-моему, я и теперь ушел; да не только ушел, а еще вот что очевидно для всякого: если бы Анит и Ликон не пришли сюда, чтобы обвинять меня, то он был бы принужден уплатить ты-

сячу драхм как не получивший пятой части голосов.

Ну а наказанием для меня этот муж полагает смерть. Хорошо. Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе сам? Не ясно ли, что заслуженное? Так какое же? Чему по справедливости подвергнуться или сколько должен я уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройении, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своим раньше, чем о себе самом, – как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о мужи афиняне, если уже в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о мужи афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее, по крайней мере для него это подходит гораздо больше, нежели для того из вас, кто одержал победу в Олимпии верхом, или на паре, или на тройке, потому что такой человек старается о том, чтобы вы казались счастливыми, а я стараюсь о том, чтобы вы были счастливыми, и он не нуждается в даровом пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен назначить себе что-нибудь мною заслуженное, то вот я что себе назначаю – даровой обед в Пританее. <...>

В таком случае кто-нибудь может сказать: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен проживать спокойно и в молчании?» Вот в этом-то и всего труднее убедить некоторых из вас.

В самом деле, если я скажу, что это значит не слушаться бога, а что, не слушаясь бога, нельзя оставаться спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я шучу; с другой стороны, если я скажу, что ежедневно беседовать о доблестях и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, пытаю и себя, и других, есть к тому же и величайшее благо для человека, а жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. На деле-то оно как раз так, о мужи, как я это утверждаю, но убедить в этом нелегко. Да к тому же я и не привык считать себя достойным чего-нибудь дурного. Будь у меня деньги, тогда бы я назначил уплатить деньги сколько полагается, в этом для меня не было бы никакого вреда, но ведь их же нет, разве если вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я вам могу уплатить мину серебра; ну столько и назначаю. А вот они, о мужи афиняне, — Платон, Критон, Критобул, Аполлодор — велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя; ну так назначаю тридцать, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

ПОСЛЕ СМЕРТНОГО ПРИГОВОРА

Немного не захотели вы подождать, о мужи афиняне, а вот от этого пойдет о вас дурная слава между людьми, желающими хулить наш город, и они будут обвинять вас в том, что вы убили Сократа, известного мудреца. Конечно, кто пожелает вас хулить, тот будет утверждать, что я мудрец, пусть это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою; подумайте о моих годах, как много уже прожито жизни и как близко смерть. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, о мужи, что я осужден потому, что у меня не хватило таких слов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы уйти от наказания. Вовсе не так. Не хватить-то у меня, правда что, не хватило, только не слов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать, вопия и рыдая, делая и говоря, повторяю я вам, еще многое

меня недостойное — все то, что вы привыкли слышать от других. Но и тогда, когда угрожала опасность, не находил я нужным делать из-за этого что-нибудь рабское, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом, и гораздо скорее предпочитаю умереть после такой защиты, нежели оставаться живым, защищаясь иначе. Потому что ни на суде, ни на войне, ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти всякими способами без разбора. Потому что и в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти-то можно иной раз уйти, или бросив оружие, или начавши умолять преследующих; много есть и других способов избегать смерти в случае какой-нибудь опасности для того, кто отважится делать и говорить все. От смерти уйти нетрудно, о мужи, а вот что гораздо труднее — уйти от нравственной порчи, потому что она идет скорее, чем смерть. И вот я, человек тихий и старый, настигнут тем, что идет тише, а мои обвинители, люди сильные и проворные, — тем, что идет проворнее, — нравственную порчей. И вот я, осужденный вами, уйду на смерть, а они, осужденные истиною, уходят на зло и неправду; и я остаюсь при своем наказании, и они — при своем. Так оно, пожалуй, и должно было случиться, и мне думается, что это правильно.

А теперь, о мои обвинители, я желаю предсказать, что будет с вами после этого. Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать, — когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, о мужи, меня убившие, что тотчас за моей смертью придет на вас мщение, которое будет много тяжелее той смерти, на которую вы меня осудили. Ведь теперь, делая это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, совсем обратное: больше будет у вас обличителей — тех, которых я до сих пор сдерживал и которых вы не замечали, и они будут тем невыносимее, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите их от порицания вас за то, что живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Ведь такой способ самозащиты и не вполне возможен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не закрывать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше.

Ну вот, предсказавши это вам, которые меня осудили, я уйду от вас.

А с теми, которые меня оправдали, я бы охотно побеседовал о самом этом происшествии, пока архонты заняты своим делом и мне нельзя еще идти туда, где я должен умереть. Побудьте пока со мною, о мужи! Ничто не мешает нам поболтать друг с другом, пока есть время. Вам, друзьям моим, я хочу показать, что, собственно, означает теперешнее происшествие. Со мною, о мужи судьи, — вас-то я по справедливости могу называть судьями — случилось что-то удивительное. В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь, как вы сами видите, со мною случилось то, что может показаться величайшим из зол, по крайней мере так принято думать; тем не менее, божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать. Ведь прежде-то, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня среди слова, а теперь во всем этом деле ни разу оно не удержало меня от какого-нибудь поступка, от какого-нибудь слова. Как же мне это понимать? А вот я вам скажу: похоже, в самом деле, что все это произошло к моему благу, и быть этого не может, чтобы мы правильно понимали дело, полагая, что смерть есть зло. Этому со мне теперь есть великое доказательство, потому что быть этого не может, чтобы не остановило меня обычное знамение, если бы то, что я намерен был сделать, не было благом.

А рассудим-ка еще вот как — велика ли надежда, что смерть есть благо? Умереть, говоря по правде, значит одно из двух: или перестать быть чем бы то ни было, так что умерший не испытывает никакого ощущения от чего бы то ни было, или же это есть для души какой-то переход, переселение ее отсюда в другое место, если верить тому, что об этом говорят. И если бы это было отсутствием всякого ощущения, все равно что сон, когда спят так, что даже ничего не видят во сне, то смерть была бы удивительным приобретением. Мне думается, в самом деле, что если

бы кто-нибудь должен был взять ту ночь, в которую он спал так, что даже не видел сна, сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, то, я думаю, не только всякий простой человек, но и сам Великий царь нашел бы, что сосчитать такие дни и ночи сравнительно с остальными ничего не стоит. Так если смерть такова, я со своей стороны назову ее приобретением, потому что таким-то образом выходит, что вся жизнь ничем не лучше одной ночи. С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде, – Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема, и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, – разве это будет плохое переселение? А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умирать много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы, если бы я встретился, например, с Паламедом и Теламоновым сыном Аяксом или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою несправедливого суда, и мне думается, что сравнивать мою судьбу с их было бы не неприятно. И наконец, самое главное – это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно кто из них мудр и кто из них только думает, что мудр, а на самом деле не мудр; чего не дал бы всякий, о мужи судьи, чтобы узнать доподлинно человека, который привел великую рать под Трою, или узнать Одиссея, Сисифа и множество других мужей и жен, которых распознавать, с которыми беседовать и жить вместе было бы несказанным блаженством. Не может быть никакого сомнения, что уж там-то за это не убивают, потому что помимо всего прочего тамошние люди блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно то, что об этом говорят.

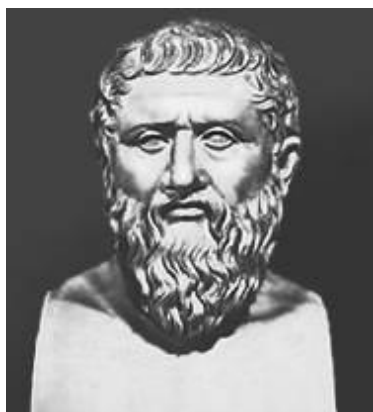
Но и вам, о мужи судьи, не следует ожидать ничего дурного от

смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах; тоже вот и моя судьба устроилась не сама собою, напротив, для меня очевидно, что мне лучше уж умереть и освободиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам не очень-то пеняю на тех, кто приговорил меня к наказанию, и на моих обвинителей. Положим, что они выносили приговор и обвиняли меня не по такому соображению, а думая мне повредить; это в них заслуживает порицания. А все-таки я обращаюсь к ним с такою маленькою просьбой: если, о мужи, вам будет казаться, что мои сыновья, сделавшись взрослыми, больше заботятся о деньгах или еще о чем-нибудь, чем о доблести, отомстите им за это, преследуя их тем же самым, чем и я вас преследовал; и если они будут много о себе думать, будучи ничем, укоряйте их так же, как и я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и воображают о себе неведь что, между тем как на самом деле ничтожны. И, делая это, вы накажете по справедливости не только моих сыновей, но и меня самого. Но вот уже время идти отсюда, мне – чтобы умереть, вам – чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога»³³.

³³ Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч. в 4 т.: Т. 1. М., 1990. С. 70–96.

§ 2.4. Философия Платона

Биография Платона



Платон (428–347 гг. до н.э.) – античный философ, «преемник гения и славы Сократа», увековечивший в своих диалогах образ любимого учителя. Произведения Платона, по выражению Гегеля, «представляют один из прекраснейших подарков, которые судьба сохранила для нас от древнего времени»³⁴.

Платон родился в Афинах в знатной семье: генеалогическое древо его отца восходит к Кодру, последователю афинского царя, а происхождение матери – к Солону, легендарному законодателю Эллады. Благородство Платона проявлялось не только в аристократической родословной, но и в общении с современниками: «его спокойное величие, его возвышенный характер, сочетавшийся с величайшей простотой и любезностью... заслужили ему название божественного Платона»³⁵. В возрасте двадцати лет Платон познакомился с Сократом и в течение восьми лет был его учеником. Под влиянием «чарующей личности учителя» Платон отказался от увлечения поэзией, полностью посвятив себя изучению философии. В своих произведениях Платон «говорит о философии с величайшим одушевлением, с силой, со всей гордостью науки»³⁶. Так, в диалоге «Тимей» мы встречаем следующую восторженную оценку философии: «глаза открыли нам число, дали понятие о времени и побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов»³⁷. Примечательно, что в своих диалогах Платон «никогда не выступает под собственным именем, а всегда вкладывает свои мысли в уста других лиц»³⁸. Чаще всего этим *другим* в философских беседах Аристокла (подлинное имя Платона) выступает Со-

³⁴ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 122.

³⁵ Там же. С. 118.

³⁶ Там же. С. 132.

³⁷ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 449–450.

³⁸ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 127.

крат, интерпретируемый отечественным мыслителем Владимиром Соловьевым как литературный псевдоним Платона. Смертный приговор Сократу стал личной трагедией Платона и одной из причин создания концепции двух миров: «Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*»³⁹. В мире умопостигаемом все подчиняется идее блага, которая, подобно Солнцу, освещает путь познания и делает истину зримой. Истина, согласно Платону, не является каким-то внешним знанием, приобретенным извне, но открывается человеку через обращение к памяти души, хранящей опыт созерцания идей. Философские беседы с учениками на темы блага, истины, Эроса, бессмертия души Платон проводил в роще, посаженной в честь героя Академа, но не Академ, а Платон, по словам Гегеля, сделался настоящим героем Академии, затмившим героя, место которого он занял⁴⁰.

Вопросы к фрагменту из диалога Платона «Государство» (символ пещеры):

1. Раскройте, в чем заключается метафорический смысл пещеры и что олицетворяют собой оковы на ногах и на шее людей?
2. Почему человек, освобожденный от оков и увидевший свет Солнца, вернувшись обратно в пещеру, будет казаться смешным среди других узников?
3. В чем заключается диалектика восхождения и нисхождения души? Существует ли предел восхождения?
4. Какие две причины искаженного видения обнаруживает Сократ, разбирая нарушения зрения?
5. Является ли просвещенность каким-то внешним знанием или же развитием некой способности, имеющейся в душе каждого от рождения?
6. В чем, согласно Платону, состоит «искусство обращения»?
7. Чем философ объясняет феномен «дурных», но необыкновенно проницательных людей?
8. Что не позволяет Платону рассматривать самосовершенствование в качестве высшей цели для государственного деятеля?

³⁹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 605.

⁴⁰ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 119.

***Фрагмент из диалога Платона «Государство» (книга седьмая).
Символ пещеры***

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

— Это я себе представляю, — сказал Главкон.

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

— 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, пройти, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную проходящую перед ним вещь и заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит, и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

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

— Да, это так.

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

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на

тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

– Несомненно.

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

– Конечно, ему это станет доступно.

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

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

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

– И даже очень.

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

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

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его

глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

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

– Непременно убили бы.

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

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

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

- Да, естественно.

- Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не

привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не выдавшие самое справедливое.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

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

— Ты очень правильно говоришь.

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

— Верно, они так утверждают.

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

— Да.

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

–Видимо, так.

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

– Конечно, я это замечал.

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

– Это естественно.

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

– Это верно.

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

– Что ты имеешь в виду?

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

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

– Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства»⁴¹.

Проблема письменного слова

Вопросы к платоновскому мифу о письменности:

1. Как вы понимаете идею Платона о сходстве письменности и живописи?

2. В чем уязвимость письменного слова, по убеждению Сократа?

3. Какая речь, на ваш взгляд, наиболее полно и точно способна отразить индивидуальность человека: письменная или устная?

4. Почему Сократ излагал свои мысли только в устной беседе и не оставил письменного наследия?

5. Раскройте значение мифа в творчестве Платона.

⁴¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 295–301.

Фрагмент из диалога Платона «Федр».

Миф о происхождении письменности

«Царем над всем Египтом был тогда Тамус, правивший в великом городе верхней области, который греки называют египетскими Фивами, а его бога – Аммоном. Придя к царю, Тевт показал свои искусства и сказал, что их надо передать остальным египтянам. Царь спросил, какую пользу приносит каждое из них. Тевт стал объяснять, а царь, смотря по тому, говорил ли Тевт, по его мнению, хорошо или нет, кое-что порицал, а кое-что хвалил. По поводу каждого искусства Тамус, как передают, много высказал Тевту хорошего и дурного, но это было бы слишком долго рассказывать. Когда же дошел черед до писем, Тевт сказал: «Эта наука, царь, сделает египтян более мудрыми и внимательными, так как найдено средство для памяти и мудрости». Царь же сказал: «Искуснейший Тевт, один способен порождать предметы искусства, а другой – судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто будет ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец писем, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых».

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь египетские и какие тебе угодно сказания.

Сократ. Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен, – ведь они не были так умны, как вы, нынешние, – было довольно, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду. А для тебя, наверное, важно, кто это говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли все на самом деле или иначе.

Федр. Ты правильно меня упрекнул, а с письменами, видно, так оно и есть, как говорит тот фиванец.

Сократ. Значит, и тот, кто рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен, потому что оно будто бы надежно и прочно сохраняется там на будущее, – оба преисполнены простодушия и, в сущности, не знают прорицания Аммона, раз они записанную речь ставят выше, чем напоминание со стороны человека, сведущего в том, что записано.

Федр. Это очень верно.

Сократ. В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их – они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе»⁴².

Философема Эроса

Вопросы к фрагментам из диалога Платона «Федр», посвященным теме Эроса:

1. Согласны ли вы со следующим определением любви: любовь есть «влечение, которое вопреки разуму возобладало над мнением, побуждающим нас к правильному [поведению], и которое свелось к наслаждению красотой»⁴³? Опираясь на приведенные ниже фрагменты из «Федра» Платона, определите, кто из ораторов строит свою речь на основе такой дефиниции любви: Лисий или Сократ?

2. Считаете ли вы утверждение Лисия о том, что влюбленность есть род заболевания, обоснованным?

3. Как Сократ начинает свое рассуждение о любви, и чем его речь

⁴² Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 186–187.

⁴³ Там же. С. 146.

отлична от речи Лисия?

4. Почему Платон – философ, рассматривающий свободу от страстей как наиболее совершенное и желанное состояние человеческой души – столь высоко оценивает роль неистовства?

5. Как связаны между собой размышления Платона о любви и о началах философии, а именно, о сущности души?

6. На чем основано платоновское доказательство бессмертия души?

7. Расшифруйте аллегория души как крылатой колесницы, запряженной двумя конями смешанного происхождения.

8. По какому принципу Платон строит свою иерархию видов души, и почему софист занимает в его классификации предпоследнее место?

9. Какой род неистовства Платон считает наилучшим?

10. Почему развитие памяти столь необходимо для философа?

11. Какую идею Платон считает наиболее «зримой» и доступной для любого человека?

12. Прокомментируйте слова Платона о том, что влюбленный человек всячески старается сделать любимого похожим на самого себя, а любимый, в свою очередь, видит во влюбленном, словно в зеркале, себя самого. Выражена ли в этой платоновской формуле любви идея диалогического равноправия любящих?

Фрагмент из диалога Платона «Федр». Речь Лисия

«Влюбленные сами соглашаются с тем, что они скорее больны, чем находятся в здравом рассудке, и знают, что плохо соображают, но не в силах с собой совладать. Как же могут они, когда к ним снова вернется рассудок, считать хорошим то, на что они решились в таком состоянии? <...>

Многое их огорчает, они считают, будто все совершается им во вред. Поэтому они отвращают тех, кого любят, от общения с остальными людьми, боясь, что богатые превзойдут их средствами, а образованные – обхождением; они остерегаются влияния всякого обладающего каким-либо преимуществом. Убедив тебя относиться неприязненно к таким людям, они лишают тебя друзей...

Далее, многих влюбленных привлекает тело еще до того, как они узнали характер и проверили остальные свойства, поэтому им неясно, захотят ли они оставаться друзьями и тогда, когда

прекратится их влечение»⁴⁴.

Фрагмент из диалога Платона «Федр». Вторая речь Сократа

«...Неверно было слово это, – будто при наличии влюбленного следует уступать скорее невлюбленному только из-за того, что влюбленный впадает в неистовство, а невлюбленный всегда рассудителен. Если бы неистовство было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар...неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого. <...>

Пусть себе торжествуют победу те, кто докажет к тому же, что не на пользу влюбленному и возлюбленному ниспосылается богами любовь, – нам надлежит доказать, наоборот, что подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья. Такому доказательству наши искусники не поверят, зато поверят люди мудрые. Прежде всего, надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души, рассмотрев ее состояния и действия. Начало же доказательства следующее.

Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения для всего остального, что движется. Начало же не имеет возникновения. <...>

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони, и возничие – все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжелое и докучное. <...>

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль

⁴⁴ Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 139–140.

всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии. <...>

Но ради чего так стараются узреть поле истины, увидеть, где оно? Да ведь как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается. Закон же Адрастеи таков: душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невредимой. Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое животное. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой – быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую. <...>

Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окры-

лившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным. Ведь, как уже сказано, всякая человеческая душа по своей природе бывала созерцательницей бытия, иначе она не вселилась бы в это живое существо. <...>

Благодаря памяти возникает тоска о том, что было тогда, – вот почему мы сейчас подробно говорили об этом. Как мы и сказали, красота сияла среди всего, что там было; когда же мы пришли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из чувств нашего тела – зрения, ведь оно самое острое из них. Но разумение недоступно зрению, иначе разумение возбудило бы необычайную любовь, если бы какой-нибудь отчетливый его образ оказался доступен зрению; точно так же и все остальное, что заслуживает любви. Только одной красоте выпало на долю быть наиболее зримой и привлекательной»⁴⁵.

Вопросы к фрагменту из диалога Платона «Пир»:

1. С помощью каких аргументов Диотима разоблачает убеждение Сократа в том, что Эрот является богом?
2. Раскройте, в чем заключается срединное положение Эрота.
3. Каково назначение мифа, рассказывающего о происхождении Эрота от Пороса и Пеннии?
4. Почему Эрот «не может не быть философом»?
5. Чем философ отличается от мудреца?
6. Считает ли Диотима, что любящее начало и предмет любви тождественны?
7. Почему «мантинейка» не принимает определение любви как поиска утраченной половины? Приведите две дефиниции любви, к которым приходит Диотима в процессе беседы с Сократом.
8. Как вы думаете: обладает ли современный человек более полным пониманием любви, нежели древний грек? Находите ли вы античное представление о любви зрелым и совершенным? Можно ли

⁴⁵ Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 152–160.

говорить об «историческом взрослении» идеи любви?

Фрагмент из диалога Платона «Пир»

«... – Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

– Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь, – ответил я.

– А блаженным ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

– Да, именно так.

– Но ведь насчет Эроса ты признал, что, не отличаясь ни добротой, ни красотой, он вожделеет к тому, чего у него нет.

– Да, я это признал.

– Так как же он может быть богом, если обделен добротой и красотой?

– Кажется, он и впрямь не может им быть.

– Вот видишь, – сказала она, – ты тоже не считаешь Эроса богом.

– Так что же такое Эрот? – спросил я. – Смертный?

– Нет, никоим образом.

– А кто же?

– Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

– Кто же он, Диотима?

– Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

– Каково же их назначение?

– Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы... Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев – и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот – один из них.

– Кто же его отец и мать? – спросил я.

– Рассказывать об этом долго, – отвечала она, – но все-таки я тебе расскажу.

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они отобедали – а еды у них было вдоволь, – как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара – вина тогда еще не было, – вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот – спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рождения этой богини; кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

– Так кто же, Диотима, – спросил я, – стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

– Ясно и ребенку, – отвечала она, – что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви и в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой, примерно, как я сейчас описала. <...>

– Некоторые утверждают, – продолжала она, – что любить – значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. <...>

– Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?

– Ты говоришь сущую правду, – сказал я. <...>

– ... Но любовь, – заключила она, – вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется.

– А что же она такое?

– Стремление родить и произвести на свет в прекрасном.

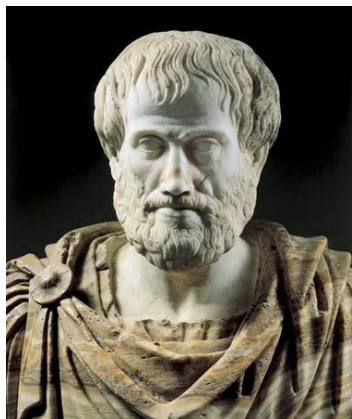
– Может быть, – сказал я.

– Несомненно, – сказала она. – А почему именно родить? Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление и к бессмертию»⁴⁶.

⁴⁶ Платон. Пир // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 112–117.

§ 2.5. Метафизика Аристотеля

Биография Аристотеля



Аристотель (384–322 гг. до н.э.) – древнегреческий философ, ум которого «проник во все стороны и области реального универсума», охватив «весь круг человеческих представлений»: «И в самом деле, большая часть философских наук обязана ему установлением своих отличительных особенностей и заложением своего начала»⁴⁷. Будучи в течение

двадцати лет учеником Платоновской Академии, Аристотель, тем не менее, поставил ценность Истины выше, нежели авторитет Учителя, и сказал Платону следующую фразу: «Хоть ты мне друг, но истина – дороже». Самобытность и независимость философских взглядов Аристотеля послужили причиной отказа Аристотеля от платоновской концепции двух миров и создания собственной философской школы – Ликей. Уроженец фракийского города Стагиры, по признанию Гегеля, был «одним из богатейших и глубокомысленнейших из когда-либо явившихся на арене истории научных гениев»⁴⁸. Аристотелю было, к тому же, суждено стать воспитателем Александра Македонского: «Что вышло из воспитанника Аристотеля, это всем известно, и величие духа и подвигов Александра так же, как и его постоянное дружеское отношение к своему учителю, представляло бы собой самое лучшее свидетельство успеха и духа этого воспитания, если бы Аристотель нуждался в таком свидетельстве»⁴⁹. Известны слова Филиппа Македонского, обращенные к будущему духовному наставнику своего сына: «Знай, что у меня родился сын; но я менее благодарен богам за то, что они мне его дали, чем за то, что они ему позволили родиться в твоё время»⁵⁰. Несмотря на огромное философское наследие Аристотеля, понимание авторского замысла

⁴⁷ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 210.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 213.

⁵⁰ Цитируется по изданию: Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 213.

чрезвычайно затруднено в силу того, что рукописи ученого сто тридцать лет пролежали в погребѣ, а после – были серьезно искажены невежественными переписчиками. Поэтому произведения Стагирита часто удивляют современного читателя раздробленностью текстов, спонтанностью примеров и частыми повторениями целых фрагментов, а о самом мыслителе вплоть до сегодняшних дней «господствуют самые ложные предрассудки». Что касается стиля Аристотеля, то он совершенно отличен от поэтико-художественной интонации Платона и представляет собой «манеру обычных рассуждений». Стагирит, по словам Гегеля, «всегда шествует от единичного к единичному», и отчасти «утомительно следовать за ним в этом простом перечислении, необходимость переходов которого он не дает»⁵¹. Такие черты аристотелевской мысли, как педантичность в разборе понятий, тяга к детальным классификациям, не нашли понимания среди представителей современного неокантианства, послужив источником довольно поверхностной оценки античного философа: «Герман Коген дал ему наиболее безапелляционную характеристику: «Аристотель был аптекарем...» Этим он выразил свое понимание Аристотеля как чисто классифицирующего мыслителя, который, подобно аптекарю, занимается наклеиванием этикеток на свои ящички, коробочки и склянки»⁵². Однако Мартин Хайдеггер, признанный корифей современной философии, напротив, любил «тугой узел» аристотелевской мысли, черпая источник вдохновения в трудах великого предшественника. Хочется, чтобы слова Гегеля об Аристотеле были услышаны современниками: человек, «равного которому не произвела ни одна эпоха», более, «чем какой бы то ни было другой древний философ, достоин сделаться предметом тщательного изучения»⁵³.

Вопросы к первой книге из «Метафизики» Аристотеля:

1. Возможно ли постижение истины без исследования причин?
2. Признает ли Аристотель побудительную роль удовольствия в

⁵¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 221.

⁵² Гадамер Г.-Г. Философия и литература // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 127.

⁵³ Гегель Г. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. С. 223.

стремлении человека к знанию?

3. Чем опыт отличается от памяти?

4. Почему «владеющий искусством» (наставник) почитается больше, нежели «имеющий опыт» (ремесленник)?

5. Каков, согласно Аристотелю, признак знатока как человека, обладающего высшим мастерством и пониманием?

6. Что позволяет Стагириту сравнивать ремесленников с неодушевленными предметами?

7. Какое определение мудрости дает Аристотель в конце первой главы?

8. О каких трех значениях мудрости пишет Аристотель?

9. Какая наука более всего достойна познания и почему?

10. Почему «удивление побуждает людей философствовать», выступая движущей силой познания?

11. Какую науку автор нижеследующих метафизических размышлений называет единственно свободной?

12. Согласны ли Вы с таким определением свободы: «свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого»?

13. Какой смысл вкладывает Аристотель в слово «первый», употребляя понятие «первой причины»? Идет ли в данном контексте речь о предшествовании по времени?

14. Назовите четыре причины, составляющие основу аристотелевского учения о причинах. Осуществите причинное исследование конкретной вещи с использованием концепции Аристотеля.

15. Чем причина отличается от начала?

16. Найдите в тексте пример первопричины.

17. Как мудрость соотносится с пользой?

18. Почему в современной культуре исчезает фигура Учителя?

19. Способен ли современный человек к подлинному удивлению, составляющему сердцевину философского духа?

Фрагменты из «Метафизики» Аристотеля

КНИГА ПЕРВАЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

«Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому – влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать,

мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

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

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

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же дей-

ствие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа или кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто привходящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т.е. знают причину. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. <А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная [как, например, огонь, который жжет]; неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке>. Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

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

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетво-

ния необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

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

ГЛАВА ВТОРАЯ

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

мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему – тот, кто менее мудр.

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

Итак, из всего сказанного следует, что имя [мудрости] необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины: ведь и благо, и «то, ради чего» есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя не-

знающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская, так, что, по словам Симонида, «бог один иметь лишь мог бы этот дар», человеку же не подобает искать несоизмерного ему знания... божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной. <...>

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Совершенно очевидно, что необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина. А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое «почему» сводится в конечном счете к определению вещи, а первое «почему» и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат...; третьей – то, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположащую последней, а

именно «то, ради чего», или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения). Итак, хотя эти причины в достаточной мере рассмотрены у нас в сочинении о природе, все же привлекаем также и тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине. Ведь ясно, что и они говорят о некоторых началах и причинах. Поэтому, если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования; в самом деле, или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь»⁵⁴.

Вопросы к одиннадцатой книге из «Метафизики» Аристотеля:

1. По какому критерию Стагирит выделяет три рода наук? Перечислите эти науки.
2. В чем отличие между определением сущности вещи по аналогии с «курносостью» и определением по аналогии с «вогнутостью»?
3. Что Аристотель имеет в виду под наукой о сущем как таковом?
4. Как выражается принцип иерархичности в аристотелевской классификации наук? Перечислите три рода умозрительных наук.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

«Всякая наука ищет некоторые начала и причины для всякого относящегося к ней предмета, например врачебное искусство и гимнастическое, и каждая из остальных наук – и науки о творчестве, и науки математические. Каждая из них, ограничиваясь определенным родом, занимается им как чем-то наличным и сущим, но не поскольку он сущее; а сущим как таковым занимается некоторая другая наука, помимо этих наук. Что же касается названных наук, то каждая из них, постигая так или иначе суть предмета, пытается в каждом роде более или менее строго доказать остальное. А постигают суть предмета одни науки с помощью чувственного восприятия, другие – принимая ее как предпосылку. Поэтому из такого рода наведения ясно также, что относительно сущности и сути предмета нет доказательства.

А так как есть учение о природе, то ясно, что оно будет от-

⁵⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 65–71.

лично и от науки о деятельности, и от науки о творчестве. Для науки о творчестве начало движения в том, кто создает, а не в том, что создается, и это или искусство, или какая-либо другая способность. И подобным образом для науки о деятельности движение происходит не в совершаемом действии, а скорее в тех, кто его совершает. Учение же о природе занимается тем, начало движения чего в нем самом. Таким образом, ясно, что учение о природе необходимо есть не наука о деятельности и не наука о творчестве, а наука умозрительная (ведь к какому-нибудь одному из этих родов наук она необходимо должна быть отнесена). А так как каждой из наук необходимо так или иначе знать суть предмета и рассматривать ее как начало, то не должно остаться незамеченным, как надлежит рассуждающему о природе давать свои определения и каким образом следует ему брать определение сущности вещи, – так ли, как «курносое» или скорее как «вогнутое». В самом деле, из них определение курного обозначается в сочетании с материей предмета, а определение вогнутого – без материи. Ибо курность бывает у носа, потому и мысль о курности связана с мыслью о носе... Очевидно поэтому, что и определение плоти, глаз и остальных частей тела надо всегда брать в сочетании с материей.

А так как есть некоторая наука о сущем как таковом и как отдельно существующем, то следует рассмотреть, надлежит ли эту науку считать той же, что и учение о природе, или скорее другой. С одной стороны, предмет учения о природе – это то, что имеет начало движения в самом себе, с другой, – математика есть некоторая умозрительная наука и занимается предметами хотя и неизменными, однако не существующими отдельно. Следовательно, тем, что существует отдельно и что неподвижно, занимается некоторая наука, отличная от этих обеих, если только существует такого рода сущность – я имею в виду существующую отдельно и неподвижную, что мы попытаемся показать. И если среди существующего есть такого рода сущность, то здесь так или иначе должно быть и божественное, и оно будет первое и самое главное начало. Поэтому ясно, что есть три рода умозрительных наук: учение о природе, математика и наука о божественном. Именно

род умозрительных наук высший, а из них — указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым из всего сущего; а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от [ценности] предмета, который ею познается<...>»⁵⁵.

Вопросы к двенадцатой книге из «Метафизики» Аристотеля:

1. Каким образом Ум-Перводвигатель управляет всем сущим?
2. Почему высшая цель, выступая причиной всякого движения, сама должна находиться в сфере неподвижного?
3. О чем идет речь в следующей цитате: «Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное»?
4. На какие три значения «необходимости» обращает внимание Аристотель?
5. К чему должно быть обращено высшее мышление?
6. Как вы понимаете фразу Аристотеля: «ум и предмет его — одно и то же»?

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

«А так как дело может обстоять таким именно образом (иначе все должно было бы произойти из Ночи, или смеси всех вещей, или из не-сущего), то затруднение можно считать устраненным. А именно: существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое; и это ясно не только на основе рассуждений, но и из самого дела, так что первое небо можно считать, вечно. Следовательно, существует и нечто, что его движет. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что *кажется* прекрасным, а высший предмет воли — то, что *на деле* прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хо-

⁵⁵ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 284–286.

рошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль. Ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду – сущность, а из сущностей – сущность простая и проявляющая деятельность (единое же и простое не одно и то же: единое означает меру, а простое – свойство самой вещи). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему.

А что целевая причина находится среди неподвижного – это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется [среди неподвижного], а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное. Если же нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение; поэтому если деятельность чего-то есть первичное пространственное движение, то, поскольку здесь есть движение, постольку во всяком случае возможна и перемена – перемена в пространстве, если не в сущности; а так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна. Ибо первый вид изменений – это перемещение, а первый вид перемещения – круговое движение. Круговое же движение вызывается [первым] движущим. Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало. (А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению; во-вторых, необходимо то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом...).

Так вот, от такого начала зависят небеса и [вся] природа. И жизнь его – самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление – приятнее всего, и лишь через них – надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление –

на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем – это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение – самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он. И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»⁵⁶.

Вопросы к девятой книге из «Метафизики» Аристотеля:

1. Через призму какой категории Аристотель осуществляет сравнительное исследование понятий действительности и возможности?
2. В каких четырех смыслах действительность оказывается первее возможности?
3. Как Стагирит объясняет кажущееся, на первый взгляд, парадоксальным утверждение о том, что действительность первее возможности по времени?
4. Какую роль выполняет энтелехия («осуществленность») в аристотелевской концепции действительности и возможности?
5. Как Стагирит приходит к выводу о том, что сущность и форма – это действительность?
6. Может ли вечное существовать в возможности?

КНИГА ДЕВЯТАЯ

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

«Так как выяснено, во скольких значениях говорится о том, что первее, или предшествует, то очевидно, что действительность, или деятельность, первее возможности, или способности. Я имею в виду, что она первее не только той определенной спо-

⁵⁶ Аристотель Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 309–311.

способности, о которой говорится как о начале изменения вещи, находящемся в другом или в ней самой, поскольку она другое, но и вообще первое всякого начала, способного вызвать или остановить движение чего-то: ведь и природа принадлежит к тому же роду, что и способность; она начало движения, но не в другом, а в самой вещи, поскольку это сама вещь. Таким образом, действительность первое всякого такого начала и по определению, и по сущности, а по времени она в некотором смысле предшествует, а в некотором нет.

Что она первое по определению – это ясно: способное в первичном смысле есть способное потому, что может (*endechesthai*) стать действительным; так, например, под способным строить я понимаю то, что может строить, под способным видеть – то, что может видеть, а под видимым, – то, что можно видеть, и то же относится и ко всем остальным случаям, а потому определение и познание [того, что в действительности], должно предшествовать познанию [того, что в возможности].

А по времени действительность предшествует возможности вот в каком смысле: предшествует сущему в возможности то действительное, что тождественно с ним по виду, но не по числу. Я понимаю под этим то, что материя, семя и то, что способно видеть, которые суть человек, хлеб и видящее в возможности, а в действительности еще нет, конечно, предшествуют вот этому человеку, уже существующему в действительности, и также хлебу, и видящему, но им предшествует по времени другое сущее в действительности, из чего они возникли: ведь из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности через сущее в действительности, например: человек – из человека, образованный – через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности. В рассуждениях же о сущности сказано, что все, что возникает, становится чем-нибудь из чего-то и вследствие чего-то, что тождественно ему по виду.

Поэтому и считают, что невозможно быть строителем, ничего не построив, или быть кифаристом, никогда не играв на кифаре. Ведь тот, кто учится играть на кифаре, учится этому, играя на

кифаре, и подобным же образом все остальные обучающиеся. Это дало повод к софистическому доказательству, что человек, еще не обладая знанием, будет делать то, что составляет предмет знаний. Конечно, тот, кто учится, еще не обладает им, однако что-то из того, что становится, уже стало, и что-то из того, что вообще приводится в движение, уже приведено в движение (это показано в рассуждениях о движении); потому и тот, кто учится, должен, пожалуй, владеть чем-то из знания. Следовательно, и отсюда ясно, что действительность также и в этом смысле предшествует возможности, а именно по становлению и по времени.

Но конечно же, и по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка, и человек – первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое – нет), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т.е. к какой-то цели (ибо начало вещи – это то, ради чего она есть, а становление – ради цели); между тем цель – это действительность, и ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы, видеть, и подобным образом они обладают строительным искусством, чтобы строить, и способностью к умозрению, чтобы заниматься умозрением, а не наоборот, будто они занимаются умозрением, чтобы обладать способностью к умозрению, – разве лишь для упражнения; но в этом случае не занимаются, [собственно говоря], умозрением, а делают это или ради одного лишь упражнения, или несколько не нуждаясь в умозрении. Кроме того, материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма. И подобным образом дело обстоит и у другого, в том числе и у того, цель чего – движение. Поэтому, так же как учителя, показав учеников в их деятельности, полагают, что достигли цели, так же обстоит дело и в природе. Если бы это было иначе, получилось бы так, как с Гермесом Павсона: ведь и в отношении знания, так же как и в отношении этого Гермеса, было бы неясно, находится ли оно внутри или вовне. Ибо дело – цель, а деятель-

ность – дело, почему и «деятельность» (*energeia*) производно от «дела» (*ergon*) и нацелена на «осуществленность» (*entelecheia*).

И хотя в одних случаях последнее – это применение [способности] (например, у зрения – видение, и, помимо видения, зрение не совершает никакой другой деятельности), а в некоторых случаях что-то возникает (например, через строительное искусство – дом помимо самого строительства), тем не менее деятельность в первом случае составляет цель, во втором – в большей мере цель, чем способность есть цель, ибо строительство осуществляется в том, что строится, и оно возникает и существует вместе со строением. Итак, там, где возникающее есть что-то другое помимо применения способности, действительность находится в том, что создается (например, строительство – в том, что строится, ткачество – в том, что ткется, и подобным же образом в остальных случаях, и вообще движение – в том, что движется); а там, где нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует (например, видение – в том, кто видит, умозрение – в том, кто им занимается, и жизнь – в душе, а потому и блаженство, ибо блаженство – это определенного рода жизнь); так что очевидно, что сущность и форма – это действительность.

Таким образом, из этого рассуждения ясно, что по сущности действительность первее возможности, а также, как мы сказали, по времени одна действительность всегда предшествует другой вплоть до деятельности постоянно и первично движущего.

Но она первее и в более важном смысле, ибо вечное по своей сущности первее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности. Доказательство этому следующее: всякая возможность чего-то есть в одно и то же время возможность его противоположности. Ибо то, что не способно существовать, не будет присуще ничему, но все то, что к этому способно, может не быть в действительности. Итак, то, что способно быть, может и быть и не быть, а значит, одно и то же способно и быть и не быть. Но то, что способно не быть, может не быть, а то, что может не быть, преходяще – или вообще, или в том отношении, в каком о нем говорят, что оно может не быть, т.е. в отношении своего места или

количества, или качества; а «преходяще вообще» означает «преходяще по своей сущности». Таким образом, ничто не переходящее вообще никогда не существует в возможности, хотя ничто не мешает, чтобы оно в каком-то отношении было в возможности, например в отношении качества или места; следовательно, все вечное существует в действительности <...>⁵⁷.

Вопросы к фрагменту из «Категорий» Аристотеля:

1. В какой форме Аристотель формулирует все категории?
2. Приведите свои примеры к каждой из десяти категорий.
3. Какая категория является наиболее важной для Стагирита?
4. Чем первые сущности отличаются от вторых сущностей? Проиллюстрируйте это отличие на конкретном примере.
5. Как Аристотель приходит к следующему тезису: «если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого»?

Фрагмент из «Категорий» Аристотеля

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

[Десять категорий]

«Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или «сколько», или «какое», или «по отношению к чему-то», или «где», или «когда», или «находиться в каком-то положении», или «обладать», или «действовать», или «претерпевать». Сущность, коротко говоря, — это, например, человек, лошадь; «сколько» — это, например, длиною в два локтя, в три локтя; «какое» — например, белое, умеющее читать и писать; «по отношению к чему-то» — например, двойное, половинное, большее; «где» — например, в Ликее, на площади; «когда» — например, вчера, в прошлом году; «находиться в каком-то положении» — например, лежит, сидит; «обладать» — например, обут, вооружен; «действовать» — например, режет, жжет; «претерпевать» — например, его режут, жгут. Каждое из перечисленного само по себе не содержит никакого утверждения; утверждение или отрицание получается сочетанием их: ведь всякое утверждение или отрицание, надо полагать, или истинно, или ложно; а из сказанного без

⁵⁷ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 244–247.

какой-либо связи ничто не истинно и не ложно, например, «человек», «белое», «бежит», «побеждает».

ГЛАВА ПЯТАЯ

[Сущность]

Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида — «живое существо». Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например, «человек» и «живое существо».

Из сказанного очевидно, что у того, что говорится о подлежащем, необходимо сказывается о подлежащем и имя и понятие; так, например, человек сказывается о подлежащем — об отдельном человеке — и о нем, конечно, сказывается имя [человека]: ведь отдельного человека назовешь человеком и определение человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо. Таким образом, и имя, и определение будут сказываться о подлежащем. Напротив, у того, что находится в подлежащем, в большинстве случаев ни имя, ни определение не сказываются о подлежащем; в некоторых же случаях ничто не мешает, чтобы имя иногда сказывалось о подлежащем, но определение не может сказываться о нем. Так, белое, находясь в теле как в подлежащем, сказывается о подлежащем (ведь тело называется белым), но понятие белого никогда не может сказываться о теле. А все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Это становится ясным, если брать отдельные случаи: живое существо, например, сказывается о человеке, поэтому оно будет сказываться и об отдельном человеке; ведь если бы оно не сказывалось ни об одном из отдельных людей, оно не сказывалось бы и о человеке вообще. Да-

лее, цвет находится в теле; стало быть, и в отдельном теле. Если бы он не находился ни в одном из отдельных тел, он не находился бы и в теле вообще. Таким образом, все другое [помимо первых сущностей] или говорится о первых сущностях как о подлежащих, или же находится в них как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого»⁵⁸.

Вопросы к первой книге из «Никомаховой этики» Аристотеля:

1. Какие парадоксальные выводы разбирает Аристотель, исследуя существующие представления о счастье?
2. Почему ребенка нельзя назвать счастливым?
3. Как Аристотель определяет счастье? Как вы считаете, созвучно ли аристотелевское понимание счастья мироощущению современного человека?

Фрагменты из «Никомаховой этики» Аристотеля

КНИГА ПЕРВАЯ

«Исследуемый вопрос проясняется также из нашего определения счастья, ибо сказано, что счастье – это определенного качества деятельность души сообразно добродетели. Что же касается прочих [благ], то одни из них даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями.

Это, видимо, согласуется со сказанным вначале: мы полагали целью науки о государстве наивысшее благо, потому что именно эта наука больше всего уделяет внимания (*epimeleianproieitai*) тому, чтобы создать граждан определенного качества, т.е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки (*praktikoitonkalon*).

Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (*oypopraktikos*), а кого из детей так на-

⁵⁸ Аристотель. Категории // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 55–56.

зывают, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может случиться, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуется в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто.

11 (X). Может быть, тогда вообще никого не следует считать счастливым, покуда он жив, а нужно, по Солону, «взирать на конец»? Если в самом деле признать такое, то не будет ли человек счастлив лишь тогда, когда умер? Или это все-таки нелепо во всех отношениях, а особенно для нас, коль скоро мы определяем счастье как некую деятельность? Если же мы не называем умершего счастливым и Солон имел в виду не это, а то, что без ошибки признать человека блаженным можно, лишь когда он уже вне зол и несчастий, то и в этом случае [рассуждение будет] несколько спорным.

Ведь принято считать, что для умершего существует некое зло и благо, коль скоро это так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также благополучие и несчастья детей и вообще потомков. Но и это ставит трудный вопрос. Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причем одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других все наоборот. Ясно также, что потомки могут быть в самых разных степенях родства с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова злосчастливым, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков»⁵⁹.

⁵⁹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т.4. М., 1983. С.69-70

Вопросы ко второй книге из «Никомаховой этики» Аристотеля:

1. Каковы две крайности, между которыми должна располагаться добродетель?
2. Дайте определение добродетели, согласно Аристотелю.
3. Перечислите, какие добродетели Аристотель разбирает в этом фрагменте.
4. Проанализируйте по аналогии с аристотелевским разбором добродетелей следующие понятия: свобода, мудрость, благодарность.
5. Какими добродетелями, на Ваш взгляд, должны обладать современный мужчина и современная женщина?
6. Как вы считаете, есть ли у добродетели пол или же семантика добродетели не зависит от гендерной принадлежности ее носителя?

КНИГА ВТОРАЯ

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

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

Итак, мужество (*andreia*) – это обладание серединой между страхом (*phobos*) и отвагой (*tharrhe*); названия для тех, у кого избыток бесстрашия (*aphobia*), нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак (*thrasys*), и кто излишне боится и недостаточно отважен – трус (*deilos*).

В связи с удовольствиями (*hedonai*) и страданиями (*lypai*) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и <не в том же смысле>, [что удовольствия]) обладание серединой – это благоразумие (*sophrosyne*), а избыток – распущенность (*akolasia*). Люди, которым бы недоставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось

названия, так что пусть они будут «бесчувственные» (anaisthetoi).

Что касается даяния (dosis) имущества и его приобретения (lepsis), то обладание в этом серединой – щедрость (eleytheriotes), а избыток и недостаток – мотовство (asotia) и скупость (aneleytheria). Те, у кого избыток, и те, у кого недостаток, поступают при [даянии и приобретении] противоположным образом. В самом деле, мот избыточно расточает и недостаточно приобретает, а у скупого избыток в приобретении и недостаток в расточении. Конечно, сейчас мы даем определения в общем виде и в основных чертах, и этим здесь удовлетворяемся, а впоследствии мы дадим [всему] этому более точные определения»⁶⁰.

Вопросы к первому фрагменту из десятой книги «Никомаховой этики» Аристотеля:

1. Признает ли Аристотель значимость удовольствий в жизни человека?
2. Почему, согласно Стагириту, удовольствия со временем тускнеют?
3. Какое состояние, деятельного напряжения или расслабленности, соответствует аристотелевскому пониманию удовольствия?
4. На ваш взгляд, отличается ли современное представление о роли и сущности удовольствия от аристотелевского определения удовольствия? Возможно ли современный рекламный лозунг «Берегите удовольствие!» представить в качестве жизненного кредо древнегреческого философа?

КНИГА ДЕСЯТАЯ

«Отчего же никто не испытывает удовольствие непрерывно? Может быть, человек устает? Действительно, ничто человеческое не способно к непрерывной деятельности. А потому и удовольствие не бывает непрерывным: ведь оно сопровождает деятельность.

Некоторые вещи нравятся, пока новы, а потом уже не так, и по той же причине мысль сперва увлечена и напряженно деятельна в этом [новом предмете], например, когда вглядываются в лицо [нового человека, стараясь его узнать], но после деятельность уже не такая напряженная, напротив того, она небрежная, а потому

⁶⁰ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 87–88.

тускнеют и удовольствия.

Можно предположить, что все стремятся к удовольствию потому же, почему все тянутся к жизни, ведь жизнь – это своего рода деятельность, и каждый действует в таких областях и такими способами, какие ему особенно любы; например, музыкант действует слухом в напевах, любознательный – мыслью в предметах умозрения (*theoremata*), и среди остальных так ведет себя каждый. Удовольствие же придает совершенство [и полноту] деятельности, а значит, и самой жизни, к которой [все] стремятся. Поэтому понятно, что тянутся и к удовольствию, для каждого оно делает жизнь полной, а это и достойно избрания»⁶¹.

Вопросы к третьему фрагменту из десятой книги «Никомаховой этики» Аристотеля:

1. Что Аристотель наделяет большей ценностью: деятельность государственного мужа или созерцательную деятельность философа?
2. Как можно человеку «возвыситься до бессмертия»?
3. Прокомментируйте фразу Аристотеля: «было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]».

Третий фрагмент из десятой книги «Никомаховой этики» Аристотеля

«Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается средоточенностью (*sproydei*) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга (*toskholastikon*) и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным, – все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного.

⁶¹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 275.

Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью.

Нет, не нужно [следовать] увещаниям «человеку разуметь (phronein) человеческое» и «смертному – смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (prostodzen), соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит.

Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]»⁶².<...>

«Доказательство сему и в том, что остальные [живые существа], будучи полностью лишены такой деятельности, не имеют доли в счастье.

Итак, для богов вся вообще жизнь блаженна, а для людей – лишь настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности. Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию»⁶³.

⁶² Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 282–283.

⁶³ Там же. С. 285.

§ 2.6. Эллинистическая философия.

Учение Эпиктета

Биография Эпиктета



Эпиктет (ок. 50 – ок. 140 гг.) – римский философ греческого происхождения, представитель позднего стоицизма. Как сообщают источники, родился Эпиктет рабом во фригийском городе Гиераполисе, а в 68 году получил свободу и статус вольноотпущенника. Эпиктет – это не столько имя, сколько рабская кличка, которая в переводе с греческого означает «прикупленный».

Как можно объяснить такое прозвище? Оказавшись в Риме, Эпиктет был «прикуплен» секретарем Нерона Эпафродитом, который сам был рабом и прославился своей жестокостью. Так, однажды в порыве гнева Эпафродит стал избивать Эпиктета, на что мыслитель невозмутимо сказал: «Ты сломаешь мне ногу». Разозлившись еще сильнее, хозяин ударил раба настолько яростно, что кость в этот момент переломилась. Не теряя спокойствия и самообладания, Эпиктет заметил: «Я же говорил тебе, что ты сломаешь мою ногу». Этот эпизод из биографии мыслителя иллюстрирует ключевой принцип жизни философа: «Терпи и воздерживайся». Мировоззрение Эпиктета сложилось под воздействием стоиков Музония Руфа и Эврата, а идеалом философа стал Сократ. Возможно, из желания подражать афинскому гению, Эпиктет также не оставил письменных трудов, передавая свои идеи в форме устного диалога. «Беседы или Рассуждения» Эпиктета были записаны не самим философом, а его слушателем, сенатором Флавием Аррианом. Будучи высланным из Рима вместе с другими философами в 94 году по приказу императора Домициана, Эпиктет обосновал собственную философскую школу в уединенном городе Никополисе. Философ хотел, чтобы его школу воспринимали не как место для шлифовки суждений и приобре-

тения интеллектуальной формы, а как «диспансер души». В процессе общения с учителем ученик должен был осознать, в чем состоит подлинное благо и обратиться к добродетельной жизни. Искомое благо, по убеждению всех стоиков, заключается в понимании человеческой природы и ее разумном управлении. Разум – это та способность, которая помогает отличить то, что в нашей власти, от того, что не в нашей власти, а ведь именно желание невозможного приводит человека к страданиям: когда человек жаждет того, что ему не дано, он «болен расстройством желаний». Мудрость же состоит в признании следующей истины: «настоящее горе наше происходит не от того, что случается с нами, а от того, что мы неразумно думаем о случившемся». Не случайно высказывание Эпиктета о том, что «людей мучают не вещи, а представления о них», украшало потолок библиотеки французского философа эпохи Возрождения Мишеля Монтеня. Эпиктет, как и все стоики, рассматривает состояние «душевного штиля» как высшее удовольствие и атрибут счастливой жизни мудреца. Однако, как замечает философ, это спокойствие (греч. – *атараксия*) не достается даром. Умиротворение души требует постоянной работы над самим собой, а именно, над своими страстями. Сам Эпиктет отличался редчайшим самовластием, сумев воплотить свою философию в жизнь. Несмотря на славу и покровительство самого императора Адриана, философ остался верен своим аскетическим принципам. Единственное имущество, оставшееся после смерти Эпиктета, – это глиняная лампа, приобретенная впоследствии каким-то состоятельным человеком за 3000 драхм. Необычная в своей простоте и емкости надпись на могиле философа содержит ключ к пониманию жизненного пути и идейного мира мыслителя: «Раб Эпиктет, хромой и бедный, как Ир, друг бессмертных».

Вопросы к фрагменту из работы Эпиктета «В чем наше благо?»:

1. Как Эпиктет определяет меру истинного блага?
2. Почему плотское удовольствие не может быть добром для человека?
3. В чем заключается, согласно философу, настоящая мудрость?

4. Почему смерть не является, по мнению автора, злом?
5. Прокомментируйте высказывание Эпиктета: «нет ничего ни хорошего ни дурного в том, что не зависит от нашей воли».
6. Какая потеря является самой важной для человека?
7. Какими качествами должен обладать добродетельный человек?
8. Как нужно относиться к другому человеку?
9. На какие самые важные дела для каждого человека указывает Эпиктет?
10. Как разум может помочь справиться со страданием?
11. Найдите в тексте определение свободного человека.

Фрагмент из работы Эпиктета «В чем наше благо?»

VI. О МЕРЕ ДОБРА И ЗЛА

«Одному человеку кажется хорошим одно, а другому – другое, как раз противоположное. Но ведь оба противоположных мнения не могут быть справедливы.

– Я, – скажешь ты, – считаю справедливым свое мнение и несправедливым чужое мнение.

– А почему же ты узнал, что твое мнение справедливо, а чужое несправедливо? Для этого ведь недостаточно того, что ты сам себя считаешь правым. Когда нам нужно, например измерить какое-нибудь расстояние, то мы не полагаемся на слова того или другого человека, но измеряем расстояние верною мерою – аршином, саженью.

Если для таких простых дел есть своя верная мера, то неужели же для более важных дел жизни такой меры нет? Если бы нашлась такая мера для избежания ошибок, то мы, конечно, не стали бы делать ни одного шага без того, чтобы не справиться с нею. Такая мера раскрыла бы глаза всем тем, кто заблуждается, принимая за верное то, что им только «кажется».

Мера эта существует. Для того чтобы приобрести ее, надо прежде всего понять хорошенько, в чем наше истинное добро, в чем истинное зло и в чем их главные свойства.

Когда мы это выясним себе и ясно поймем, тогда у нас уже будет в руках та мера, которую мы ищем.

Мне хочется, например, узнать: добро или зло какое-нибудь плотское наслаждение? Одни люди говорят, что оно добро, дру-

гие скажут, что оно зло. Я прикладываю свою меру. Мера моя говорит мне, что истинное добро безопасно, внушает уважение и доставляет постоянное благо. Таково ли это плотское наслаждение? Нет,— оно и не безопасно для здоровья, и никому не может внушить уважения, и не доставляет постоянного блага. Следовательно, наслаждение это не есть добро.

Ты можешь проверить значение этого наслаждения еще и другою мерою: мы все знаем, что истинное добро всегда доставляет удовольствие душе нашей. Обсуди теперь, таково ли это плотское наслаждение?

Когда ты будешь отвечать на этот вопрос, то будь осторожен; потому что если ты скажешь, что плотское наслаждение может дать удовлетворение нашей душе, то ты этим только покажешь, что ты не умеешь пользоваться мерою добра и зла.

Настоящая мудрость есть не что иное, как умение выяснять и устанавливать истинную меру добра и зла; и задача всякого разумного человека состоит в том, чтобы прикладывать эту меру ко всем делам жизни.

Истинное добро заключается в правильных понятиях и в добрых желаниях. Истинное зло — в неправильных понятиях в порочных желаниях.

Как только тебе покажется, что смерть есть зло, так сейчас же вспомни, что зло есть то, чего мы должны избегать. А как смерть избежать нельзя, то она и не может быть злом.

Никогда не нужно забывать той истины, что нет ничего ни хорошего, ни дурного в том, что не зависит от нашей воли. Следует всегда помнить, что мы не можем управлять событиями, а должны прилаживаться к ним.

— Моему брату не следовало так поступать со мною! Разве его поведение не дурно для меня?

— Оно дурно, но только не для тебя, а для него самого. Как бы брат мой ни поступал со мною, я буду обращаться с ним так, как следует, потому что меня касается только мое поведение, а не его поведение. В своем поведении я хозяин, а в чужом — не имею никакой власти.

Всякое отступление от воли Божьей неизбежно сопровождает-

ся наказанием. Так, например, если человек будет считать, что для него может быть добро в том, что от него не зависит, то он непременно будет завистлив, ревнив, льстив и постоянно беспокоен. Если человек будет считать, что в том, что от него не зависит, может быть для него зло, то он непременно будет грустить, плакать и отчаиваться. Вообще наказание неизменно следует за всяким неразумным поступком. И между тем как мало людей решаются бросить неразумную жизнь!

VII. КАКАЯ ПОТЕРЯ САМАЯ ВАЖНАЯ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА?

Когда ты бранишь человека и враждуешь с ним, то ты похож на кузнеца, который разучился своему ремеслу. Тогда ты забываешь, что люди – твои братья, и ты делаешься их врагом, вместо того чтобы быть их другом. Этим ты сам себе вредишь, потому что, когда ты перестал быть добрым и общительным существом, каким тебя Бог создал, и вместо того стал диким зверем, который подкрадывается, раздирает и губит свою жертву, – тогда ты потерял самую дорогую свою собственность. Ты чувствуешь потерю кошелька с деньгами; почему же ты не чувствуешь своего убытка, когда ты потерял свою честность, доброту и умеренность?

В чем состоит потеря того человека, который соблазняет жену ближнего своего?

В том, что он потерял свое воздержание, свою власть над собою, свою честность. Он убил в себе товарища и благожелателя людей.

Точно так же человек терпит большой убыток и тогда, когда он гневается на людей или боится чего-нибудь.

Душа наша похожа на сосуд с водой, а мысли, которые нам приходят, похожи на свет, падающий на эту воду. Когда вода в сосуде колыхается, то кажется, будто колыхается и свет, падающий на эту воду, хотя это и не так на самом деле. Так же точно когда душа наша волнуется, то кажется, будто и сами наши мысли расшатываются и путаются. Но в самом деле волнуется только душа: успокоится она – и мысли наши сейчас же опять придут в порядок.

Нам нужно беречь то, что наше; не желать того, что не наше;

пользоваться тем, что нам дают, не плакать о том, чего нам не дают; охотно и без противления отдавать то, что у нас отнимают, и благодарить Бога за то, что мы пользовались им некоторое время.

VIII. О ТОМ, ЧТО ДОРОГО В ЧЕЛОВЕКЕ

Ты говоришь, что нет надобности заботиться о том, чтобы правильно мыслить и соображать, – и просишь меня доказать тебе пользу правильного мышления. Но как же ты узнаешь, справедливы ли мои доказательства, как не при помощи именно правильного мышления и соображения? Следовательно, прося меня доказать тебе пользу правильного мышления, ты этим самым доказываешь мне, что имеешь намерение приложить к делу свое правильное мышление. А если так, то ты не нуждаешься в том, чтобы тебе еще доказывали его пользу.

Человек имеет преимущество над животным не телом, а своими душевными способностями. В них заключается высшее добро для человека; кто пренебрегает ими, тот впадает в настоящее зло. Кто хочет спастись от зла, тот должен оберегать, как бы от врагов, свою честность, свое воздержание, свое разумение. Кто отдает врагу эту крепость свою, тот попадает в плен и погибнет.

Прожить свой век настоящим человеком совсем не так легко и просто, как это кажется с первого взгляда. Мы знаем, что человек отличается от диких зверей и домашнего скота разумом своим. Значит, если мы хотим быть настоящими людьми, то не должны походить ни на зверей, ни на скотину.

– А когда бывает человек похож на скотину?

– Тогда, когда он живет в брюхо свое: безрассудно, небрежно, похотливо.

– А когда похож он на дикого зверя?

– Тогда, когда он живет насильничеством: когда он поступает с упрямством, гневом, злобой.

Приведи в порядок свою внутреннюю духовную жизнь; не давай ходу печали, страху, зависти, корысти, алчности, недружелюбию, изнеженности и необузданности. Всему этому можно не давать ходу только тогда, когда будешь помнить Бога, стремиться

к Нему и исполнять во всем Его заповеди. Если ты не хочешь этого, то тебе придется со стоном и плачем тащиться за теми, кто сильнее тебя. Ты станешь искать счастья вне себя и никогда его не найдешь, потому что, вместо того чтобы искать его там, где оно находится, ты будешь искать его там, где его нет.

Человек создан не для одинокой жизни, но для совместной — для того чтобы любить себе подобных и находить счастье в общении с ближним. Но вместе с тем человек не должен скучать и тогда, когда ему приходится жить одному. Он должен уметь обходиться без развлечений и пользоваться одиночеством для того, чтобы беседовать с самим собою, размышлять о Боге и о том, какое назначение человека в этом мире. Находясь в одиночестве, мы должны разобрать наше собственное поведение, прошлое и настоящее, сообразить, что именно еще мешает нам жить праведно и как избавиться от этих помех; и затем — приступить к борьбе с теми слабостями и пороками, которые мы в себе подметим.

Дело разумного человека — в том, чтобы приложить свои мысли к делу сообразно с законами природы. У всякого человека два дела: одно — держаться истины, отстранять заблуждение и не рассуждать о том, что неизвестно; другое — любовно льнуть ко всему тому, что есть добро, отстранять от себя зло и не обращать внимания на то, что ни добро, ни зло.

Человек, который не знал бы, что глаза могут видеть, и который никогда не раскрывал бы их, был бы очень жалок. Но еще более жалок тот человек, который не понимает, что ему дан разум для того, чтобы спокойно переносить всякие неприятности. С помощью разума мы можем справиться со всеми неприятностями. Непереносимых неприятностей разумный человек не встретит в жизни: для него их нет. А между тем как часто вместо того, чтобы смотреть прямо в глаза какой-нибудь неприятности, мы малодушно стараемся увернуться от нее. Не лучше ли радоваться тому, что Бог дал нам власть не огорчаться тем, что с нами случается помимо нашей воли, и благодарить Его за то, что Он подчинил нашу душу только тому, что от нас самих зависит. Он ведь не подчинил нашей души ни родителям нашим, ни братьям, ни богатству, ни телу нашему, ни смерти. Он, по благодати Своей, под-

чинил ее одному тому, что от нас зависит – разумению нашему.

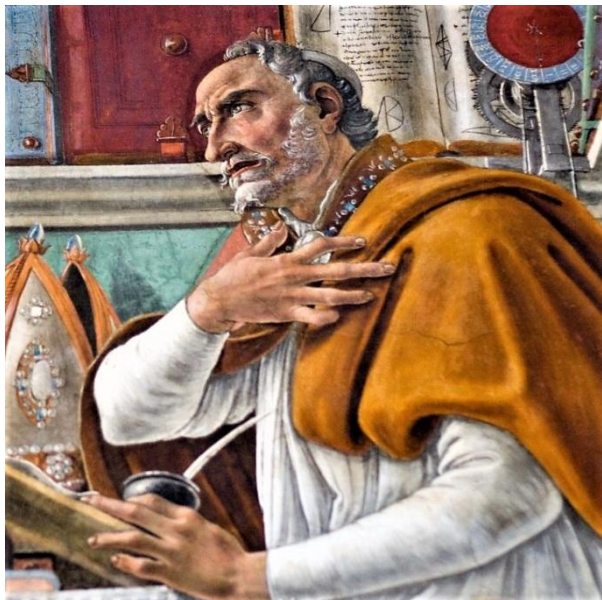
Свободным человеком бывает только тот, с которым случается все так, как он того хочет. Но значит ли это, что с ним непременно случится все то, что ему вздумается? Нисколько, ведь грамота, например, научает нас писать буквами и словами все, что мы захотим; но для написания хоть своего имени я не могу писать такие буквы, какие мне вздумаются: этак я никогда не напишу своего имени. А я должен пожелать писать именно такие буквы, какие нужны, и в том порядке, который нужен. И во всем так. Мы бы никогда ничему не научились, если бы делали так, как только нам вздумается. Значит, для того чтобы быть свободным человеком, не следует желать зря всего того, что только придет в голову. Напротив того, свободный человек должен выучиться хотеть и соглашаться со всем тем, что с ним случается, потому что то, что с человеком случается, случается не зря, а по воле Того, Кто управляет всем миром»⁶⁴.

⁶⁴ Эпиктет. В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 247–251.

ТЕМА № 3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 3.1. Концепция времени Аврелия Августина

Биография Аврелия Августина



Аврелий Августин (354–430 гг.) родился в городе Тагасте в 354 г. Семнадцать веков отделяют нас от Аврелия Августина, но этот временной барьер не мешает нам считать основателя западной патристики нашим современником: «Августина часто "называют первым современным человеком" в связи с открытием самосознания человеческого "я"»⁶⁵. Именно

Августин первый постиг глубину человеческой души, сделав внутренний опыт предметом философского и религиозного исследования. Философское наследие христианского мыслителя оказало влияние на таких философов, как Декарт, Кант, Гегель, а также нашло отражение в феноменологическом и экзистенциальном течениях XX века. Фигура Августина интересна еще и тем, что он жил в эпоху сосуществования античной и христианской культур, возникновения и противоборства различных религиозных сект, становления христианской догматики. Родителями Августина были язычник Патриций и ревностная христианка Моника, под влиянием которой муж незадолго до смерти принял крещение. Позже Моника была канонизирована католической церковью. Августин получил гуманитарное образование, преподавал риторику в Тагасте, Карфагене, Риме, Медиолане. Средневековый философ испытал на собственном жизненном опыте противоречивость и сложность своего времени. На девять лет мыслитель впал в манихейский искус и пламенно отстаивал учение Мани о двух субстанциях: добра и зла. Под воздействием теории манихе-

⁶⁵ Лосев А.Ф. Августин // Августин: proetcontra. СПб.: РХГИ, 2002. С. 828.

ев Августин надолго стал врагом христианства, однако после того, как манихейский епископ Фавст в 383 г. не сумел ответить на волновавшие Августина вопросы, мыслитель утратил доверие к учению манихеев. Разочаровавшись в манихействе, мыслитель обратился к античной философии, а именно, к произведениям скептиков и неоплатоников. Но и философия оставила Августина неудовлетворенным, подтолкнув к продолжению духовных исканий. В 386 г. Августин принял христианскую веру, а в следующем году – и крещение вместе с сыном Адеодатом. Любовь к мудрости, загоревшаяся в сердце юного оратора, переросла в любовь к Богу в христианский период его творчества. События жизни отца католической церкви были изложены им в «Исповеди» – произведении, уникальном как жанр духовной биографии. Полифоничность мышления Августина является причиной неугасающего интереса к творчеству средневекового теолога.

Вопросы к фрагменту из работы Аврелия Августина «Исповедь»

1. Чем отличается время от вечности, согласно Августину?
2. Правильным ли будет рассуждение о Боге с применением к нему категории времени?
3. В чем состоит метод Августина в рассуждении о прошедшем, настоящем и будущем?
4. Воспроизведите пример автора о сущности времени.
5. Как следует правильно говорить о настоящем, прошедшем и будущем?
6. Как соотносятся длительность и настоящее время?
7. Как понимать слова автора о том, что душа измеряет время?
8. Прокомментируйте выражение Августина: «Память есть желудок души».
9. Выразите свою позицию в отношении сущности времени с помощью следующих выражений: «время есть способ существования вещей» или «время есть способ познания вещей».
10. В чем состоит загадка времени?

Фрагмент из работы Августина «Исповедь»

Книга одиннадцатая

XIV

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

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

XV

<...>

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

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

<...>

XX

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

<...>

XXII

28. Горит душа моя понять эту запутаннейшую загадку... А мы только и говорим: «время и время, времена и времена»: «как долго он это говорил»; «как долго он это делал»; «какое долгое время я этого не видел»; «чтобы произнести этот слог, времени требуется вдвое больше, чем для того, краткого». Мы и говорим это и слышим это; сами понимаем и нас понимают. Это яснее ясного, обычнее обычного и это же так темно, что понять это – это открытие.

<...>

XXVIII

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

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

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

<...>

XXX

40. ... Я не буду больше терпеть от вопросов людей, которые наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить. Они и спрашивают: «что делал Бог до сотворения мира?» или: «зачем Ему пришло на ум что-то делать, если раньше Он никогда ничего не делал?» Дай им, Господи, как следует понять, что они говорят, дай открыть, что там, где нет времени, нельзя говорить «никогда». Сказать о ком-нибудь: «он никогда не делал» – значит сказать: «он не делал во времени». Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного; и пусть прекратят пустословие. Пусть обратятся к тому, что «перед ними»; пусть поймут, что раньше всякого времени есть Ты – вечный Создатель всех времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные»⁶⁶.

⁶⁶ *Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 167-177.*

§ 3.2. Боэций. Утешение философией

Биография Боэция



Боэций (480 – 524 гг., казнен) – римский философ, один из основоположников средневековой схоластики. По обвинению в государственной измене был заключен в тюрьму, где в ожидании казни написал художественно-философское сочинение «Утешение философией». Через все западное средневековье прошла тема «утешающей Философии» и тема «превратностей фортуны». Философия как «наука об исцелении души» имела место у пифагорейцев, Сократа и Платона, у Аристотеля, а также у философов эллинизма. Понимание философии как собеседницы, утешающей в горе и врачующей душевные раны, представлено в произведениях Цицерона, последователем которого был Боэций. Медикаментами в процессе выздоровления являются знания и идеи, а способом лечения – логические рассуждения. Боэций в данном фрагменте размышляет о соотношении судьбы (Фортуны) и Провидения. Философия же выступает в роли наставницы и целительницы души. Беседа Боэция с Философией в тюрьме имеет терапевтическую цель – выяснения причины душевного недуга и его искоренения посредством «убеждений сладкой риторики».

Вопросы к фрагменту из работы Боэция «Утешение философией»:

1. В чем специфика стиля средневекового мыслителя?
2. Почему Философия предстает в образе женщины? Какие персонализации философии в античности вам известны?
3. Как соотносятся Философия и Фортуна?
4. В чем отличие между Провидением и Фортуной?
5. Какие целительные средства использует Философия для утешения своего ученика?
6. Чем вызвано обращение Боэция к философии в тюрьме, на ваш взгляд?
7. Какие аргументы использует Философия для разоблачения чар Фортуны?
8. Какие положения стоицизма можно обнаружить в тексте Боэция?

Фрагмент из работы Бозция «Утешение философией»

КНИГА ПЕРВАЯ

«I. Тем временем, пока я в молчании рассуждал сам с собою и записывал стилем на табличке горькую жалобу, мне показалось, что над моей головой явилась женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку (1). Трудно было определить и ее рост. Ибо казалось, что в одно и то же время она и не превышала обычной человеческой меры, и тем не менее касалась неба, а если бы она подняла голову повыше, то вторглась бы в самое небо и стала бы невидимой для вззирающих на нее людей. Она была облачена в одежды из нетленной ткани, с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей, их, как позже я узнал, она соткала собственными руками. На них, как на потемневших картинах, лежал налет забытой старины. Но эту одежду рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить. В правой руке она держала книги, в левой – скипетр (2)...

А я, чей взор был замутнен слезами, не мог распознать, кто же эта женщина, обладающая столь неоспоримой властью, и, потупив долу глаза в глубоком изумлении, молчаливо ждал, что же будет дальше. Она же, подойдя поближе, присела на край моего ложа, и, глядя мне в лицо, исполненное тягостной печали и склоненное скорбью к земле, стала стихами корить меня за то, что душу мою охватило смятение.

III. После того, как рассеялись тучи скорби, я увидел небо и попытался распознать целительницу. И когда я устремил глаза на нее и сосредоточил внимание, то узнал кормилицу мою – Философию, под чьим присмотром находился с юношеских лет. – Зачем, – спросил я, – о, наставница всех добродетелей, пришла ты в одинокую обитель изгнанника, спустившись с высоких сфер? Для того ли, чтобы быть обвиненной вместе со мной и подвергнуться

ложным наветам? – О, мой питомец, – ответила она, – разве могу я покинуть тебя и не разделить вместе с тобой бремя, которое на тебя обрушили те, кто ненавидит самое имя мое! Ведь не в обычае Философии оставлять в пути невинного без сопровождения, мне ли опасаться обвинений, и устрашат ли меня новые наветы? Неужели ты сейчас впервые почувствовал, что при дурных нравах мудрость подвергается опасности? Разве в древние времена, еще до века нашего Платона, я не сталкивалась часто с глупостью и безрассудством в великой битве? А при его жизни, учитель его Сократ разве не с моей помощью добился победы над несправедливой смертью? ... Если бы ты не знал ни о бегстве Анаксагора, ни о яде, выпитом Сократом, ни о пытках, которым подвергли Зенона, так как все это было в чужих краях, то ты мог слышать о Кании (3), Сенеке (4), Соране (5), воспоминания о которых не столь давни и широко известны. Их привело к гибели не что иное, как то, что они, воспитанные в моих обычаях и наставлениях, своими поступками резко отличались от дурных людей.

VI. – Позволь мне немного выяснить с помощью вопросов состояние твоей души, чтобы я поняла, какого рода лечение необходимо тебе. – Спрашивай, о чем желаешь, – сказал я, – дам тебе ответ. – Тогда она спросила: Думаешь ли ты, что этот мир приводится в движение лишенными смысла и случайными причинами, или же он повинуетя разумному управлению? – Никогда не допускал мысли, – ответил я, – что организованное в таком порядке создание может быть движимо слепой случайностью. Напротив, я знаю, что создатель руководит своим творением. И никогда не наступит час, который сможет поколебать мою уверенность в истинности этого суждения. – Правильно. Ты ведь говорил об этом в стихах немного раньше и горевал, что только люди лишены божественной заботы. Ведь в том, что все остальное управляется разумом, нельзя усомниться. Но я поражена, как при таких здравых рассуждениях в тебя проникли болезни. Однако я попытаюсь заглянуть поглубже, ибо не знаю, где скрыт изъян. Скажи мне, поскольку ты не сомневаешься, что миром правит Бог, с помощью каких установлений осуществляет Он свое правление? –

Мне, — ответил я, — не совсем понятен смысл твоего вопроса, и я даже не могу найти на него ответ. — Неужели, — спросила она снова, — я ошибаюсь, думая, что в тебе есть изъян, через который, как через пробойну в крепком валу, проникла в твою душу болезнь смятения? Ответь же мне, какова цель всего сущего, к чему направлено стремление всей природы? — Я слышал об этом, но скорбь притупила мою память. — А знаешь ли ты, откуда все берет начало?.. У меня есть средства, которые исцелят тебя, — это прежде всего твое правильное суждение об управлении мира, которое, как ты считаешь, подчинено не слепой случайности, но божественному разуму. Не бойся ничего. Из этой маленькой искры возгорится пламя жизни. Но так как время для более сильных лекарств еще не наступило, и уж такова природа (человеческой) души, что она отступает от истины, увлекаясь ложными суждениями, а порожденный ими туман страстей препятствует ясному видению вещей, то я попытаюсь немного развеять его легкими целительными и успокоительными средствами, чтобы, когда рассеется мрак переменчивых страстей, ты мог увидеть сияние истинного света.

КНИГА ВТОРАЯ

I. Затем она на несколько мгновений прервала свою речь и, овладев моим вниманием благодаря благоразумному молчанию, обратилась ко мне: — Если я достаточно глубоко поняла причины твоего недуга, то мне представляется, что ты чахнешь из-за непреодолимого желания вернуть себе прежнюю благосклонность Фортуны (6). И твой дух поколебало то, что она, как ты полагаешь, отвернулась от тебя. Я постигла множество обманчивых форм этой чародейки и льстивую близость, которой она постоянно дарит тех, кого желает обмануть, делая это до тех пор, пока не погружает [их] в неутолимую скорбь своим неожиданным уходом. Если же ты припомнишь ее природу, обычаи и благодеяния, то поймешь, что благосклонность Фортуны не содержит ничего прекрасного, и ты ничего не утратил. Я полагаю, что тебе не составит большого труда восстановить это в памяти. Ты ведь имел обыкновение, когда она покровительствовала тебе и осыпала ласками, осуждать ее исполненными суровости словами и порицать

суждениями, вынесенными из нашей обители. Но всякая внезапная перемена жизни, без сомнения, пробуждает в душах какое-то смятение. Поэтому и случилось, что ты на короткое время утратил присущее тебе спокойствие духа. И вот сейчас настало время, чтобы ты попробовал мягкое и приятное лечебное средство, которое, проникнув внутрь, откроет путь для более сильных лекарств. Призовем же на помощь убеждения сладкой риторики, которая только тогда ведет верным путем, когда не отступает от наших наставлений и когда ее сопровождает музыка, сложенная ларами, и вторит ей быстрыми или медленными ладами.

Что же, о человек, повергло тебя в такую печаль и исторгло скорбные стенания? Думаю, что ты испытал нечто исключительное и небывалое. Ты полагаешь, что Фортуна переменчива лишь по отношению к тебе? Ошибаешься. Таков ее нрав, являющийся следствием присущей ей природы. Она еще сохранила по отношению к тебе постоянства, больше, чем свойственно ее изменчивому характеру. Она была такой же, когда расточала тебе свои ласки и когда, резвясь, соблазняла тебя приманкой счастья. Ты разгадал, что у слепой богини два лица, ведь еще прежде, когда суть ее была скрыта от других, она стала полностью ясной для тебя. Если ты одобряешь ее обычаи, не жалуйся. Если же ее вероломство ужасает [тебя], презри и оттолкни ту, которая ведет губительную игру: ведь именно теперь то, что является для тебя причиной такой печали, должно и успокоить. Ибо покинула тебя та, от предательства которой никто и никогда не может быть защищен. Неужели имеет для тебя цену преходящее счастье, и разве дорога тебе Фортуна, верная лишь на мгновение и чуждая постоянства, уход которой приносит печаль. Если же ее невозможно удержать по воле [людей], а, удаляясь, она делает их несчастными, что иное представляет быстротечное [счастье], как не некое предзнаменование будущих невзгод? Ведь недостаточно видеть лишь то, что находится перед глазами, — благоразумие понимает, что все имеет конец, и что как добро, так и зло переменчивы. И не следует поэтому ни страшиться угроз Фортуны, ни слишком сильно желать [ее] милостей.

Наконец, следует тебе запастись терпением, чтобы перенести

то, что происходит во владениях Фортуны, если уж однажды ты склонил шею под ее ярмом. И если бы ты пожелал установить закон, чтобы удержать ее или предугадать уход той, которую ты по своей воле избрал своей госпожой, разве было бы это правильным, ведь отсутствие терпения лишь ухудшило бы жребий, который изменить ты не в силах. Если ты отдаешь свой корабль на волю ветров, он будет двигаться не сообразно твоим желаниям, а куда повлекут его их яростные порывы. Когда ты засеваешь пашню семенами, то предвидишь годы урожайные и бесплодные. Ты отдал себя во власть Фортуны, следует, чтобы ты подчинился обычаям повелительницы. Зачем ты пытаешься удержать стремительное движение вращающегося колеса? О, глупейший из смертных, если Фортуна обретет постоянство, она [утратит свою природу] и перестанет быть зависящей от случая.

II. Но я хотела бы немного обсудить [это] с тобой, пользуясь языком самой Фортуны. Ты же примечай, каковы ее права. «Почему ты, человек, ежедневно преследуешь меня жалобами, какую несправедливость я причинила тебе? Какие блага отняла? Порассуждай же со мной об обладании богатством и чинами и сравни [наши мнения]. И если ты докажешь, что хотя бы нечто из принадлежащего мне является неотъемлемой собственностью кого-нибудь из смертных, я тотчас сделаю так, чтобы стало твоим то, чего ты потребуешь.

Когда тебя природа произвела из материнской утробы, еще не владеющего ничем и беспомощного, я поддержала тебя, осыпала своими щедротами и благосклонно, с любовью и нежностью воспитала, свершив все, что было в моей власти, окружала тебя роскошью и блеском, – и все это делает тебя теперь нетерпимым по отношению ко мне. Сейчас угодно мне отвести свою руку. Когда ты пользовался моей благосклонностью, ты обладал данным взаимно, поэтому ты не имеешь права жаловаться, словно утратил нечто принадлежащее тебе. Почему ты стонешь? Я не проявила к тебе никакой жестокости. Богатства, почести и прочие блага такого рода находятся в моей власти, служанки знают свою госпожу, и, когда я покидаю несчастного, удаляются вместе со мной. Я

решительно утверждаю, что если бы принадлежали тебе блага, на утрату которых ты жалуешься, ты бы ни в коем случае не мог их потерять. Или мне, единственной, запрещено осуществлять свое собственное право? Ведь разрешено небу рождать светлые дни и погребать их в темных ночах, позволено временам года то украшать цветами и плодами облик земли, то омрачать его бурями и морозами. У моря есть право то ласкать взор ровной гладью, то ужасать штормами и волнами. Неужели только меня ненасытная алчность людей обязывает к постоянству, которое чуждо моим обычаям? Наша сила заключена в непрерывной игре – мы движем колесо в стремительном вращении и радуемся, когда павшее до предела возносится, а вознесенное наверх – повергается в прах. Поднимись, если угодно, но при таком условии, что ты не сочтешь несправедливым падение, когда того потребует порядок моей игры... И что иное оплакивают трагедии, как не безжалостные удары Фортуны, внезапно сокрушающей счастливые царствования?... Подумай, не досталось ли тебе благ больше, чем горестей? Что, если от тебя я не полностью отвернулась? Ведь сама моя изменчивость дает законные основания надеяться на лучшее. Поэтому не падай духом и, подчиняясь общему для всех закону, не стремись жить по своим собственным установлениям <...>

Что же, о смертные, стремитесь к внешнему, когда счастье лежит внутри вас? Смущают вас ошибки и заблуждения. Я очерчу тебе кратко границу высшего счастья. Есть ли что-нибудь более ценное для тебя, чем ты сам? Нет, ответишь ты. Если бы ты познал себя, ты обладал бы тем, что никогда бы не пожелал бы выпустить, и что Фортуна, покидая тебя, не смогла бы унести. И запомни, блаженство не может быть заключено в случайных вещах. Рассуди так: если блаженство есть высшее благо природы, обладающей разумом, то высшее благо не есть то, что может быть отобрано. Значит, непостоянство Фортуны может способствовать обретению блаженства.

Тот, кого влечет быстротечное счастье, и знает, и не знает, что оно изменчиво. Если не знает, *то* разве может быть счастливой судьба из-за слепоты познания? Если знает, то обязательно боится, как бы не упустить того, что, как он не сомневается, может

быть утрачено. Поэтому постоянный страх не позволяет ему быть счастливым. Возможно, зная, что счастье может быть утрачено, следует этим пренебречь? Но ничтожно благо, потеря которого переносится с легким сердцем. А так как ты убежден на примере многих доказательств, что души людей никоим образом не являются смертными, тебе будет ясно, что зависящее от случайности счастье прекращается *со* смертью тела; ведь нельзя усомниться, что смерть может унести счастье, а в таком случае весь человеческий род должен погружаться в несчастье за смертной чертой. Но поскольку мы знаем, что многие вкусили плод блаженства не только в смерти, но и в страданиях и муках, каким же образом такое существование могло сделать [людей] счастливыми, если своим завершением оно не сделало их несчастными?»⁶⁷

Примечания:

1. В образе не узнанной вначале Бозцием богини предстает **Философия**. Ее неуловимый возраст свидетельствует о том, что философия никогда не устаревает и всегда актуальна. Одевание ее нетленно, как нетленны те формы мысли и слова, в которых философия себя выражает. Одежда ее частично разорвана означает, что многие недостойные пытались пользоваться ее плодами.

2. Скипетр символизирует власть над миром, а книги выражают знак просвещенности и единения мысли со словом.

3. Каний – философ-стоик, живший в I в. н.э. Был приговорен к смерти римским императором Калигулой.

4. Сенека (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.) представитель римского стоицизма, воспитатель римского императора Нерона, по приказу которого был вынужден покончить жизнь самоубийством.

5. Соран – римский философ-стоик, пал жертвой Нерона.

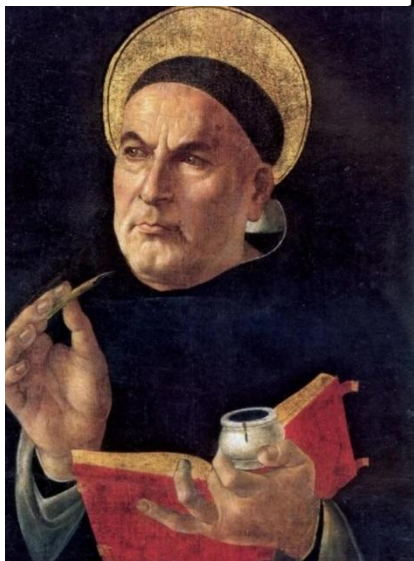
6. Фортуна – судьба. В древнеримской мифологии богиня счастья и несчастья, слепого случая, удачи. Фортуна изображалась с двумя лицами, стоящей на шаре или колесе с повязкой на глазах, иногда с рогом, из которого сыпались ее дары. *Колесо* – символ Фортуны, ее непостоянства. Фортуна дарует нам блага не навсегда, а на время и к тому же взаймы, чтобы потом мы это

⁶⁷ Бозций. Утешение философией. М., 1990. С. 190–226.

вернули. Когда Фортуна отнимает у нас ранее данное, мы не должны роптать и обвинять ее в несправедливости, ибо никаких обязательств о передаче нам ее деяний в вечное пользование она никогда нам не давала. Мы должны больше благодарить Фортуну, когда она от нас отворачивается, поскольку испытания судьбы закаляют и делают особенно приятным ее неожиданный поворот к лучшему.

§ 3.3. Фома Аквинский. Учение о счастье

Биография Фомы Аквинского



Фома Аквинский (1225/1226 – 1274 гг.) – средневековый теолог, олицетворяющий вершину схоластической мысли. Родился будущий философ в Италии, близ Аквино, за что и был назван Аквинским (или Аквинатом). Будучи сыном графа Ландольфа и знатной неаполитанки Теодоры, Фома провел раннее детство в замке Роккасекка. В возрасте пяти лет мальчика отдали на обучение в монастырь бенедиктинцев в Монте Кассино. Вопреки ожиданиям род-

ных, после прохождения девятилетнего курса *trivium* в Монте Кассино Фома принимает решение вступить в орден доминиканцев. Несмотря на протест семьи, юноша оказался непреклонным в желании «быть нищим не на карнавале, а в нищенствующем ордене». Примкнув к доминиканцам, Фома отправляется в Парижский университет, однако по дороге претерпевает нападение целой кавалькады. Всадниками, схватившими Фому, оказались не разбойники, а его собственные братья, вернувшие непокорного юношу в родительский замок. По настоянию семьи Фома был заточен в башню, в которой провел более года, однако не изменил собственного выбора. Почему «домашний арест» не поколебал ни волю, ни убеждения молодого Фомы? Вероятно, юноше не так важно было, где размышлять: в башне родительского замка или в монастырской келье. Наконец-то смирившись с желанием сына, родители дают Фоме свободу, и уже осенью 1245 г. Аквинат вновь направляется в Париж, считавшийся в то время центром католической мысли. За время обучения в Парижском университете Фома, отличавшийся полнотой и молчаливостью, получил прозвище Немого Быка. Однако Альберт Великий, оказавший своими лекциями наибольшее влияние на духовное становление Фомы, распознал необыкновенные способности ученика, дав пророческую характеристику: «Вы зовете его Немым Быком. Го-

ворю вам, бык взревет так громко, что рев его оглушит мир». Однажды во время пира у короля Людовика Фома, вынужденный присутствовать на праздновании, неожиданно ударил кулаком по столу со словами: «Вот что образумит манихеев!». Французский король со свойственным ему чувством юмора попросил придворных записать мысль, озвученную монахом: она, наверняка, очень хорошая, а Фома, не дай Бог, ее забудет. Людовик проницательно заметил, что все главные события для философа происходят в сфере духа. Не удивительно, что отвечая на вопрос, за что Фома благодарен Богу больше всего, мыслитель сказал: «Я понял каждую прочитанную мной страницу». Среди сочинений Фомы Аквинского следует особо отметить такие монументальные труды, как «Сумма против язычников» и «Сумма теологии». Ключевой принцип философии Фомы Аквинского – это гармония веры и разума. По убеждению теолога, если тезисы науки вступают в противоречие с верой, то это говорит лишь о неправильном ходе рассуждения. Прекрасно владея философским наследием прошлого, ученый сумел использовать идеи Аристотеля для интерпретации религиозных догматов. Стремясь к максимальной систематизации и рационализации вероучения, Фома Аквинский разработал пять доказательств бытия Бога. Аргументы средневекового теолога использовались не только в специальной, но и в художественной литературе. Примечателен эпизод из романа Булгакова «Мастер и Маргарита», в котором Воланд испытывает советских атеистов, Берлиоза и Ивана Бездомного, пятью доказательствами бытия Бога. Таким образом, вопросы, поставленные средневековым схоластом, продолжают волновать и современные умы. В качестве завершения биографии Аквината приведем следующий факт: в 1323 г. Фома Аквинский был причислен к лику святых.

Вопросы к фрагменту из работы Фомы Аквинского «Сумма теологии»:

1. Определите сам метод исследования вопроса, присущий мышлению автора.
2. Почему люди полагают, что их счастье непременно связано с богатством? В чем состоит благо денег?
3. Какое материальное благо обладает безграничной силой?

4. Как вы понимаете следующий тезис Боэция: «Сокровища больше сверкают, когда их тратят, а не тогда, когда их хранят»?
5. Каких два рода богатства выделяет автор и в чем их суть?
6. Какое благо нельзя купить за деньги?
7. Что необходимо для приобретения мудрости?
8. Почему люди полагают, что счастье заключено в удовольствии? Желанно ли наслаждение ради него самого или ради другого блага?
9. Какой силой влияния на человека обладают наслаждения?
10. Все ли существа стремятся к наслаждению?
11. Какую роль играют чувства в получении телесного удовольствия?
12. Чем отличаются духовные наслаждения от телесных?
13. Как вы думаете, в чем состоит счастье человека, согласно теологу?

Фрагмент из работы Фомы Аквинского «Сумма теологии»

«Вопрос 2. О том, что составляет счастье человека

Теперь нам надлежит рассмотреть Вопрос о счастье, а именно: 1) В чем оно состоит; 2) что это такое; 3) как нам его достигнуть.

Относительно первого будет исследовано восемь пунктов: 1) в богатстве ли счастье; 2) в чести ли оно; 3) или же в известности и славе; 4) или же во власти; 5) или же в некотором телесном благе; 6) или же в удовольствии; 7) или же в некотором душевном благе; 8) или же в каком-то сотворенном благе.

Раздел 1. В богатстве ли счастье?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в богатстве. Ведь коль скоро счастье является конечной целью человека, то оно должно состоять в том, что в наибольшей степени владеет человеческими страстями. Но это – богатство, ибо сказано [в Писании]: «За все отвечает серебро» (Еккл. 10:19). Следовательно, счастье человека – в богатстве.

Возражение 2. Далее, согласно Боэцию, счастье – это «совершенное состояние, которое является соединением всех благ». Но деньги, похоже, являются средством обладания всеми благами. Ведь сказал же Философ, что деньги были изобретены затем, чтобы служить неким залогом приобретения всего, что пожелает

человек. Следовательно, счастье состоит в богатстве.

Возражение 3. Далее, коль скоро стремление к наивысшему благу никогда не прекращается, то оно, похоже, безгранично. Но это в первую очередь относится к богатству, ибо «кто любит серебро – тот не насытится серебром» (Еккл. 5:9). Следовательно, счастье состоит в богатстве.

Этому противоречит следующее: благо человека состоит скорее в том, чтобы сохранять счастье, нежели в том, чтобы стремиться его преумножить. Но, как говорит Боэций, «сокровища больше сверкают, когда их тратят, а не тогда, когда их хранят. Жадность всегда делает людей ненавистными, а щедрость – славными». Следовательно, счастье состоит не в богатстве.

Отвечаю: невозможно, чтобы человеческое счастье состояло в богатстве. В самом деле, как говорит Философ, есть два рода богатства, а именно: естественное и искусственное. Естественное богатство является средством для удовлетворения естественных потребностей человека, например, в пище, питье, одежде, средствах передвижения, жилище и т.п.; тогда как искусственное богатство – это то, что непосредственно не служит природе [человека], как, например, деньги, а создано искусством человека для удобства обмена и в качестве меры продаваемых вещей.

Итак, очевидно, что счастье человека не может состоять в естественном богатстве, ибо к богатству этого рода стремятся ради чего-то другого, а именно для поддержания человеческой природы. Таким образом, оно не является конечной целью, но скорее служит человеку как своей цели. Поэтому в порядке природы все подобные вещи занимают место ниже человека и созданы для него, согласно сказанному [в Писании]: «... [Ты] все положил под ноги его» (Пс. 8:7).

А что касается искусственного богатства, то к нему стремятся ради богатства естественного, поскольку человек желает его лишь постольку, поскольку посредством него он добывает себе необходимое для жизни. Поэтому его еще в меньшей степени можно рассматривать в качестве конечной цели. Следовательно, невозможно, чтобы счастье, которое является конечной целью человека, состояло в богатстве.

Ответ на возражение 1. Все материальные блага измеряются деньгами, и большинство глупцов считаются таковыми именно потому, что им не ведомо ничего иного, помимо материальных благ, которые могут быть приобретены за деньги. Но при рассуждении о благе должно следовать мнению не глупых, а мудрых, ведь и в вопросе о вкусе пищи мы доверяем тому, чей вкус не притуплён.

Ответ на возражение 2. Все продаваемые вещи можно купить за деньги, кроме вещей духовных, которые продать невозможно. Поэтому сказано: «К чему сокровище в руках глупца? Для приобретения мудрости у него нет разума» (Прит 17:16).

Ответ на возражение 3. Желание естественных богатств не безгранично, ибо для удовлетворения природы [человека] вполне достаточно определенного их количества. А вот желание искусственного богатства безгранично, поскольку оно, как разъясняет Философ, является слугой ничем не обузданного беспорядочного вожделения. Однако стремление к такому богатству безгранично в ином отношении, чем стремление к высшему благу. В самом деле, чем более совершенно мы обладаем высшим благом, тем более оно нами любимо, а другие вещи – презираемы, ведь чем больше мы им владеем, тем больше его познаем. Поэтому сказано: «Ядущие меня еще будут алкать» (Сир. 24:23). Тогда как в случае со стремлением к богатству или к какому-либо из преходящих благ имеет место обратное: когда мы уже обладаем им, мы презираем его и ищем другого [блага]. Об этом говорит наш Господь: «Всякий, пьющий воду сию, – подразумевая под ней преходящие блага, – возжаждет опять» (Ин. 4:13). И так это потому, что обладание ими открывает нам их недостаточность и все их несовершенство, а также и то, что не в них заключается высшее благо. <...>

Раздел 6. Состоит ли счастье человека в удовольствии?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что счастье человека состоит в удовольствии. В самом деле, коль скоро конечной целью является счастье, то к нему не стремятся ради чего-либо другого помимо него самого. Но [критериям счастья] более всего соответствует

удовольствие, поскольку «действительно, никто не станет спрашивать, «ради чего» получают удовольствие, подразумевая, что удовольствие избирают само по себе». Следовательно, счастье состоит в первую очередь в удовольствии и наслаждении.

Возражение 2. Далее, «первая причина в большей мере влияет на свое причиненное, нежели вторая причина». Но каузальность цели заключается в том, что она вызывает желание. Поэтому, похоже, что обуславливающее большее желание в большей мере адекватно понятию конечной цели. В таком случае это удовольствие, о чем свидетельствует следующее: наслаждение настолько поглощает волю и разум человека, что побуждает его с презрением взирать на другие блага. Следовательно, кажется, что конечная цель человека, а именно счастье, в первую очередь состоит в удовольствии.

Возражение 3. Далее, поскольку желание есть желание блага, то, похоже, что желаемое всеми и есть наилучшее. Но все – и мудрые, и глупцы, и даже неразумные твари – желают наслаждений. Поэтому наслаждение и есть наилучшее. Следовательно, счастье, которое является наивысшим благом, состоит в удовольствии.

Этому противоречат следующие слова Боэция: «Кто пожелает поразмыслить о своих страстях, тот поймет, что последствия их печальны, и что если бы они могли привести человека к счастью, то не было бы никакого основания отрицать, что животным также доступно счастье».

Отвечаю: коль скоро наиболее известными являются наслаждения телесные, то именно «они захватили имя удовольствия», и хотя есть другие, более превосходные наслаждения, однако счастье не состоит и в них. Ведь во всякой вещи то, что относится к ее сущности, отличается от ее собственной акциденции; так, в человеке то, что он смертное разумное животное – это одно, а то, что он животное, способное смеяться, – совсем другое...

Но телесное удовольствие даже таким образом не может проистекать из совершенного блага. В самом деле, оно проистекает из блага, воспринятого чувством, каковое суть способность души, причем такая, которая использует тело. Но относящееся к телу и

воспринимаемое чувствами благо не может быть совершенным. Ведь коль скоро разумная душа превосходит возможности телесной материи, то та часть души, которая не зависит от телесных органов, обладает некоторой беспредельностью по отношению к телу и тем частям души, которые стеснены телом, что подобно тому, как и имматериальные вещи обладают некоторой беспредельностью по сравнению с материальными вещами, поскольку формы [последних] определенным образом обуславливаются и ограничиваются материей, в то время как свободная от материи форма является определенным образом беспредельной. Следовательно, чувство, которое является способностью тела, познает обусловленное материей единичное, тогда как ум, который является свободной от материи способностью, познает абстрагированное из материи и содержащее в себе беспредельное число единичностей всеобщее. Из всего этого очевидно, что надлежащее телу благо, являющееся причиной его воспринимаемого чувством наслаждения, не есть совершенное благо человека и представляет собой сущую безделицу по сравнению с благом души. Поэтому сказано [в Писании]: «Пред нею все золото — ничтожный песок» (Прем. 7:9). Следовательно, телесное удовольствие не может быть ни самым счастьем, ни собственной акциденцией счастья.

Ответ на возражение 1. Независимо от того, стремимся ли мы к благу или наслаждению, желание обретает покой только при достижении блага, что подобно тому, как благодаря одной и той же природной силе тяжелое тело стремится вниз и затем там покоится. Поэтому как благо желанно ради него самого, точно так же и наслаждение желанно ради него самого, а не ради чего-либо иного, если предлог «ради» указывает на конечную причину. Но если он указывает на формальную или, скорее, движущую причину, то наслаждение желанно ради чего-то другого, т. е. ради блага, которое является объектом этого наслаждения, и, следовательно, его началом, придающим ему форму, поскольку причиной желанности наслаждения является то, что оно успокаивается на предмете желания.

Ответ на возражение 2. Сила стремления к чувственному на-

слаждению возникает вследствие того, что деятельность чувств как источников нашего познания более различима. Именно поэтому большинство и стремится к чувственным удовольствиям.

Ответ на возражение 3. Все желают наслаждения в той же мере, в какой они желают блага, однако, как было указано выше, они желают наслаждения по причине блага, а не наоборот. Таким образом, из этого [аргумента] не следует делать вывод, что наслаждение представляет собой высшее и сущностное благо, но — что всякое наслаждение проистекает из некоторого блага, и лишь немногие из них проистекают из сущностного и высшего блага»⁶⁸.

⁶⁸ *Фома Аквинский. Тракат о конечной цели // Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 1-48. Киев: Ника-Центр, 2006. С. 20–32.*

ТЕМА № 4. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

§ 4.1. Эмпиризм Фрэнсиса Бэкона

Биография Фрэнсиса Бэкона



Фрэнсис Бэкон (1561–1626 гг.) – английский философ, основатель *эмпиризма* и *экспериментальной науки*. Бэкон родился в богатой и знатной семье, имевшей значительный политический вес при дворе королевы Елизаветы I (1533–1603). Из стен Кембриджского университета Бэкон вынес нелюбовь к философии Аристотеля и мечту о реформации науки. После дипломатической практики во Франции Бэ-

кон осуществляет головокружительную карьеру у себя на родине, пройдя путь от старшины юридической корпорации до лорда-канцлера Англии. Однако неумная жажда власти и привычка к роскоши приведут честолюбивого Бэкона к заключению в Тауэр, потере родового поместья и отстранению от политической деятельности. Философия Бэкона во многом определила черты классического типа *рациональности*, став своеобразным камертоном в истории научной и философской мысли. На смену греческому *Логосу*, символизировавшему универсальный закон мироздания, приходит латинское *Рацио*, сводящее порядок космоса к сугубо человеческой способности структурировать мир. Человек из почтительно созерцающего превращается в законодателя, рассматривающего природу не как Универсум жизни, наполненный божественной энергией, а как бездушный объект для проведения опытов, подтверждающих властные полномочия ученого. Благодаря таким трудам Бэкона, как «Великое Восстановление Наук», «Новый органон» (1620) и «Новая Атлантида» (1624), формируется фундамент новоевропейской науки, провозглашающей приоритет экспериментально доказанного знания. Особую семантическую нагрузку в контексте указанного преобразования приобретает понятие «новый», указывающее на сущностные изменения, произошедшие в интеллектуальном мире 17 века и ознаме-

новавшие разрыв с традицией: *Новое* время, *Новый* органон, *Новая* Атлантида, *Новая* наука. Примечательно, что, наряду с возникновением индукции как нового метода поиска истины, возникает и новая этическая модель, провозглашающая как гносеологическую, так и нравственную ценность пользы. Если Платон вводит любовь в само определение философии как *любви* к мудрости, то Бэкон считает, что «невозможно любить и быть мудрым», так как «любовь есть дитя безрассудства». Предлагаем читателю самостоятельно аргументировать свою позицию в понимании любви, а также оценить правомерность следующей сентенции Бэкона: «Можно заметить, что среди всех великих и достойных людей (древних или современных, о которых сохранилась память) нет ни одного, который был бы увлечен любовью до безумия; это говорит о том, что великие умы и великие дела, действительно, не допускают развития этой страсти, свойственной слабым»⁶⁹. Интересно, что сам Бэкон, тщательно оберегавший себя от влияния любовного недуга, стал жертвой иных страстей: сперва тщеславия, а затем и научной одержимости. Бэкон умер, простудившись при проведении опыта по заморозке курицы. Вопрос о том, возможно ли человеку достичь полной свободы от всех страстей и является ли любая страсть разрушительной, до сих пор остается открытым.

Вопросы по философии Бэкона:

1. Почему Бэкон является родоначальником эмпиризма?
2. Что означает термин «органон» и кто является создателем первого в истории философии органона?
3. Считает ли Бэкон, что существуют границы человеческого познания? Если да, то чем они обусловлены?
4. Какой человек, согласно автору «Нового Органона», обладает властью и могуществом?
5. Как вы понимаете высказывание Бэкона: «Природа побеждается только подчинением ей»?
6. Что лежит в основе ошибочных умозаключений, препятствующих познанию истины?
7. В каком значении использует Бэкон понятие идолов? Перечис-

⁶⁹ Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 371.

лите четыре типа идолов.

8. Что, помимо чувств, составляет основу научного опыта, направленного на познание природы?

9. Какие два типа опытов различает Бэкон?

10. Что, согласно философу, является лучшим доказательством истинности того или иного научного положения?

11. Кто из мыслителей наделяет знание причин большей ценностью, нежели опытное знание: Аристотель или Бэкон?

12. Почему, согласно Бэкону, «путь наук еще не пройден»?

13. Отличается ли философия английского мыслителя благоговейным отношением к античности или же почитание древности низводится Бэконом до статуса предрассудка? В этом контексте прокомментируйте следующее положение ученого: «правильно называют истину дочерью времени, а не авторитета».

14. Что в теории Бэкона символизируют муравьи, пауки и пчелы?

15. Почему, по мысли автора Нового Органона, человеческому разуму нужно придать не крылья, а свинец и тяжесть?

16. Какую индукцию Бэкон противопоставляет простому перечислению, усматривая в новом методе ключ к построению нерушимого здания науки?

17. Что следует изучать с большей основательностью: частое и привычное или же редкое и исключительное?

18. Выберите синонимы *истины*, отвечающие мировоззрению Бэкона: *знание первопричин, власть, польза, любовь к идеям*.

19. Кто впервые в истории философии предложил классификацию наук?

20. Заложен ли в бэконовской структуре научного знания принцип иерархичности?

21. Способна ли философия, согласно ученому, постичь высший закон мироздания?

22. Кто из античных философов описывал в одном из своих произведений Атлантиду, а также разработал собственный проект идеального государства?

23. Характерно ли для мыслителей Эллады стремление к господству над природой, составляющее сущность новоевропейского учения? Проиллюстрируйте свой ответ знанием текстов.

24. Распространяют ли законы этики свое действие на отношение человека к природе или же ограничиваются антропологической плоскостью? Можно ли оценить следующий проект Бэкона через призму этических норм: «сохранение жизнеспособности после того, как погибли и были удалены органы, которые вы считаете жизненно важными; оживление животных после того, как, по всем признакам, на-

ступила смерть и тому подобное»?

25. Как соотносится идея научного прогресса, изложенная Бэконом в Новой Атлантиде, с современным экологическим сознанием?

26. Должен ли ученый, на ваш взгляд, нести ответственность за последствия своих экспериментов?

27. Рассматривает ли Бэкон природу как совершенную или же считает человека способным улучшить творение Бога?»⁷⁰.

***Фрагменты из работы Бэкона «Вторая часть сочинения,
называемая Новый Органон, или истинные указания
для истолкования природы»***

I

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

III

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

XII

Логика, которой теперь пользуются, скорее, служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. <...>

XIV

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

XXXIX

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

⁷⁰ Печатается по изданию: *Королькова Е.А., Королькова А.А. Философия Нового времени: эмпиризм Бэкона и рационализм Декарта: учебно-методическое пособие.* СПб.: ГУАП, 2014. С. 4–6.

XL

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

XLI

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

XLII

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

XLIII

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

XLIV

Существуют, наконец, идолы, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных зако-

нов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. < ...> При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности.< ...>

L

<...> Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немногого стоят орудия, предназначенные для усиления и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи. < ...>

LXX

Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте. <...>. На истинном же пути опыта, на приведении его к новым творениям должны быть всеми взяты за образец божественная мудрость и порядок. Бог в первый день творения создал только свет, отдав этому делу целый день и не сотворив в этот день ничего материального. Подобным же образом, прежде всего, должно из многообразного опыта извлекать открытие истинных причин и аксиом и должно искать светоносных, а не плодоносных опытов. Правильно же открытые и установленные аксиомы вооружают практику не поверхностно, а глубоко и влекут за собой многочисленные ряды практических приложений. <...>

LXXIII

Среди указаний, или признаков, нет более верного и заслуживающего внимания, чем принесенные плоды. Ибо плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий. И вот из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям фи-

лософии. Цельс прямодушно и благоразумно признает это, говоря, что в медицине сначала были найдены опыты, а потом люди стали рассуждать о них, искать и приписывать им причины, и не бывало наоборот – чтобы из философии и из самого знания причин открывали и черпали опыт. <...>

LXXXII

<...>. Остается просто опыт, который зовется случайным, если приходит сам, и экспериментом, если его отыскивают. <...>. Истинный же метод опыта сначала зажигает свет, потом указывает светом дорогу: он начинает с упорядоченного и систематического опыта, отнюдь не превратного и отклоняющегося в сторону, и выводит из него аксиомы, а из построенных аксиом – новые опыты; ведь и божественное слово не действовало на массу вещей без распорядка!

И потому пусть люди перестанут удивляться тому, что путь наук еще не пройден, ибо они вовсе сбились с дороги, решительно оставив и покинув опыт или путаясь и блуждая в нем, как в лабиринте. Правильно же построенный метод неизменной стезей ведет через леса опыта к открытию аксиом. <...>

LXXXIV

<...> Ибо правильно называют истину дочерью времени, а не авторитета. <...>.

XCV

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

XCIX

Но и в самом изобилии механических опытов открывается величайший недостаток таких опытов, которые более всего содействуют и помогают осведомлению разума. Ведь механик никоим образом не заботится об исследовании истины, а устремляет усилия разума и руки только на то, что служит его работе. Надежду же на дальнейшее движение наук вперед только тогда можно хорошо обосновать, когда естественная история получит и соберет многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты мы обычно называем *светоносными* в отличие от *плодоносных*. Опыты этого первого рода содержат в себе замечательную силу и способность, а именно: они никогда не обманывают и не разочаровывают. Ибо, приложенные не к тому, чтобы осуществить какое-либо дело, но для того, чтобы открыть в чем-либо естественную причину, они, каков бы ни был их исход, равным образом удовлетворяют стремление, так как полагают конец вопросу.<...>

CIV

<...>Поэтому человеческому разуму надо придать не крылья, а, скорее, свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий его прыжок и полет. Но этого, однако, до сих пор не сделано. Когда же это будет сделано, то можно будет ожидать от наук лучшего.

CV

Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим и средним и, наконец, ко всем аксиомам. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных фактов, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений

она должна заключать о положительном. Это до сих пор не совершено, и даже не сделана попытка, если не считать Платона, который отчасти пользовался этой формой индукции для того, чтобы извлекать определения и идеи. Но чтобы хорошо и правильно строить эту индукцию или доказательство, нужно применить много такого, что до сих пор не приходило на ум ни одному из смертных, и затратить больше работы, чем до сих пор было затрачено на силлогизм. Пользоваться же помощью этой индукции следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий. В указанной индукции и заключена, несомненно, наибольшая надежда.<...>

CXIX

<...> Что касается тех вещей, которые кажутся общеизвестными, пусть люди подумают: до сих пор они занимались только тем, что сообразовывали причины редких вещей с вещами, случающимися часто, и не искали никаких причин того, что случается часто, но принимали это как допущенное и приятное.

Так, они не исследуют причин тяготения, вращения небесных тел, тепла, холода, света, твердости, мягкости, разреженности, плотности, жидкости, крепости, одушевленности, неодушевленности, сходства, несходства, наконец, органического. Они принимают все это как явное и очевидное и рассуждают и спорят только относительно тех вещей, которые случаются не столь часто и привычно. <...>

CXXIV

<...> Итак, истина и полезность суть (в этом случае) совершенно одни и те же вещи. Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ»⁷¹.

Фрагмент из сочинения Бэкона «Великое Восстановление Наук»

«Ведь науки образуют своеобразную пирамиду, единственное основание которой составляют история и опыт, и поэтому основанием естественной философии служит естественная история.

⁷¹ Бэкон Ф. Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 12–77.

Ближе всего к основанию расположена физика, ближе всего к вершине – метафизика. Что же касается конуса, самой верхней точки пирамиды, т.е. высшего закона природы, или «творения, которое от начала до конца есть дело рук бога», то я серьезно сомневаюсь, может ли человеческое познание проникнуть в эту тайну»⁷².

Фрагменты из работы Бэкона «Новая Атлантида»

«<...> Целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покуда все не станет для него возможным.

<...> Есть у нас всевозможные парки и заповедники для животных и птиц, которые нужны нам не ради одной лишь красоты или редкости, но также для вскрытий и опытов; дабы знать, что можно проделать над телом человека. При этом нами сделано множество необычайных открытий, как, например, сохранение жизнеспособности после того, как погибли и были удалены органы, которые вы считаете жизненно важными; оживление животных после того, как, по всем признакам, наступила смерть, и тому подобное. На них испытываем мы яды и иные средства, хирургические и лечебные. С помощью науки делаем мы некоторые виды животных крупнее, чем положено их породе, или, напротив, превращаем в карликов, задерживая их рост; делаем их плодовитее, чем свойственно им от природы, или, напротив, бесплодными; а также всячески разнообразим их природный цвет, нрав и строение тела. Нам известны способы случать различные виды, отчего получилось много новых пород, и притом не бесплодных, как принято думать. Из гнили выводим мы различные породы змей, мух и рыб, а из них некоторые преобразуем затем в более высокие виды живых существ, каковы звери и птицы; они различаются по полу и производят потомство. И это получается у нас не случайно, ибо мы знаем заранее, из каких веществ и соединений какое создание зародится.

<...> Обратимся теперь к нашим обычаям и обрядам. Есть у нас две просторные и красивые галереи; в одной из них выстав-

⁷² Бэкон Ф. Великое Восстановление Наук // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 228.

лены образцы всех наиболее ценных и замечательных изобретений; в другой – скульптурные изображения всех великих изобретателей. Среди них находится статуя вашего Колумба, открывшего Вест-Индию; а также первого кораблестроителя; монаха, изобретшего огнестрельное оружие и порох; изобретателя музыки; изобретателя письменности; изобретателя книгопечатания; изобретателя астрономических наблюдений; изобретателя обработки металлов; изобретателя стекла; изобретателя культуры шелка; первого винодела; первого хлебопашца и первого, кто начал добывать сахар. Все они известны нам более достоверно, нежели вам. Кроме того, у нас немало и своих отличных изобретателей. Но поскольку ты не видел этих изобретений, описывать их было бы чересчур долго; к тому же по описанию ты можешь составить о них ошибочное суждение. За каждое ценное изобретение мы воздвигаем автору статую и присуждаем щедрое и почетное вознаграждение. Статуи делаются иногда из меди, из мрамора и яшмы, из кедрового или другого ценного дерева, позолоченного и изукрашенного, из железа, серебра или золота»⁷³.

⁷³ Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 514–523.

§ 4.2. Рационализм Рене Декарта

Биография Рене Декарта



Декарт Рене (1596–1650 гг.) – французский философ и ученый, заложивший фундамент новой эпохи в истории мысли: «Рене Декарт является героем, еще раз предпринявшим дело философствования, начавшим совершенно заново все с самого начала и создавшим снова ту почву, на которую она теперь впервые возвратилась после тысячелетия отречения от нее»⁷⁴. Что же побудило Декарта отказаться от традиционного пути познания, основанного на некритическом следовании авторитетам, и, доверившись только собственному разуму, предпринять попытку радикального сомнения во всем существующем? Мысль о сомнительности собственного существования постоянно посещала юного Декарта, и это неудивительно: врачи, на глазах которых скончалась от болезни легких мать Декарта после родов своего третьего сына – Рене, не уставали на протяжении двух десятилетий предрекать столь же неожиданную смерть и ее сыну. Однако Декарт благодаря занятиям верховой ездой и фехтованием сумел преодолеть природную слабость тела и, подтверждая значение своего имени («вновь рожденный»), воплотил в жизнь свой философский девиз – «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (fortune), изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли»⁷⁵.

Еще одна причина, обусловившая смелый проект Картезия (так звучит фамилия Декарта по-латински: De'Cart → Cartesius), – это глубокая неудовлетворенность тем образованием, которое философ получил в иезуитском колледже Ля Флеш. Прославленный колледж был основан королем Генрихом IV и был предназначен для обучения французской аристократии. Декарт, будучи

⁷⁴ Гегель Г.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 318.

⁷⁵ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 264.

потомком знатного и богатого рода в Турени, имел законные основания учиться в королевской школе. Талантливый воспитанник колледжа был удостоен права участвовать в церемонии по захоронению сердца Генриха IV, которая состоялась в церкви замка 4 июня 1610 г.

Несмотря на то, что учителя колледжа в Ля Флеш оценивали Декарта как одного из лучших своих учеников, сам Декарт был иного мнения о ценности приобретенных им знаний: «казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: все более и более убеждался в своем незнании»⁷⁶. Будущий реформатор научного знания хотел создать философию согласно принципам математики, содержащим ясные и отчетливые критерии истины. В отличие от позиции скептиков, Картезий не отрицал возможность достоверного познания, а лишь использовал сомнение в качестве промежуточного этапа для достижения несомненной истины. В поисках незыблемых оснований своей философии Декарт предпочитал живое общение кабинетным умозрениям, активно изучая себя и «книгу мира» в течение шестнадцати лет: культуру различных стран, которые Декарт узнал как в годы военной службы, так и после ухода из армии. В результате напряженных интеллектуальных исканий Декарт находит точку опоры в собственном мышлении, утверждая аксиому «Я мыслю, следовательно, я существую» в качестве основополагающего принципа новой философии. Руководствуясь этой аксиомой, Декарт доказывает существование Бога и бессмертие души, а также обосновывает автономное существование субстанции мыслящей и субстанции протяженной.

Помимо философского развития, аксиома Декарта позволила ученому осуществить значимые открытия в науке: Декарт является создателем современной алгебры и аналитической геометрии, одним из основателей механики и автором «закона преломления света».

Гносеологическая позиция Декарта лежит в основе *рационализма* – учения, рассматривающего разум как основной источник

⁷⁶ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. С. 252.

познания. Открытие Декартом «естественного света разума» Гегель метафорически сравнил с возвращением путешественника на родину: «Здесь, можно сказать, мы очутились у себя дома и можем воскликнуть, подобно мореходу, долго носившемуся по бурному морю, «суша, суша!»⁷⁷. Всю жизнь движимый «стремлением к коренному самообновлению», Декарт пренебрегал «блеском и обязанностями светского положения» ради сосредоточенного самоисследования: «В этом постоянном стремлении к истине, в этой борьбе с интеллектуальным самообманом, в какой бы то ни было форме, Декарт был одним из бесстрашных и величайших мыслителей мира»⁷⁸.

Вопросы к фрагменту из «Первоначал философии» Декарта:

1. Почему философское знание, по мнению Декарта, самое совершенное из всего, что может познать человек?
2. Какие требования к первоначалам выдвигает Картезий?
3. Как мыслитель обосновывает социальную полезность философии?
4. В чем Декарт видит высшее благо для человека?
5. Как Декарт определяет мудрость?
6. Назовите первоначала декартовской философии.
7. Сравните структуру философского знания, разработанную Декартом, с научной классификацией Бэкона.

Фрагмент из «Первоначал философии» Декарта

ПИСЬМО АВТОРА К ФРАНЦУЗСКОМУ ПЕРЕВОДЧИКУ «ПЕРВОНАЧАЛ ФИЛОСОФИИ», УМЕСТНОЕ ЗДЕСЬ КАК ПРЕДИСЛОВИЕ

«<...> Прежде всего, я хотел бы выяснить, что такое философия, начав с самого обычного, а именно с того, что слово *философия* обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (arts). А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выведено из первых причин так,

⁷⁷ Гегель Г.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1994. С. 316.

⁷⁸ Фишер К. История новой философии: Рене Декарт. М., 2004. С. 9.

чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным. Вполне мудр в действительности один Бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах. С этим, я полагаю, согласятся все сведущие люди.

Далее я предложил бы обсудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы, что философия, поскольку она простирается на все доступное для человеческого познания, одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только жить рядом с теми, кто предан душою этому занятию, но поистине много лучше самим посвящать себя ей, подобно тому как несомненно предпочтительнее в жизни пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красоты и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у другого; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, полагаться только на самого себя. Действительно, те, кто проводит жизнь без философии, совсем сомкнули глаза и не пытаются их открыть; между тем удовольствие, какое мы получаем при созерцании вещей, доступных нашему глазу, несравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для направления наших нравов и нашей жизни

эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле непрерывно, и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи – мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы этим заняться, если бы только надеялись на успех и знали, как это осуществить. Нет сколько-нибудь благородной души, которая была бы так привязана к объектам чувств, что когда-нибудь не обратилась бы от них к какому-то иному, большему благу, хотя она часто и не знает, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба наиболее благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т. е. мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено. <...>

Ясно показав все это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что первоначала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные первоначала, с помощью которых можно достичь высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Всего двух оснований достаточно для подтверждения этого: первое – что первоначала эти весьма ясны, и второе – что из них можно вывести все остальное; кроме этих двух условий, никакие иные для первоначал и не требуются. А что они вполне ясны, я легко показываю, во-первых, из того способа, каким отыскал эти первоначала, а именно отбросив все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить после достаточного рассмотрения, и есть яснейшее и очевиднейшее из всего, что доступно человеческому познанию. Итак, для того, кто стал бы со-

мневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собой того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить. Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно что существует Бог – творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т. е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т.е. физических: именно что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различные фигуры и различным образом движущиеся. Таковы в общем и целом все те первоначала, из которых я вывожу истину о прочих вещах. Второе основание, свидетельствующее об очевидности основоположений, таково: они были известны во все времена и даже считались всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование Бога, которое некоторыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а Бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были всем известны, однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т.е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире.

<...>

<...> После того как будет приобретен известный навык в отыскании истины во всех этих вопросах, должно серьезно отдаться подлинной философии, первой частью которой является метафизика, где содержатся начала познания; среди них – объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности нашей души, а равно и всех остальных ясных и простых понятий, какими мы обладаем. Вторая часть – физика; в ней, после того как найдены ис-

тинные начала материальных вещей, рассматривается главным образом, как образован весь универсум; затем, особо, какова природа Земли и всех остальных тел, находящихся около Земли, как, например, воздуха, воды, огня, магнита и иных минералов. Далее должно также по отдельности исследовать природу растений, животных, а особенно человека, чтобы быть в состоянии приобретать прочие полезные для него знания. Таким образом, вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости. <...> »⁷⁹.

Вопросы к фрагменту из работы Декарта «Разыскание истины посредством естественного света»:

1. Кто из античных философов первым стал использовать в своих произведениях литературную форму дружеской беседы, возобновленную Декартом в приведенной ниже работе?
2. В ком из собеседников угадывается голос самого Декарта?
3. Разделяете ли вы следующее убеждение родителей Полиандра: «книжные занятия делают храбрецов трусами»?
4. Как Эпистемон объясняет преимущество Полиандра перед своими учеными собеседниками? В чем Евдокс, в отличие от Эпистемона, усматривает умственный потенциал Полиандра?
5. Должен ли человек ставить пределы своей любознательности или же «жажда знаний, присущая всем людям, представляет собой неизлечимую болезнь»?
6. Восстановите последовательность мысли Евдокса, доказывающей необходимость существования мыслящего субъекта.
7. В чем познавательная ценность открытой Евдоксом идеи мыслящей вещи?

Фрагмент из работы Декарта «Разыскание истины посредством естественного света»

« <...> я счел наиболее удобной манерой стиль учтивой беседы, в ходе которой каждый из собеседников дружелюбно раскрывает перед своими друзьями лучшее, что у него есть на уме;

⁷⁹ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 301–309.

пользуясь именами Евдокса, Полиандра и Эпистемона, я рисую, как человек посредственного ума, суждение которого, однако, не извращено никакими предубеждениями и чей разум сохраняет всю свою первозданную чистоту, принимает в своем сельском доме, где он живет, двух незаурядно умных и наиболее любознательных людей своего века, один из которых никогда не учился, а другой, наоборот, педантично знает все, что можно усвоить в школах...

Полиандр, Эпистемон, Евдокс

Полиандр. Я почитаю вас столь счастливым человеком по причине того, что вы читали обо всех этих прекрасных вещах в греческих и латинских книгах, что, думается мне, если бы я занимался столько же, сколько вы, я стал бы так же отличаться от самого себя, как ангелы отличны от вас; мне трудно было бы простить моим родителям ошибку, которую они совершили, послав меня совсем юным ко двору и на военную службу, ибо полагали, что книжные занятия делают храбрецов трусами; меня всю жизнь будет преследовать сожаление по поводу моего невежества, если только я не вынесу каких-то знаний из беседы с вами.

Эпистемон. Самое верное из того, что можно вам здесь поведать, – это что жажда знаний, присущая всем людям, представляет собой неизлечимую болезнь, ибо любознательность возрастает вместе с ученостью; а поскольку изъяны в нашей душе начинают удручать нас с того момента, как мы их осознаем, у вас есть в сравнении с нами известное преимущество, ибо вы не замечаете, подобно нам, сколь многого вам недостает.

Евдокс. Возможно ли, Эпистемон, что, будучи столь ученым, вы внушили себе, будто в природе есть подобная общераспространенная болезнь и против нее нет лекарства? Мне же представляется, что, подобно тому, как на любой земле существует довольно плодов и источников для удовлетворения голода и жажды всех живущих в мире людей, так же существует и достаточное количество истин, познаваемых в каждой области и способных полностью удовлетворить любознательность умеренных душ, причем умы тех, кто постоянно трудится в силу ненасытной любознательности, не менее далеки от здорового состояния, чем те-

ло человека, больного водянкой.

Эпистемон. Некогда я хорошо усвоил, что наша жажда не может естественным образом распространяться на вещи, кои нам кажутся немыслимыми, и что она не должна устремляться к вещам порочным или бесполезным; однако остается все же столько объектов познания, представляющихся нам возможными и являющихся не только почтенными и приятными, но и весьма необходимыми для руководства нашими действиями, что я не могу себе представить, чтобы кто-то познал их в таком объеме, который справедливо не оставлял бы места для жажды еще больших знаний.

Евдокс. Но что вы скажете тогда обо мне, если я заверю вас, что более не жажду ничего знать и что я больше удовлетворен тем небольшим запасом знаний, коим я располагаю, чем Диоген когда-либо удовлетворялся своей бочкой; при этом у меня не возникает всякий раз нужды в философствовании. Ведь знания моих ближних не ограничивают мое знание подобно тому, как земли моих соседей окружают здесь небольшой клочок земли, коим я владею, и ум мой, располагая по своему усмотрению всеми встречающимися ему истинами, не мечтает об открытии новых; он наслаждается таким же покоем, каким наслаждался бы король какой-нибудь далекой страны, настолько отграниченной от всех прочих стран, что он мог бы вообразить, будто за пределами его земель нет больше ничего, кроме бесплодных пустынь и необитаемых гор.

Эпистемон. Любого, кроме вас, кто сказал бы мне нечто подобное, я счел бы пустым и весьма тщеславным или же малолюбознательным человеком; однако убежище, найденное вами в этом столь уединенном месте, и пренебрежение, с которым вы относитесь к известности, снимает с вас подозрение в тщеславии, а время, некогда затраченное вами на путешествия, на общение с учеными и исследование наиболее сложных проблем каждой из наук, показывает нам, что вы не лишены любознательности; поэтому я скажу лишь, что считаю вас человеком весьма удовлетворенным, и я убежден, что вы должны обладать знанием значительно более совершенным, чем то, коим располагают другие.

Евдокс. Я вам признателен за доброе мнение обо мне; но я не

хочу настолько обмануть вашу любознательность, чтобы заставить вас просто поверить мне на слово. Никогда нельзя выдвигать положения, далекие от общепринятого мнения, не имея возможности тут же показать некоторые выводы. А посему я приглашаю вас обоих пожить здесь все это прекрасное время года, дабы я располагал возможностью раскрыть перед вами часть моих знаний. Надеюсь, я не только сумею убедить вас в том, что не без основания испытываю удовлетворение от этих знаний, но и вы сами будете полностью удовлетворены тем, что узнаете.

Эпистемон. Я далек от того, чтобы отказаться от милости, о которой я сам собирался вас просить.

Полиандр. А я буду очень рад присутствовать при этой беседе, хоть и не чувствую себя способным извлечь из нее какую-то пользу. <...>

Евдокс. Итак, поскольку ты не можешь отрицать свои сомнения, но, наоборот, явно сомневаешься, причем настолько явно, что не можешь сомневаться в своем сомнении, то истинно, что ты, сомневающийся, существуешь, причем сие настолько истинно, что более ты в этом сомневаться не можешь.

Полиандр. Здесь я, во всяком случае, с тобой согласен, поскольку, если бы меня не было, я не мог бы и сомневаться.

Евдокс. Итак, ты существуешь и знаешь, что существуешь, причем знаешь это, потому что сомневаешься.

Полиандр. Да, все сказанное, несомненно, истинно. <...>

Эпистемон. ... И зачем нам без конца повторять истины, в которых мы можем быть так же уверены, как в собственном существовании?

Евдокс. Ответить на твой вопрос не столь трудно, как ты полагаешь. Ведь все истины взаимосвязаны, следуют одна из другой, и весь секрет заключается только в том, чтобы начать с первичных и простейших, а уж потом шаг за шагом переходить к самым отдаленным и наиболее сложным. В самом деле, кто усомнится в том, что положение, установленное мною в качестве первичного, есть главное из того, что мы можем познать на основе какого-либо метода? Ведь твердо установлено, что мы не можем в нем сомневаться, хотя в то же время мы сомневаемся в истинности всех без исключения вещей, существующих в мире. Итак, по-

скольку мы уверены в правильности положенного начала, наши старания должны быть направлены на то, чтобы не ошибиться и в дальнейшем; в целом нам надлежит не допускать в качестве истины ничего из вещей, вызывающих хоть малейшее сомнение...

Полиандр. В идее мыслящей вещи содержится столько всего, что объяснять это можно целыми днями. Мы же сейчас обсуждаем лишь главное и то, что служит образованию наиболее отчетливого понятия мыслящей вещи, а также тому, чтобы не смешивать с этим вещи, не имеющие к данному понятию отношения...»⁸⁰.

Вопросы к работе Декарта «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках»:

1. Почему, согласно Декарту, недостаточно обладать хорошим умом для добродетельной жизни? Развейте эту мысль философа, сопоставив размышления Декарта с идеей Платона об искусстве обращения души (диалог «Государство», миф о пещере).

2. Каковы три критерия совершенства ума по Декарту?

3. Перечислите четыре правила метода, согласно Картезию.

4. Кто из древнегреческих философов задолго до Декарта утверждал, что «всякая крайность плоха»?

5. Приведите имена философов, которые умели «поставить себя вне власти судьбы».

Фрагмент из работы Декарта «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках»

« <...> Ибо недостаточно просто иметь хороший ум (esprit), но главное – это хорошо применять его. Самая великая душа способна как к величайшим порокам, так и к величайшим добродетелям, и тот, кто идет очень медленно, может, всегда следуя прямым путем, продвинуться значительно дальше того, кто бежит и удаляется от этого пути.

Что касается меня, то я никогда не считал свой ум более совершенным, чем у других, и часто даже желал иметь столь быструю мысль, или столь ясное и отчетливое воображение, или такую обширную и надежную память, как у некоторых других. Иных качеств, которые требовались бы для совершенства ума, кроме названных, указать не могу; что же касается разума, или

⁸⁰ Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 155–178.

здравомыслия, то, поскольку это единственная вещь, делающая нас людьми и отличающая нас от животных, то я хочу верить, что он полностью наличествует в каждом. <...>

ЧАСТЬ ВТОРАЯ **ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА МЕТОДА**

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

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

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

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

Те длинные цепи выводов, сплошь простых и легких, которыми геометры обычно пользуются, чтобы дойти до своих наиболее трудных доказательств, дали мне возможность представить себе, что и все вещи, которые могут стать для людей предметом знания, находятся между собой в такой же последовательности. Таким образом, если воздерживаться от того, чтобы принимать за истинное что-либо, что таковым не является, и всегда соблюдать порядок, в каком следует выводить одно из другого, то не может существовать истин ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть. Мне не составило большого труда отыскать то, с чего следовало начать, так как я уже знал, что начинать надо с простейшего и легко познаваемого. <...>»⁸¹.

⁸¹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 251–261.

ТЕМА № 5. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 5.1. Критическая философия Иммануила Канта

Биография Иммануила Канта (1724–1804 гг.)



22 апреля 1724 года в Кенигсберге в небогатой семье шорника (мастера по изготовлению ременной упряжи для лошадей) появился на свет мальчик. Родители нарекли сына библейским именем Иммануил, что в переводе означает «с нами Бог». Образ матери для Канта стал священным символом, образцом моральной чистоты и подлинного человеколюбия. Именно мама оказала решающее влияние на формирование духовного облика сына, пробудив в мальчике любовь к природе и сердечную чуткость: «Мою мать я никогда не забуду, — писал он Яхману, — ибо она посеяла и питала первое зерно добра во мне, она открыла моему сердцу впечатление от природы, пробудила и расширила мои понятия, и ее поучения постоянно оказывали благотворное влияние на мою жизнь»⁸².

Иммануил Кант был четвертым ребенком из девяти и не отличался богатырским здоровьем от природы, но обладал способностью, изумлявшей всех окружающих. Эта способность заключалась во внутреннем стремлении к постоянному саморазвитию. Благодаря этому качеству характера Канту удалось «поставить себя вне власти судьбы» и сохранить редчайшую целостность личности.

Творчество Иммануила Канта свидетельствует о неразрывном единстве жизненного и идейного миров философа. В произведениях мыслителя отражены духовные искания самого автора и цельность натуры создателя: «Личность и жизнь Канта представляют совершенно цельный образ, характеризующийся неизменным преобладанием рассудка над аффектами и нравственного долга

⁸² Цит. по изд.: *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 16.

над страстями и низшими интересами»⁸³.

Кант был не просто «виртуозом ума», но и воплощением идеала жизненной мудрости. Многие студенты любили обращаться к Канту «по всем вопросам жизни и знания». Ученый оказывал воздействие на души людей благодаря колоссальной силе духа, доброй воле, свободному мышлению, не скованному академическими границами, и живой общительности. Гердер подчеркивал «свободу и веселость души как основную черту кантовской сущности», но «это гармоническое состояние не было для Канта даром природы и судьбы, а было завоевано в тяжелой интеллектуальной борьбе»⁸⁴.

Биографы Канта обычно отмечают высокую духовную дисциплину ученого, строгую умеренность и склонность к стоицизму. Философ видел цель жизни не в счастье как совокупности наслаждений, а в самостоятельности мышления и независимости волеизъявления. Аскеза не была для Канта самоцелью, но лишь средством достижения высокой концентрации духа и свободы: «В силу ее он победил даже природу, превратив свое слабое и болезненное тело в прочную опору самой напряженной и умственной энергии»⁸⁵.

Однако ошибочно полагать, будто Кант, вводя строгий контроль над эмоциональной сферой, умаляет значение чувств в жизни человека. Чувства не изгоняются из философской системы мыслителя, а напротив, составляют неотъемлемую часть этического и эстетического учения. Удовольствие оживляет способности души, толкая их к свободной игре, вдохновляет и вызывает чувство уважения к своему назначению, избавляет от страха и обостряет чувство жизни. Удовольствие служит источником радости и причиной духовного подъема.

Мудрое равновесие между теоретической мыслью и ее практическим воплощением помогло Канту сохранить оптимизм и веселый нрав на протяжении всей жизни: «В его цветущем возрасте

⁸³ Соловьев В.С. Статьи из энциклопедического словаря. Кант // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 444.

⁸⁴ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 76.

⁸⁵ Соловьев В.С. Статьи из энциклопедического словаря. Кант. С. 444.

он обладал бодростью юноши, которую не утратил [...] и в глубокой старости. Его сформированный для мышления лоб свидетельствовал о нерушимом веселье и радости, из его уст текла речь, преисполненная мысли; шутки, остроты и хорошее настроение всегда были в его власти, и его несущие знания лекции были самым интересным общением»⁸⁶.

Сердцевину философских поисков Канта составляет проблема назначения человека как нравственного и свободного существа, вопрос о последних целях человеческого разума и смысле доброй воли. Такой выбор проблем не случаен: он обусловлен особенностями внутреннего мира и духовного склада философа. По глубокому убеждению Канта, «наука имеет внутреннюю ценность лишь как *орган мудрости*», но и «мудрость без науки есть лишь тень совершенства». «Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума»⁸⁷.

Примечательно, что в личном общении кенигсбергский мыслитель был, по признанию современников, «значительно интереснее, чем в своих книгах», расточая в непринужденной беседе тысячи гениальных идей. Невероятная мощь и точность кантовского представления позволяла ученому расширять скудный материал непосредственно полученных данных до картины мира, обладающей полнотой и систематической замкнутостью. Эта способность философа создавать силой собственного мышления «зримый космос» приводила в восхищение собеседников Канта: «Так, он однажды описал в присутствии коренного лондонца Вестминстерский мост [...] с такой точностью, что англичанин спросил его, сколько лет он прожил в Лондоне и занимался ли он специально архитектурой, на что ему ответили, что Кант никогда не выезжал за границы Пруссии и не является архитектором по профессии»⁸⁸.

Приведенный выше эпизод из биографии философа иллюст-

⁸⁶ Цит. по изд.: Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 76.

⁸⁷ Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 437–438.

⁸⁸ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 44.

рирует мысль Виндельбанда об особенностях кантовского гения: «Потому-то над миром кантовского мышления веет свежее дыхание самобытности. Из недр своего уединения он создает и облекает в оригинальную форму мысли, которые производят переворот в эпохе, и доказывает, что можно знать мир, не видев его — если носишь его в себе»⁸⁹. Оригинальность кенигсбергского мыслителя проявилась не столько в разрешении вечных философских вопросов, сколько в постановке самих проблем. В этом поиске глубинных оснований философского знания Кант не стремился к популярному языку изложения. Нежелание автора идти на уступки времени и пожертвовать глубиной мысли во имя внешней привлекательности идей привело к многочисленным обвинениям Канта в излишней пространности его трудов и терминологической перенасыщенности стиля. Как сам философ реагировал на подобные упреки?

В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» Кант пишет: «О моей критике разума будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут потому, что не захотят продумать ее; и это потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна»⁹⁰. Мыслитель признает справедливость жалоб на «известную неясность» и обширность замысла, однако требование сообщить своим произведениям легкость и занимательность отвергает с достоинством академического ученого. По убеждению Канта, причина непонимания кроется в самих читателях, а именно, в неверном подходе к восприятию идей: «за основание берутся не мысли автора, а всегда лишь свой собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второю природой»⁹¹.

Философия, как и истина, открывается только в диалоге. А диалог, в свою очередь, подразумевает готовность идти навстречу новому знанию. Если вы готовы идти навстречу Канту, то зна-

⁸⁹ Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 12.

⁹⁰ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1993. С. 16.

⁹¹ Там же. С. 17.

комство с кенигсбергским мыслителем обогатит ваш внутренний мир.

Предваряя возможные трудности, связанные с чтением кантовских текстов, хочется перефразировать слова стоиков:

Дорогой читатель! Желаю тебе мужества для понимания того, что в твоих силах, смирения перед тем, что выше твоих сил, и доверия педагогу, который поможет отличить первое от второго.

*Студент, читая тексты Канта,
Частенько вспоминает Данте,
Пугаясь незнакомых слов,
Как путник – девяти кругов.*

*Но страх пред Кантом исчезает,
Когда читатель понимает,
Что сложный кантовский язык
В его сознание проник.*

*Тогда он в повседневном споре
Кичится знаньем «априори»,
«Явлений» и «вещей-в-себе»,
Добытым в умственной борьбе.*

*Каким же был мыслитель этот,
Создавший свой особый метод
И написавший столько книг,
Что и при жизни стал велик?*

*Был ростом, как Наполеон,
И духом развит и силен.
Умел насильно вызвать сон
Произнесеньем «Цицерон».*

*Всего добился в жизни сам,
Себя не подчинив вещам,
А вещи подчинил себе
И рад был выбранной судьбе.*

*Ложился строго в десять спать,
А в пять – вставал к труду опять.
Гулял мыслитель каждый день,
Не зная, что такое лень.*

*За строгость одного закона
Народ прозвал его «Драконом».
Насколько верен этот миф
Про кантовский «императив»?*

*Закон моралью ограждает
И человеку запрещает
Себя или других людей
Сводить до статуса вещей.*

*У тех, кто видит в людях средство,
Душа не сможет отогреться
Ни внешней славой, ни деньгами:
Они свой дух предали сами.*

*Друзья! Пред вами трудный путь,
Но Канта нравственная суть
Способна радость подарить
И мир добром преобразить.*

Теоретическая философия Канта. «Критика чистого разума»

«Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде»⁹². Такими словами Владимир Соловьев оценивает роль Канта в истории философской мысли, предлагая разделить все развитие философии на два периода: до-кантовский и после-кантовский. Два периода можно обозначить и в творчестве самого Канта: **докритический** и **критический**. 1770 год знаменует окончание первого периода, связанного со стремлением Канта познать мир таким, каков он есть, и переход к новой философской проблематике, ставящей под со-

⁹² Соловьев В.С. Статьи из энциклопедического словаря. Кант. С. 441.

мнение весь фундамент предшествующих размышлений.

Второй период назван критическим не случайно: под влиянием работ английского философа Давида Юма Кант переосмысляет глубинные основания философии и приходит к утверждению границ научного могущества. В частности, немецкий мыслитель доказывает невозможность науки познать вещи такими, какими они существуют сами по себе, безотносительно познающего субъекта. Такая позиция в философии получила название «агностицизм» («гнозис» переводится как познание, приставка «а» имеет смысл отрицания). Агностицизм Канта проявился в смене философских акцентов: немецкий философ обращается от рассмотрения объектов разума к изучению самого разума. Слово «**критика**» в контексте кантовского учения не имеет негативного значения, а выступает синонимом **исследования**. Что же является предметом кантовского исследования?

В критический период кенигсбергским философом издаются три фундаментальные работы: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790). Каждая Критика посвящена философскому разбору одной из способностей души человека. Именно человек выступает стержневым вопросом всего творчества Канта. Особенность антропологического подхода Канта состоит в том, что человек раскрывается немецким классиком с точки зрения способностей души и их априорных форм. В соответствии с тремя силами души: познавательной, способностью желания и чувством удовольствия и неудовольствия, – выстраиваются три Критики Канта. Для большей наглядности они представлены в нижеследующей таблице.

В приведенной таблице «Критики» Канта упорядочены не по хронологическому принципу, а в согласии с тем местом, которое эти работы занимали в научной системе кенигсбергского мыслителя. Так, самая поздняя из его критических работ, а именно, «Критика способности суждения» (1790), должна была, по мысли Канта, преодолеть разрыв между *миром сущего*, составлявшим предмет «Критики чистого разума», и *миром должного*, определившим проблематику «Критики практического разума».

Система способностей души как организующий принцип критических работ Канта

Название работы Канта	Способность души, исследуемая в работе	Какую функцию выполняет способность?	На что направлена способность?
«Критика чистого разума» (1781)	Познавательная способность →	познает →	природу
«Критика способности суждения» (1790)	Чувство удовольствия и неудовольствия →	оценивает →	искусство
«Критика практического разума» (1788)	Способность желания →	желает →	свободу

Иными словами, бездна между *царством природы* и *царством свободы*, обозначившаяся после выхода в свет двух Критик Канта, требовала от автора синтезирующей Критики, способной примирить указанный антагонизм. Поэтому в таблице «Критика способности суждения» помещена между двумя другими Критиками, равно как и исследуемое в ней чувство удовольствия и неудовольствия находится посередине между познавательной способностью и способностью желания. Это срединное положение иллюстрирует интегрирующую роль, исполняемую чувством удовольствия в системе душевных способностей.

Не претендуя на целостный охват всей гносеологии Канта, автор данного пособия желает заострить внимание на одном тезисе, сыгравшем революционную роль в истории мысли. Чаще всего «коперниканский переворот» Канта связывается именно с этой идеей кенигсбергского философа об относительности пространства и времени. Пространство и время, согласно немецкому классику, не являются объективными реальностями, существующими независимо от нас. Абсолютность пространства и времени нужно приписать не вещам, а самим себе. Как следует интерпретировать эти выводы Канта? Для верного истолкования идей кенигсбергского гения остановимся подробнее на одном тезисе: **пространство и время – это априорные формы чувственности.**

Прежде чем истолковывать данное суждение Канта, предлагаем взглянуть на следующую картинку и определить, кто на ней изображен.



Некоторые люди видят на картине очаровательную девушку с кокетливо убранным пером в волосах и черным украшением на шее. Другие же настаивают на том, что перед нами старуха, плотно укутанная в шерстяную одежду, с седой головой и бородавкой на носу. Так кто же прав, и кто на самом деле представлен на рисунке?

Между предметами существуют пространственные границы, и нам кажется, что они принадлежат самим предметам. Кант же обнаруживает, что мы сами устанавливаем эти границы. Двойственность видения задана не только самим рисунком, но и способностью человека интерпретировать данные чувств.

Вернемся к исходному тезису Канта: **пространство и время – это априорные формы чувственности**, – и разобьем это определение на части.

1. Проанализируем для начала понятие **«формы»**. Что означает это понятие в контексте кантовской дефиниции? С философской точки зрения форма представляет собой **принцип единства**. Форма, подобно нусу, организует хаотические данные чувств, приводя эмпирический материал к порядку и согласию. Как влияет такое определение формы на понимание пространства и времени в качестве априорных форм чувственности? Все воспринимаемое нами подвергается двоичному упорядочению: через призму пространства и времени. Что бы мы ни созерцали, все обладает бытием во времени и пространственной протяженностью. Пространство упорядочивает чувственный материал по принципу **«один рядом с другим»**, а время – по принципу **«один после другого»**.

К примеру, как мы можем упорядочить студентов группы 251

и 252? **По принципу пространства:** любознательный Кирилл сидит всегда за первой партой у окна *рядом* с Мариной; *позади* Кирилла внимательно слушает лекции по философии Михаил; а места у *противоположной* стены украшает дуэт Екатерины и Маргариты.

По принципу времени: семинар по философии у группы 251 идет *после* семинара по философии у группы 252.

2. Какую семантическую нагрузку несет понятие «**априорный**» в анализируемом нами определении? Априорный означает внеопытный или доопытный, а также являющийся условием любого опыта. Пространство и время упорядочивают опыт, но сами в опыте не даны. Мы можем увидеть стол, занимающий определенное место в пространстве, но мы не можем увидеть само пространство. Почему? И пространство, и время содержат в себе элемент бесконечности, делающий их не уловимыми для чувственного восприятия. Мы можем, правда, зафиксировать при помощи часов время, которое длится одна лекция, но само время не подвластно ни зрению, ни осязанию, ни счету. Только лишь мышление содержит ключ к постижению столь обманчиво очевидных понятий пространства и времени.

После того, как был очерчен целостный замысел Канта по созданию «критической трилогии», читатель сможет самостоятельно ответить на вопросы к фрагментам из работы Канта «Критика чистого разума». Понятие априорного знания, подробно рассмотренное выше, поможет понять специфику кантовского подхода, реализованного мыслителем не только в сфере гносеологии, но также этики и эстетики.

Практическая философия Канта. «Критика практического разума»

В «Критике практического разума» Кант исследует способность желания человека, анализируя две ее основные формы: высшую и низшую. Если низшая способность желания рассматривает человека таким, каков он есть, то высшая – таким, каким он должен быть. С точки зрения высшей способности желания человек – это разумное, моральное существо, способное посред-

ством самостоятельного мышления и свободной воли реализовывать свое подлинное назначение. В чем же заключено, согласно немецкому философу, высшее назначение человека? По убеждению Канта, долг каждого перед самим собой и перед другими людьми состоит в том, чтобы быть моральным существом и создавать моральный мир.

В отличие от мира природного, мир моральный – это мир целей, в котором каждый человек обладает абсолютной ценностью, выступая целью как для себя, так и для других людей. Немецкий философ ищет априорный принцип, который помог бы человеку умерить естественный эгоизм и направить свою энергию на деятельную помощь другим людям. Этот принцип, утверждающий непреходящую ценность личности, Кант называет категорическим императивом. Согласно категорическому императиву, подлинно нравственный поступок должен основываться на самопринуждении. Высший моральный закон Канта требует от человека постоянной внутренней работы по исполнению нравственного долга. Долг в отношении самого себя состоит в неустанном моральном совершенствовании и развитии природных способностей, а долг по отношению к другим людям повелевает способствовать счастью других людей. Таким образом, ценность морального поступка определяется силой сопротивления, необходимой для преодоления многоликих соблазнов и искушений. Как добиться самовластия духа и независимости от принуждения чувств, читатель узнает, прочитав фрагменты из произведений Канта.

Эстетическая философия Канта.

«Критика способности суждения»

«Критика способности суждения», по мысли Канта, должна была стать завершающим аккордом его учения и объединить в единое целое первые две критики. Предметом «Критики чистого разума» (1781) является возможность познания сущего, предметом «Критики практического разума» (1788) – возможность свободы. Появление «Критики способности суждения» (1790) было инициировано стремлением связать философию природы и фило-

софию свободы. Синтезирующая роль этого произведения заключается в обнаружении возможного перехода из царства природы в царство свободы. Кант пишет, что эту связь осуществляет способность суждения, которая содержит априорный принцип для чувства удовольствия и неудовольствия: «способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия свободы»⁹³.

В «Критике способности суждения» Кант исследует вопрос о существовании высшей формы для чувства удовольствия и неудовольствия. В контексте указанной работы проблема обнаружения высшей формы для чувства удовольствия и неудовольствия формулируется Кантом следующим образом: «существуют ли представления, априорно задающие такие состояния субъекта, как удовольствие и неудовольствие?» Утвердительный ответ на этот вопрос мы можем получить в эстетике, где причиной чистого и свободного удовольствия является «отрефлексированное представление формы». Кант убежден в том, что мы сначала оцениваем предмет как прекрасный и только потом испытываем чувство удовольствия. В этом тезисе заключается ключ ко всей критике вкуса, поскольку, если бы удовольствие было первичным по отношению к оценке, то была бы невозможной всеобщая сообщаемость удовольствия и наука о прекрасном.

Вопросы к первому фрагменту из «Критики чистого разума» Канта:

1. В чем отличие между априорным и апостериорным знанием?
2. Продолжите фразу Канта: «Но хотя наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует...».
3. Какое знание кенигсбергский философ называет чистым?
4. В чем уязвимость знания, основанного исключительно на опыте?
5. Какой пример приводит Кант, подтверждая неоднозначность в трактовке термина *a priori*?

⁹³ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 142.

Первый фрагмент из «Критики чистого разума» Канта

Введение

I. О различии чистого и эмпирического знания

«Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; ибо чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют (*ruhren*) на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать их, сочетать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, *во времени* никакое наше знание не предшествует опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно все происходит *из опыта*. Вполне возможно, что даже наше эмпирическое знание имеет сложный состав и складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная способность познания (только побуждаемая чувственными впечатлениями) привносит от себя самой, причем эту прибавку мы отличаем от основного чувственного материала только тогда, когда продолжительное упражнение обращает на нее наше внимание и делает нас способными к обособлению ее.

Поэтому возникает вопрос, который требует по крайней мере ближайшего исследования и не может быть решен сразу, с первого взгляда: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений знание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют *апостериорное* происхождение, именно в опыте.

Однако термин *a priori* не имеет еще достаточно определенного значения, чтобы обозначить весь смысл поставленного вопроса. Нередко относительно знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны к ним или причастны им *a priori*, потому что мы получаем их не непосредственно из опыта, а выводим из общего правила, которое, тем не менее, само заимствовано нами из опыта. Так, о человеке, который подкопал фун-

дамент своего дома, говорят: он мог *a priori* знать, что дом упадет, т.е., ему незачем было ожидать опыта, что дом действительно упадет. Однако вполне *a priori* знать об этом он все же не мог. О том, что тела тяжелы, и потому падают, если лишены опоры, он должен был все же раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого, а не только от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только *a posteriori*, т.е. путем опыта. В свою очередь из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, напр., положение: всякое изменение имеет причину, есть суждение априорное, однако не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта»⁹⁴.

Вопросы ко второму фрагменту из «Критики чистого разума»:

1. Что Кант имеет в виду под способностью, дающей принципы априорного знания?
2. Какую «особую науку» открывает кенигсбергский мыслитель?
3. Почему польза от критики чистого разума лишь отрицательная?
4. Какое знание Кант называет трансцендентальным? Найдите антоним к понятию «трансцендентальный».
5. Раскройте смысл кантовского термина «чистый разум».
6. Каковы, согласно автору, «два ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из общего, но неизвестного нам корня»?
7. На какие две части Кант разбивает новую науку, посвященную исследованию чистого разума?

Второй фрагмент из «Критики чистого разума» Канта

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

«Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которая может называться *критикой чистого разума*. Разумом называется способность, дающая *принципы* априорного знания. Следовательно, чистый разум есть способность, содержащая принципы безусловного априорного знания. Органом чистого разума

⁹⁴ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 32–33.

должна быть совокупность тех принципов, согласно которым могут быть приобретены и действительно осуществлены все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как требовать такой науки это значило бы добиваться слишком многого, и так как еще неизвестно, возможно ли также... вообще такое расширение нашего знания, и в каких случаях оно возможно, то мы можем рассматривать простое исследование чистого разума, его источников и границ, как *пропедевтику* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *наукой*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее [в отношении к теоретическим знаниям] в самом деле может быть только отрицательной; она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий должна называться *трансцендентальной философией*.<...>

...Таким образом, трансцендентальная философия есть наука чистого, исключительно теоретического разума, так как все практическое, поскольку оно содержит в себе побудительные мотивы, находится в связи с чувствами, которые относятся к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то она должна содержать в себе, во-первых, *учение об элементах* и, во-вторых, *учение о методе чистого разума*. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделения, основания которых здесь еще не могут быть изложены. В качестве введения или предварительного напоминания необходимо только указать на то, что существует два ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из общего, но неизвестного нам корня, именно *чувственность* и *рассудок*. Посредством чувственности предметы нам даются, а посредством рассудка они *мыслятся*. Если бы оказалось, что чувственность содержит в себе априорные представления, составляющие усло-

вие, под которым нам даются предметы, то она имела бы отношение к трансцендентальной философии. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять *первую* часть науки об элементах чистого разума, так как условия, под которыми предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, под которыми они мыслятся»⁹⁵.

Вопросы к фрагментам из двух работ Канта («Критика практического разума» и «Основы метафизики нравственности»):

1. Что является определяющим основанием воли?
2. Может ли чистая форма закона быть представлена чувствами?
3. Какую функцию выполняет закон причинности в мире явлений?
4. Найдите в тексте определение свободной воли.
5. От каких условий не зависит свободная воля?
6. Сформулируйте категорический императив.
7. Какой закон Кант считает универсальным для всех разумных существ?
8. Что немецкий философ подразумевает под способностью совершать поступки, исходя из принципов разума?
9. На кого распространяет свое действие нравственный закон?
10. Почему у человека нельзя предполагать святой воли? Кто обладает святой волей?
11. В какой форме представлен моральный закон у людей?
12. В силу каких причин человеческая природа требует морального принуждения?
13. Что выступает прообразом священного нравственного закона?
14. Какие две вещи являются для кенигсбергского философа источником неугасающего благоговения и духовного подъема?
15. Как вы понимаете отличие между бесконечностью внешнего и внутреннего мира?
16. Раскройте связь между моральным законом и независимостью от власти чувственного начала.
17. Что означает кантовское требование относиться к другому и к самому себе только как к цели и никогда как к средству? Проиллюстрируйте свое понимание этого тезиса на конкретных примерах.

⁹⁵Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 44–46.

Первый фрагмент из «Критики практического разума» Канта

§ 7. Основной закон чистого практического разума

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства. <...>

Вышеуказанный факт неоспорим. Для этого стоит только проанализировать суждение, которое люди имеют о законосообразности своих поступков; тогда увидят, что, к чему бы ни влекла склонность, все же их разум, неподкупный и принуждаемый самим собой, всегда при совершении поступка сравнивает максимы воли с чистой волей, т.е. с самим собой, рассматривая себя как а priori практический. А этот принцип нравственности именно в силу всеобщности законодательства, которую он делает высшим формальным основанием определения воли, независимо от всех субъективных различий ее, разум также провозглашает законом для всех разумных существ, поскольку они вообще имеют волю, т.е. способность определять свою причинность представлением о правилах, стало быть, поскольку они способны совершать поступки, исходя из основоположений, следовательно, и из практических априорных принципов (ведь только эти принципы обладают той необходимостью, какой разум требует для основоположений). Таким образом, принцип нравственности не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшее мыслящее существо. Но в первом случае закон имеет форму императива, так как у человека как разумного существа можно, правда, предполагать чистую волю, но как существа, которое имеет потребности и на которое оказывают воздействие чувственные побуждения, нельзя предполагать *святой* воли, т.е. такой, которая не была бы способна к максимам, противоречащим моральному закону. Моральный закон поэтому у них есть *императив*, который повелевает категорически, так как закон не обусловлен; отношение такой воли к этому закону есть *зависимость*, под названием обязательности, которая означает *принуждение* к поступкам, хотя принуждение одним лишь разумом и его объективным законом, и которая называется поэтому *долгом*, так

как патологически побуждаемый (хотя этим еще и не определенный и, стало быть, всегда свободный) выбор (Willkür) заключает в себе желание, проистекающее из *субъективных* причин и поэтому могущее часто противиться чистому объективному основанию определения, следовательно, нуждающееся как в моральном принуждении в противодействии практического разума, которое можно назвать внутренним, но интеллектуальным принуждением. Во вседовлеющем мыслящем существе произвольный выбор с полным основанием представляется как неспособный ни к одной максиме, которая не могла бы также быть и объективным законом; и понятие *святости*, которое ему в силу этого присуще, ставит его хотя не выше всех практических, но выше всех практически ограничивающих законов, стало быть, выше обязательности и долга. Эта святость воли есть все же практическая идея, которая необходимо должна служить *прообразом* (приближаться к этому прообразу до бесконечности – это единственное, что добавляет всем конечным разумным существам) и которая всегда и справедливо указывает им на чистый нравственный закон, называемый поэтому священным; уверенность в бесконечном прогрессе своих максим и в неизменности их для постоянного движения вперед, т.е. добродетель, есть самое высшее, чего может достичь конечный практический разум, который сам в свою очередь, по крайней мере как естественно приобретенная способность, никогда не может быть завершенным, так как уверенность в таком случае никогда не становится аподиктической достоверностью и как убеждение очень опасна»⁹⁶.

Второй фрагмент из «Критики практического разума» Канта

«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – *это звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое

⁹⁶ Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 145–149.

начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого Я, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни»⁹⁷.

Фрагмент из работы Канта
«Основы метафизики нравственности»

«Таким образом, если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть *цель сама по себе*, составляет *объективный* принцип воли, стало быть, может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе*. Так человек необходимо представляет себе свое собственное существование; постольку, следовательно, это *субъективный* принцип человеческих поступков. Но так представляет себе свое существование и

⁹⁷ Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 257.

всякое другое разумное существо ввиду того же самого основания разума, которое имеет силу и для меня; следовательно, это есть также *объективный* принцип, из которого как из высшего практического основания непременно можно вывести все законы воли. Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*⁹⁸.

Вопросы к первому фрагменту из «Критики способности суждения»:

1. Назовите три вида удовольствия, которые сравнивает Кант в приведенном ниже фрагменте.
2. Какое удовольствие немецкий философ считает единственно свободным? Раскройте причины авторского выбора.
3. В каких случаях легче всего распознать, обладает человек вкусом или нет?
4. Как вы понимаете требование Канта, чтобы суждение вкуса было свободно от всякого интереса? Возможно ли, на ваш взгляд, достичь подобной незаинтересованности в оценке прекрасного?
5. Сформулируйте определение вкуса.

Вопросы к фрагменту из «Критики способности суждения» Канта:

1. Почему поэзия, согласно Канту, возглавляет иерархию искусств?
2. Если бы вы составляли классификацию искусств, какому виду художественной деятельности вы бы отдали пальму первенства?
3. Объясните, как именно можно «пользоваться природой ради сверхчувственного» в поэзии?
4. Как вы думаете, какое искусство имел в виду Кант, говоря о его стремлении «исподтишка нападать на рассудок и запутывать его»?
5. Почему музыка «по суду разума имеет меньше ценности, чем всякое другое изящное искусство»?
6. Согласны ли вы с Кантом в том, что музыка не способствует размышлению и является скорее наслаждением, нежели культурой?
7. Какой вид художественной деятельности, по убеждению немецкого классика, осуществляет переход от определенных идей к ощу-

⁹⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 90.

щениям?

8. Почему музыке, по словам Канта, не хватает вежливости?

Фрагмент из «Критики способности суждения» Канта

«§ 53. Сравнение изящных искусств по их эстетической ценности»

Из всех искусств первое место удерживает за собой *поэзия* (которая своим происхождением почти целиком обязана гению и менее всего намерена руководствоваться предписаниями или примерами). Она расширяет душу, давая свободу воображению и в пределах данного понятия из бесконечного многообразия возможных согласующихся с ним форм предлагая форму, сочетающую изображение понятия с таким богатством мыслей, которому не может быть полностью адекватно ни одно выражение в языке; следовательно, поэзия эстетически возвышается до идей. Она укрепляет душу, давая ей почувствовать свою свободную, самодеятельную и независимую от обусловленности природы способность — созерцать и рассматривать природу как явление в соответствии со взглядами, которые сама природа не дает в опыте ни для [внешних] чувств, ни для рассудка, и таким образом пользоваться природой ради сверхчувственного и как бы для схемы его. Поэзия играет видимостью, которую порождает по своему усмотрению, не вводя, однако, этим в заблуждение, так как само свое занятие она провозглашает лишь игрой, которая тем не менее может быть целесообразно применена разумом и для его дела... В поэзии все честно и откровенно. Она заявляет, что хочет вести лишь занимательную игру воображения, и притом по форме согласующуюся с законами рассудка, и не стремится с помощью изображения, рассчитанного на чувства, исподтишка нападать на рассудок и запутывать его.

Если дело касается возбуждения и душевного волнения, то я бы поставил после поэзии то искусство, которое подходит к ней ближе, чем к другим словесным искусствам, и очень естественно с ней сочетается, а именно музыку. В самом деле, хотя она говорит через одни только ощущения без понятий и, стало быть, в отличие от поэзии ничего не оставляет для размышления, она все

же волнует душу многообразнее и при всей мимолетности глубже, но она, конечно, в большей мере наслаждение, чем культура (порождаемая попутно игра мыслей есть лишь следствие как бы механической ассоциации), и по суду разума она имеет меньше ценности, чем всякое другое изящное искусство...

Если же оценивать изящные искусства по той культуре, какую они дают душе, а мерилom брать обогащение способностей, которые должны в способности суждения объединиться для познания, то в этом смысле из всех изящных искусств музыка занимает низшее место (так же как, быть может, самое высшее место среди тех искусств, которые ценятся в то же время за их приятность), так как она имеет дело только с ощущениями. Следовательно, в этом отношении изобразительные искусства имеют перед ней большое преимущество, ведь, в то время как они вовлекают воображение в свободную и, тем не менее, соразмерную с рассудком игру, они заняты также делом, создавая произведение, которое служит рассудочным понятиям надежным и не требующим рекомендации средством, содействующим объединению их с чувственностью и тем самым как бы светскому лоску высших познавательных способностей. Эти два вида искусств идут совершенно различными путями: первый – от ощущений к неопределенным идеям, а второй – от определенных идей к ощущениям. Последние производят *глубокое*, а первые – только *преходящее* впечатление. Воображение может вновь вызывать глубокие впечатления и находить в них приятное развлечение, приходящие же впечатления или совершенно исчезают, или, если они произвольно повторяются воображением, скорее скучны для нас, чем приятны. Кроме того, музыке не хватает вежливости, поскольку она, главным образом в зависимости от характера своих инструментов, распространяет свое влияние дальше, чем требуется (на соседей), и таким образом как бы навязывает себя, стало быть, ущемляет свободу других, находящихся вне музыкального общества; этого не делают те искусства, которые обращаются к зрению, так как, для того чтобы не получать от них впечатления, достаточно отвести глаза. Здесь дело обстоит почти так же, как в случае, когда люди испытывают наслаждение от далеко распро-

страняющегося запаха. Тот, кто вынимает из кармана надушенный платок, угощает всех вокруг себя против их воли и заставляет их, если они хотят дышать, наслаждаться вместе с ним; почему это и вышло из моды. — Из искусств изобразительных я отдал бы предпочтение *живописи*: отчасти потому, что она, как искусство рисунка, лежит в основе всех остальных изобразительных искусств, отчасти потому, что она способна проникнуть гораздо дальше в область идей и в соответствии с ними расширить сферу созерцания больше, чем это доступно другим искусствам»⁹⁹.

⁹⁹ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 254–258.

§ 5.2. Диалектика абстрактного и конкретного в философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля

Биография Георга Вильгельма Фридриха Гегеля



Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – представитель немецкой классической философии, снискавший еще при жизни славу первого мыслителя эпохи. Согласно Владимиру Соловьеву, Гегель может быть назван философом по преимуществу, так как из всей плеяды мыслителей «только для него одного философия была все». Действи-

тельно ли опыт философской рефлексии определил не только профессиональный выбор Гегеля, но и всю судьбу мыслителя? Насколько верны слова русского ученого о всеобъемлющей роли философии в жизни и творчестве немецкого гения? Для ответа на эти вопросы обратимся к биографии немецкого классика.

Гегель родился в Штутгарте в семье немецкого бюргера, секретаря казначейства. Уже в детстве сын Георга Людвига Гегеля обнаружил редкую любовь к чтению, расходуя все карманные деньги на приобретение новых книг. Несмотря на большой объем прочитанной литературы, хаоса не было ни в голове, ни в комнате молодого Вильгельма. Страсть к порядку во всем Гегель унаследовал от своего отца и даже выработал свой особый стиль работы с текстами: выписки из различных книг были снабжены специальными этикетками и уложены по отдельным папкам. По окончании Вюртембергской гимназии Гегель был удостоен герцогской стипендии и права обучаться в Тюбингенском университете. Став студентом богословского отделения одного из старейших университетов Германии, Гегель продолжил увлеченно изучать богатое литературное наследие, однако проявлял совершенное равнодушие к верховой езде и фехтованию, заслужив у сокурсников прозвище «старик». Тем не менее, этот «юный старик», всегда сохранявший самообладание, со всеми поддерживал хорошие отношения и слыл надежным товарищем. Будущий соз-

датель сложнейшей системы абсолютного идеализма мог оценить не только красоту античного слога, но и обаяние Августы Гегельмейер, дочери профессора теологии. История сохранила следующие поэтические строки, написанные Гегелем своему другу в альбом:

*Счастлив тот, кому в пути
Друга удалось найти,
Но втройне лишь тот счастливый,
Кто целует губы милой.*

«Тройное счастье», о котором шутливо упоминает автор четверостишья, придет к философу гораздо позднее: в возрасте 41 года Георг Вильгельм Фридрих свяжет себя узами брака с Марией фон Тухер и станет отцом двоих сыновей. А пока Гегель получает выпускное свидетельство об окончании университета, в котором среди прочих отметок значится: «Philosophienullamoperamimpendit» («В философии никаких стараний не проявил»). Любопытно, что на полях аттестата внесено исправление: слово «nullam» зачеркнуто и заменено на «multam» («много»). Арсений Гулыга, автор замечательной биографии Гегеля, не без иронии прокомментировал эту корректуру: «То ли экзаменаторы своевременно спохватились, то ли кто-то позднее решил спасти честь Тюбингенского университета, не разгадавшего в своем воспитаннике великого мыслителя»¹⁰⁰.

Так или иначе, «осенняя натура» Гегеля требовала длительного времени для своего раскрытия как в личной жизни, так и в творчестве. Подобно Абсолютной идее, развитие которой составляет сердцевину философского учения немецкого классика, личность Гегеля тоже проходила сложные этапы духовного становления. В итоге появилась фундаментальная трилогия «Энциклопедия философских наук», включающая в себя логику, философию природы и философию духа. Следует отметить, что вся система Гегеля строится из триад, в соответствии с диалектическим принципом: тезис – антитезис – синтез. Не случайно философ называет треугольник законом ума, имея в виду троичную структу-

¹⁰⁰ Гулыга А.В. Гегель. М.: «Молодая гвардия», 1970. С. 18.

ру силлогизма. Владеющий диалектическим методом, по словам Пиамы Гайдено, подобен алхимику, открывшему философский камень. Надеемся, что читатель сумеет найти свой ключ к пониманию гегелевской философии и ощутить себя причастным этой магической истине.

Вопросы к фрагменту из работы Гегеля «Философия истории»:

1. Каким принципом разума руководствуется Гегель в исследовании всемирной истории?
2. Разделяете ли Вы следующий тезис Гегеля: «кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно»? Насколько идея о разумном ходе истории близка мироощущению современного человека?
3. Что является, согласно Гегелю, творческой субстанцией истории народов?
4. В чем заключается сущность духа?
5. Перечислите, какие народы оказали влияние на ход всемирной истории.
6. Покажите различие в понимании идеи свободы у разных народов.
7. В чем состоит прогресс всемирной истории?
8. Какими средствами дух достигает своей цели?
9. Перечислите основные мотивы поступков людей.
10. Найдите в тексте определение страсти.
11. В чем заключается хитрость разума?
12. Как Гегель оправдывает жертвы людей в истории их народа?
13. Найдите в тексте слова, которыми философ характеризует роль государства в истории.
14. Какую волю Гегель называет свободной?
15. Покажите диалектическое единство свободы и необходимости.
16. В чем состоит превратное понимание свободы?

**Фрагмент из работы Гегеля «Философия истории»
«ВВЕДЕНИЕ**

Милостивые государи.

Темой этих лекций является философская всемирная история, т.е. не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история...

<...> Но единственную мысль, которую привносит с собой

философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно...

<...> Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что *один* свободен, а греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т.е. человек свободен как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее...

Итак, определением духовного мира и *конечною целью мира* было признано сознание духом его свободы, а следовательно была признана и действительность его свободы – так как духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему, или, выражая эту мысль в терминах умозрительной философии, оказывается не истинным в противоположность духовному миру... Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний, и она же является в них истинно деятельным началом... Теперь можно, следовательно, непосредственно поставить вопрос: какими средствами пользуется она для своего осуществления? Это и есть второй пункт, который здесь следует рассмотреть.

б) Постановка этого вопроса о *средствах*, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными моти-

вами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. <...>

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что *ничто великое в мире не совершалось без страсти*. <...>

...Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.

<...> Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем представлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь гнилое существование. Пред чистым светом этой божественной идеи, которая не является только идеалом, исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс. Философия стремится познать содержание, действительность божественной идеи и оправдать презираемую действительность. Ведь разум есть познание божественного творения...

<...> Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство. Ведь нужно знать, что государство является осуществлением свободы, т.е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государству. Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него как знающего объектом является его сущность, разумное начало, что оно имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие; лишь таким образом он является сознанием, лишь таким образом он проявляется в нравах, в юридической и нравственной государственной жизни. Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея как она существует на земле...<...> Свободу всегда понимают превратно, признавая ее лишь в формальном, субъективном смысле, не принимая в расчет ее существенных предметов и целей; таким образом, ограничение влечения, вожделея, страсти, принадлежащей лишь частному лицу как таковому, ограничение произвола принимается за ограничение свободы. Наоборот, такое ограничение является просто условием, делающим возможным освобождение, а общество и государство являются такими состояниями, в которых осуществляется свобода»¹⁰¹.

Вопросы к фрагменту из «Лекций по истории философии» Гегеля и статье Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»:

1. Согласен ли Гегель с утверждением о том, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями?
2. Почему конкретное развивается?
3. Каковы 3 стадии развития идеи?
4. Найдите в тексте немецкого философа пример, иллюстрирующий диалектическое единство части и целого.
5. Какие определения истинного вы встретили в тексте Гегеля?
6. В чем отличие между рассудочным и разумным мышлением, согласно Гегелю?
7. Какой образ, по мысли Гегеля, наиболее точно передает идею

¹⁰¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 57–92.

конкретного движения?

8. Кто, согласно Гегелю, мыслит абстрактно?

9. Какое мышление, по логике автора, богаче содержанием: абстрактное или конкретное?

Фрагмент из «Лекций по истории философии» Г. Гегеля
«в. Понятие конкретного.

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью, лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность, и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось для нее то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего «я», чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с сущностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы во-

преки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она – не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная теория, она не истина – она правильна лишь в голове – и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно, и мы полагаем лишь то, что в себе уже налично, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как «в себе» или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом, полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь высшим существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой бог есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении – покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же – единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает

также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения – непрерывность и дискретность – определения, которые рассудок считает взаимно исключающими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае – необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как исключающее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух – конкретен, и его определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, наоборот, его необходимость зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: «Оформленное всегда само снова превращается в материю». Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развитее и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»¹⁰².

Фрагмент из статьи Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»

«Мыслить? Абстрактно? Sauvequiéut! – «Спасайся, кто может!» – наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» – как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») – слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять, – в случае необходимости я и сам сумею все

¹⁰² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. С. 88–90.

понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости – сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узванными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить, что новый гость, которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого, – это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на порог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театральный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы: для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто, – ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов, – и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретено было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошелек с деньгами.

Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяс-

нить, кто мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой – все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наоборот, за нечто особенное, что французы называют «esprece», чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

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

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

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца – и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так?

Убийца – красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу – красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

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

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

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

Мне довелось однажды услышать, как совсем по-иному расправилась с абстракцией «убийцы», и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, – так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та увидела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало быть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом...»¹⁰³.

¹⁰³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 388–393.

ТЕМА № 6. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 6.1. Волюнтаризм Артура Шопенгауэра

Биография Артура Шопенгауэра



Артур Шопенгауэр (1788–1860 гг.) – немецкий мыслитель, родоначальник волюнтаризма. Родился в городе Данциг (Пруссия) в семье знатного происхождения. Отец Артура, Генрих Шопенгауэр, хотел, чтобы сын стал коммерсантом. Когда Артуру исполнилось 9 лет, он отдал его в частную школу, которая готовила будущих коммерсантов. Артур обладал необыкновенными лингвистическими способностями и в

свои пятнадцать лет свободно изъяснялся на немецком, французском, итальянском и испанском. Позже он освоит еще с десяток древних и современных языков и заведет обычай делать заметки на полях книг на языке текста. Несмотря на большие успехи в учебе, мысль о том, чтобы стать купцом, была отвратительна для Артура. Он страстно желал стать ученым вопреки требованиям Генриха. И тогда отец предложил сыну договор: если Артур откажется от своей мечты стать ученым, то они вместе с женой Иоганной целый год проведут в путешествии по Западной Европе. Артур принял предложение отца. Путешествие длилось один год и три месяца. Во время путешествия Артур станет писать путевые дневники, в которых основным мотивом будет безграничный, всепоглощающий ужас перед невыносимыми страданиями человечества. В мельчайших подробностях он станет описывать такие «достопримечательности» Европы, как толпы голодных нищих, грабителей, карманных воришек, пьяниц в Лондоне, банды мародеров в Пуатье, гильотину, выставленную на всеобщее обозрение в Париже, шесть тысяч галерных каторжников в Тулоне, прикованных, словно звери, цепями друг к другу. В Лионе он обратит внимание на людей, которые спокойно прогуливались

мимо тех мест, где во время революции были казнены их собственные отцы и братья. В Уимблдоне посетит публичные казни и показательные порки моряков, заглянет в больницы и дома скорби и будет в одиночку бродить по бесконечным жутким трущобам Лондона. Такие впечатления от поездки вынесет пятнадцатилетний юноша. Свой опыт он сравнивал с опытом Будды, философия которого станет ориентиром в мировоззрении Шопенгауэра. В восемнадцать лет он напишет: «И вы говорите, что этот мир был создан Богом? Нет, скорее дьяволом».

В 1805 г. случилось ужасное событие: отец Шопенгауэра Генрих в 65 лет выбросится из окна своего товарного склада. Любовь к отцу сменилась горем утраты, и в дальнейшем в своих работах только отец удостоится нежных слов в свой адрес. А в шестьдесят лет Артур вознамерится посвятить все свои труды памяти отца. Эта трагедия освободит Артура от обязанности, данной отцу: обязанности стать купцом. Он обратится к философии, и в это ему поможет мать Иоганна. Иоганна после смерти мужа переедет в самый центр немецкой культуры, Веймар. Убежденная в своих талантах, она не сомневалась в том, что сможет добиться всего, чего пожелает. И действительно, Иоганна станет хозяйкой самого модного интеллектуального салона в Веймаре, сблизится с Гете и другими знаменитыми писателями и художниками. Вскоре мать Шопенгауэра приобретет славу первой женщины, зарабатывавшей писательским трудом. Однако Артур оставался холоден к светской карьере матери, называя ее «самовлюбленной, эгоистичной особой». Тем не менее, именно Иоганна направит сына на путь творчества и одобрит его выбор посвятить себя интеллектуальному труду.

Примечательно, что Шопенгауэр учился в Геттингенском университете сначала на медицинском факультете, а потом на философском. Артур с энтузиазмом осваивал естественные науки, классические языки, поэзию — лишь юриспруденция и богословие не привлекали его. Отношения в семье повлияли на характер Артура, ставшего в зрелом возрасте пессимистом и мизантропом. Возможно, недостаток материнской нежности, нелюбовь к людям и склонность к уединению стали причиной его одиноче-

ства. Шопенгауэр защищал свою позицию безбрачия словами Петрарки: «Тот, кто ищет спокойствия, должен избегать женщин – этого вечного источника споров и треволнений». Ходил анекдот, что философ заказывал место в кафе на двоих, чтобы никто не подсаживался к нему во время трапезы. Отличался Шопенгауэр отменным аппетитом и ел за двоих, но если кто-то делал ему на этот счет замечание, отвечал, что и думает он тоже за двоих.

В тридцать лет Шопенгауэр, подобно Канту, начнет придерживаться строго распорядка дня: каждое утро три часа работы за письменным столом, затем час или два игры на флейте и каждый день, не исключая зимних холодов, уединенные прогулки на свежем воздухе и купание в холодных водах Майна. Обедал всегда в одно и то же время в одном и том же клубе. Соблюдение режима дня поможет философу сохранить здоровье до преклонных лет, а чрезвычайная расчетливость приведет не только к сохранению отцовского наследства, но и к его удвоению.

Наиболее почитаемые Шопенгауэром мыслители – Будда, Кант, Гете: позолоченная статуэтка Будды стояла на столе философа, а портреты Канта и Гете висели на стене. Особую неприязнь у Шопенгауэра вызывала философия Гегеля, которую он называл «скверной, омерзительной, тошнотворной и бессмысленной». Недолго Шопенгауэр занимался академическим преподаванием в университете в Берлине. Дело в том, что молодой и амбициозный философ, специально назначил свои лекции на те же часы, что и Гегель, желая привлечь внимание аудитории к своей философии. Однако Гегеля продолжали слушать с восторгом 200 человек, а на курс Шопенгауэра записалось всего 5 человек, которые вскоре покинут лектора.

Резкие вспышки ярости по отношению к коллегам по цеху дорого обойдутся Шопенгауэру. В 1837 г. на конкурсе Норвежской Королевской Академии наук ему будет присужден первый приз за работу о свободе воли. Однако на следующий год на конкурсе Королевской Датской Академии комиссия откажется присуждать награду философу за его сочинение об основах этики, объяснив это резкой критикой Шопенгауэра в адрес Гегеля.

Последние тридцать лет Шопенгауэр будет жить во Франк-

фурте-на-Майне, где впоследствии его дом станет местом паломничества. Шопенгауэр умрет от «легочного удара», который быстро и незаметно унесет его из жизни. На могиле философа, согласно его завещанию, будет выгравировано только имя «Артур Шопенгауэр». Мыслитель хотел, чтобы его работы сами говорили за него. Перечислим наиболее значимые труды философа: «О четверояком корне закона достаточного основания», «Мир как воля и представление», «Афоризмы житейской мудрости».

Вопросы к фрагменту из работы Шопенгауэра «Мир как воля и представление»:

1. Из каких двух элементов проистекает наслаждение от созерцания красоты?
2. Как взаимосвязаны желание и нужда?
3. Почему окончательное удовлетворение желаний является недостижимой целью?
4. Что, согласно автору, является условием истинного благополучия?
5. В каком случае колесо Иксиона останавливается?
6. Какое состояние необходимо для познания идеи?
7. В чем Шопенгауэр усматривает ценность нидерландских художников?
8. Какая сила способна укротить бурю страстей и освободить от рабского служения воле?
9. Как немецкий философ называет чистый субъект познания?
10. Почему большинство людей неохотно остаются наедине с природой?
11. Что помогает человеку отрешиться от своего страдающего я?

***Фрагмент из работы Шопенгауэра
«Мир как воля и представление»***

§ 38

«В эстетическом способе созерцания мы нашли *два нераздельных элемента*: познание объекта не как отдельной вещи, а как платоновской *идеи*, т.е. пребывающей формы всего данного рода вещей, и самосознание познающего не как индивида, а как *чистого, безвольного субъекта познания*. Условием, при котором оба эти составные элемента выступают вместе, мы признали отрешение от способа познания, связанного с законом основания,

способа, который, однако, только и пригоден для служения воле и для науки. Мы увидим также, что и *наслаждение*, вызываемое созерцанием красоты, проистекает из этих двух элементов, и притом преимущественно из одного или из другого из них, в зависимости от того, каков предмет эстетического созерцания.

Всякое *желание* возникает из потребности, то есть из нужды, то есть из страдания. Последнее прекращается с удовлетворением, и все-таки на одно удовлетворенное желание остается, по крайней мере, десять отвергнутых, и, кроме того, стремление продолжительно, требования бесконечны, удовлетворение же кратковременно и скупое отмерено. Но даже и окончательное удовлетворение – только мнимое: исполнившееся желание сейчас же уступает место новому; первое – это осознанное, а последнее – еще не осознанное заблуждение. Длительного, уже не меняющегося удовлетворения не может дать ни один достигнутый объект желания; напротив, он всегда похож на подавание, которое бросают нищему и которое сегодня поддерживает его жизнь, чтобы продлить его муки до завтра. Оттого, пока наше сознание полно нашей воли, пока мы отдаемся порыву желаний с его вечной надеждой и страхом, пока мы – субъект желания, никогда не будет у нас ни длительного счастья, ни покоя. Ищем мы или бежим, боимся несчастья или стремимся к наслаждению, – это по существу безразлично: забота о вечно требовательной воле, все равно в каком виде, непрерывно наполняет и волнует сознание, а без покоя совершенно невозможно истинное благополучие. Так субъект желания вечно прикован к вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпает решетом Данаид, – вечно жаждущий Тантал.

Но когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно исторгают нас из бесконечного потока желаний, отрывают познание от рабского служения воле, и мысль не обращена уже на мотивы желания, а воспринимает вещи независимо от их связи с волей, т.е. созерцает их бескорыстно, без субъективности, чисто объективно, всецело погружаясь в них, поскольку они суть представления, а не мотивы, – тогда сразу и сам собою наступает покой, которого мы вечно искали и который вечно ускользал от нас на первоначальном пути – пути желания, и нам становится хоро-

шо. Мы испытываем то безболезненное состояние, которое Эпикур славил как высшее благо и состояние богов, ибо в такие мгновения мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается.

Но именно такое состояние я и описал выше как необходимое для познания идеи, как чистое созерцание: мы растворяемся в нем, теряемся в объекте, забываем всякую индивидуальность, отрешаемся от познания, идущего вслед за законом основания и воспринимающего только отношения; и при этом, одновременно и нерасторжимо, созерцаемая единичная вещь возвышается до идеи своего рода, а познающий индивид — до чистого субъекта безвольного познания, и оба как таковые уже находятся вне потока времени и всяких других отношений. Тогда уже безразлично, смотреть на заход солнца из темницы или из чертога.

Внутреннее настроение, перевес познания над желанием, может вызывать такое состояние в любой обстановке. Это доказывают нам те замечательные нидерландские художники, которые обращали такое чисто объективное созерцание на самые незначительные предметы и в своих натюрмортах воздвигли долговечный памятник своей объективности и душевному покою: зритель не может без умиления созерцать эти картины, потому что они воскрешают перед ним то спокойное, мирное, безвольное настроение художника, которое было необходимо, чтобы предаться такому объективному созерцанию столь незначительных вещей, так внимательно рассмотреть их и так обдуманно воспроизвести это созерцание. И так как подобная картина склоняет и зрителя к участию в этом настроении, то его умиление часто еще усиливается контрастом собственного душевного склада, беспокойного, волнуемого сильными желаниями. В том же духе художники ландшафтов, особенно Рейсдаль, часто писали в высшей степени незначительные виды — и производили то же впечатление, даже еще более отрадное.

Такого результата достигает только внутренняя сила художественного духа; но это чисто объективное настроение становится доступнее и встречает себе внешнюю поддержку благодаря ок-

ружающим объектам, изобилию красот природы, которые манят к созерцанию, сами напрашиваются на него. Когда природа внезапно раскрывается перед нашим взором, ей почти всегда удастся хотя бы на мгновение исторгнуть нас из нашей субъективности, из рабского служения воле, и погрузить в состояние чистого познания. Оттого-то человек, даже угнетенный страстями, нуждой и заботой, в одном свободном взгляде на природу неожиданно находит себе облегчение, бодрость и силу: буря страстей, порыв желаний и страха и вся мука хотения тотчас укрощаются каким-то чудом. Ибо в тот миг, когда, оторванные от желания, мы отдаемся чистому безвольному познанию, мы как бы вступаем в другой мир, где нет уже ничего того, что волнует нашу волю и так сильно потрясает нас. Освобожденное познание возносит нас так же далеко и высоко над всем этим, как сон и сновидение: исчезают счастье и несчастье, мы уже не индивид, он забыт, мы только чистый субъект познания, единое мировое око, которое смотрит из всех познающих существ, но исключительно в человеке может совершенно освободиться от служения воле, и от этого настолько уничтожается всякое различие индивидуальности, что тогда все равно, принадлежит это созерцающее око могущественному королю или нищему. Ибо эту границу не преступают ни счастье, ни горе. Столь близко всегда лежит к нам та область, где мы вполне отрешаемся от всего нашего горя, – но у кого хватит силы долго оставаться в ней? Как только в сознание снова проникает какое-либо отношение этих чисто созерцаемых объектов к нашей воле и личности, очарованию наступает конец: мы опять погружаемся в то познание, где царит закон основания, мы познаем уже не идею, а только единичную вещь, звено цепи, к которой принадлежим и мы сами, и мы снова отданы всем своим горестям. Большинство людей, совершенно не обладая объективностью, т.е. гениальностью, почти всегда пребывают в таком положении. Вот почему они неохотно остаются наедине с природой – они нуждаются в обществе, по крайней мере, в книге. Ибо их познание не прекращает своего служения воле, поэтому они ищут в предметах хоть какого-нибудь отношения к своей воле, а все, что не имеет такого отношения, неизменно вызывает в глубине их души, слов-

но генерал-бас, безутешный возглас: «от этого мне нет пользы»; поэтому в одиночестве даже прекраснейшее окружение получает для них пустынный, мрачный, чуждый и враждебный вид.

Наконец, то же блаженство безвольного созерцания распространяет свои дивные чары и на прошлое и отдаленное, представляя их благодаря самообману в приукрашенном виде. Ибо оживляя в нашей памяти давно минувшие дни, проведенные нами где-нибудь далеко, фантазия воскрешает только объекты, а не субъект воли, который и тогда, как и теперь, влачил за собой свои неисцелимые страдания; но мы забыли их, ибо с тех пор они уступили свое место другим. И вот объективное созерцание действует в воспоминании точно так же, как действовало бы и в настоящем, если бы только мы были способны отдаться ему безвольно. От этого и происходит, что, особенно в те моменты, когда нас необычайно гнетет какое-нибудь горе, неожиданное воспоминание о прошлом и отдаленном проносится перед нами словно потерянный рай. Лишь объективное, не индивидуально-субъективное воскрешает фантазия, и мы воображаем, что это объективное предстояло тогда нам столь же чистым, не омраченным никаким отношением к воле, как стоит теперь его образ в нашей фантазии; между тем отношение объектов к нашему желанию, наверное, так же мучило нас тогда, как мучит теперь. И предстоящие объекты могут так же освобождать нас от всяких страданий, как и отдаленные, если только мы способны подняться к чисто объективному созерцанию их и вызвать иллюзию, что существуют одни лишь эти объекты, а не мы сами; тогда, отрешенные от своего страдающего я, мы как чистый субъект познания сливаемся воедино с этими объектами, и, как им чуждо наше горе, так, в подобные мгновения, оно чуждо и нам самим. Тогда остается только мир как представление, а мир как воля исчезает»¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. Мир как воля и представление. М.: «Московский клуб», 1992. С. 206–209.

Вопросы к фрагменту из работы Шопенгауэра «Афоризмы житейской мудрости»:

1. Раскройте, в чем состоит двойной антагонизм печали скуки?
2. Что является истинным источником скуки?
3. Чем Шопенгауэр объясняет погоню за удовольствиями?
4. Почему, согласно автору, «выдающийся ум ведет к необщительности»?
5. Согласны ли вы с закономерностью, выведенной Шопенгауэром: «человек настолько бывает общителен, насколько он умственно беден и вообще посредствен»? Аргументируйте свою позицию.

***Фрагмент из работы Шопенгауэра
«Афоризмы житейской мудрости»***

«Самый общий взгляд на жизнь укажет нам на двух врагов человеческого счастья – печаль и скуку. К этому можно еще прибавить, что насколько нам удастся избавиться от одного из них, настолько же мы приближаемся к другому, и наоборот, – так что жизнь наша действительно представляет собою более сильное или более слабое колебание между ними. Причина этому та, что оба они стоят друг к другу в двойном антагонизме – внешнем, или объективном, и внутреннем, или субъективном. Именно, во внешних отношениях нужда и лишения ведут к печали, обеспеченность же и изобилие – к скуке. Соответственно этому простой народ постоянно борется против нужды, т.е. печали, а богатые и знатные заняты непрерывной, часто поистине отчаянной борьбой со скукой. Что касается внутреннего, или субъективного, антагонизма между печалью и скукой, то он кроется в том, что у отдельных людей восприимчивость к одной из них находится в обратном отношении с восприимчивостью к другой, определяясь мерою духовных сил данного человека. Именно, тупость ума во всех случаях соединяется с тупостью ощущений и недостатком раздражимости, что делает человека менее чувствительным к печалям и огорчениям всякого рода и степени. С другой стороны, благодаря этой же самой умственной тупости, возникает та, на бесчисленных лицах написанная, а также сказывающаяся в постоянно-подвижном внимании ко всем, даже самым незначительным происшествиям внешнего мира *внутренняя пустота*, которая служит истинным источником скуки и все время жаждет

внешних поводов, чтобы чем-нибудь привести в действие ум и чувство. Она не выказывает поэтому брезгливости в выборе таких поводов, как о том свидетельствуют жалкие забавы, за которые хватаются люди, равным образом характер их обхождения и разговоров, а также многочисленные зеваки у дверей и окон. Главным образом этой внутренней пустотой и объясняется погоня за обществом, за всякого рода развлечениями, удовольствиями и роскошью, которая многих приводит к расточительности, а затем и нищете. От этой нищеты нет более надежного ограждения, нежели внутреннее богатство, богатство духа: ибо чем более возвышается он над посредственностью, тем меньше остается места для скуки. Неисчерпаемая бодрость мысли, ее непрерывная игра на разнообразных явлениях внутреннего и внешнего мира, способность и влечение ко все новым их комбинациям совершенно освобождают выдающегося человека из-под власти скуки, если исключить момент утомления. Но, с другой стороны, более мощный интеллект прямо обуславливается повышенной восприимчивостью и имеет свой корень в большей энергии воли, т.е. страстей: его сочетание с этими свойствами сообщает гораздо большую интенсивность всем аффектам и повышенную чувствительность к душевным и даже к телесным страданиям, даже большее нетерпение при всех препятствиях или хотя бы только задержках: все это в огромной степени повышает обусловленную силою фантазии живость всех вообще представлений, в том числе и неприятных. И сказанное справедливо в соответственной мере относительно всех промежуточных степеней, заполняющих широкое расстояние от совершеннейшего тупицы до величайшего гения. Благодаря этому, всякий, как в объективном, так и в субъективном отношении, тем ближе стоит к одному источнику человеческих страданий, чем он дальше от другого. Сообразно тому, руководствуясь в этом отношении своей природной склонностью, каждый старается по возможности согласовать объективное с субъективным, т.е. оградить себя главным образом против того источника страданий, к которому он больше чувствителен. Человек с богатым внутренним миром прежде всего будет стремиться к отсутствию печалей, досад, к покою и досугу, т.е. изберет ти-

хое, скромное, но по возможности свободное от тревог существование и потому, после некоторого знакомства с так называемыми людьми, будет избегать общения с ними, а, при большом уме, даже искать одиночества. Ибо чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше нуждается он во внешнем и тем меньшее также имеют для него значение остальные люди. Таким образом, выдающийся ум ведет к необщительности. Конечно, если бы качество общества можно было заменить количеством, то стоило бы жить даже в большом свете; но, к сожалению, из ста глупцов, взятых вместе, не выйдет и одного разумного человека. Представитель другой крайности, коль скоро у него не стоит за плечами нужда, во что бы то ни стало гонится за забавами и обществом и легко довольствуется всем, ничего не избегая так старательно, как самого себя. Ибо в одиночестве, когда каждый должен ограничиваться собственной особой, обнаруживается, что он имеет в себе самом: тогда-то облеченный в пурпур простофиля начинает вздыхать под неизбывным бременем своей жалкой индивидуальности, меж тем как человек даровитый самую пустынную обстановку населяет и оживляет своими мыслями. Вот почему очень справедливо замечание Сенеки: «всякая глупость страдает от отращения к себе» («Пос[лание]», 9); также Иисус, сын Сирахы, говорит: «жизнь глупца злее смерти». Поэтому в общем и оказывается, что человек настолько бывает общительным, насколько он умственно беден и вообще посредствен. Ибо на свете нам предоставлено немногим более, чем выбор между одиночеством и пошлостью»¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Шопенгауэр А. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1997. С. 229–231.

§ 6.2. Экзистенциальная философия Серена Кьеркегора

Биография Серена Кьеркегора



Серен Кьеркегор (1813–1855 гг.) – философ, которого называли датским Сократом. Родился и умер в городе Копенгагене. Кьеркегор пророчески предрекал: «Не только мои сочинения, но также и моя жизнь, причудливая интимность всего ее механизма, станет предметом бесчисленных исследований». И действ-

ительно, личность автора вызывала не меньший интерес, чем его произведения. Из 28 томов произведений Кьеркегора 14 образуют его дневниковые записи. Основные труды автора: «Или-или (1843)», «Страх и трепет (1843)», «Дневник обольстителя (1843)», «Философские крохи, или Крупицы мудрости (1844)», «Наслаждение и долг (1844)», «Стадии жизненного пути (1845)», «Болезнь к смерти (1849)».

Серен Кьеркегор вырос в семье успешного купца Микаэля Кьеркегора, в детстве пасшего овец, а впоследствии разбогатевшего на торговле чулками и сумевшего купить 6 домов в Копенгагене. Мать Серена Анна вначале была служанкой в доме его отца, а после смерти первой жены стала супругой Микаэля. На момент рождения Серена отцу было 57 лет, а матери – 45 лет. В своем «Дневнике» Серен называл себя «сыном старости и греха», поскольку был зачат вне брака: «Я родился в результате преступления, я появился вопреки воле Божьей». Всего у Микаэля Кьеркегора было 7 детей, однако 5 из них умерли. Старший брат Серена достиг сана епископа, а сам Серен, закончив теологический факультет Копенгагенского университета в 1840 г., отказался от профессионального пути служителя церкви и стал свободным религиозным мыслителем.

Важная роль в творчестве Кьеркегора принадлежит возлюбленной философа Регине Ольсен, переписка с которой до сих пор хранится в Национальном музее Копенгагена. Знакомство с Региной произошло, когда ей было 14 лет, а Серену – 24 года. На мо-

мент встречи Кьеркегор находился в состоянии отчаяния, на грани самоубийства, но любовь Регины спасла его от этого шага. Девушка обладала радостным, веселым характером, чистотой души. Кьеркегор писал о своих чувствах так: «Я пережил в себе самом за полтора года больше поэзии, чем во всех романах, вместе взятых». Неожиданно для девушки Серен расторг помолвку, вернув Регине обручальное кольцо со словами: «Прости человека, который не способен сделать девушку счастливой». В «Дневнике» автор напишет Регине: «Да, ты была возлюбленной, единственной возлюбленной, я любил тебя больше всего, когда мне пришлось тебя покинуть». Почему Кьеркегор совершил такой поступок, отказавшись от счастья взаимной любви? Исследователи жизни и творчества философа усматривают причину разрыва в необходимости выбора между счастьем в любви и творчеством. Дилемма заключалась в том, что, будучи рядом с Региной, Серен чувствовал себя счастливым, но не мог творить, а творчество он считал своим призванием и был убежден в своей гениальности. Сам датский мыслитель так писал о своем жизненном выборе: «Если бы я женился на Регине, я никогда не стал бы самим собой». Кьеркегор хотел, чтобы Регина оставалась его музой, возлюбленной и боялся, что брачные узы могут разрушить магию их взаимоотношений. Приведем в подтверждение следующую цитату философа: «Немало мужчин стали гениями благодаря девушке, немало мужчин стали героями благодаря девушке, немало мужчин стали поэтами благодаря девушке, немало мужчин стали святыми благодаря девушке; но кто в действительности сделался гением, героем, поэтом или святым благодаря девушке, ставшей его женой?.. Благодаря ей он становился лишь коммерческим советником... генералом... отцом семейства». Датский писатель предпочел, чтобы Регина осталась источником его философских рассуждений и психологических наблюдений. Через 6 лет после размолвки Регина выйдет замуж за Фрица Шлегеля, переедет в Вест-Индию, где ее супруг займет должность губернатора на Антильских островах, а она станет первой леди. Серен Кьеркегор так напишет мужу Регины: «В этой жизни она будет принадлежать Вам. В историю она войдет рядом со мною». Так и случи-

лось: имя Регины навеки вписано в историю вместе с Кьеркегором.

Вопросы к фрагменту из работы Кьеркегора «Наслаждение и долг»:

1. Почему выбор эстетика, согласно Кьеркегору, не является выбором по существу?
2. Что автор имеет в виду под единственным абсолютным выбором?
3. Что самое главное в выборе?
4. Какое сокровище, хранящееся в недрах души самого человека, может сделать человека первым богачом в мире?
5. Как выбор преобразует душу человека?
6. В чем отличие между эстетическим и этическим началом в человеке?
7. Почему, согласно автору, найти самого себя, свое вечное и неизменное значение можно только через путь отчаяния?
8. Как Кьеркегор разделяет сомнение и отчаяние?
9. Что составляет нерв мировоззрения Кьеркегора?
10. Что означает абсолют в понимании датского философа?
11. В чем заключается наслаждение для эстетика?
12. Кто является господином настроения: этик или эстетик?
13. Как Кьеркегор раскрывает тайну господства над страстями?
14. Почему жизненный центр эстетика всегда находится в периферии?
15. В силу каких причин эстетиком в конечном счете овладевает усталость и апатия?
16. Какое отношение к эстетическому началу необходимо для перехода на этическую стадию?
17. К чему стремится человек, осуществивший этический выбор?

Фрагмент из книги Серена Кьеркегора «Наслаждение и долг»

«Твой выбор – выбор эстетика, не имеющий, в сущности, права называться выбором, так как слово «выбор» выражает само по себе понятие этическое. Строго говоря, всюду, где только идет речь о выборе, там выдвигаются и этические вопросы, и единственный абсолютный выбор – это выбор между добром и злом, благодаря которому человек разом вступает в область этики. Выбор же эстетика или совершается непосредственно и потому не выбор, или теряется во множестве предметов выбора...

Итак, совершить этический выбор, с одной стороны гораздо

легче и проще, а с другой стороны, – бесконечно труднее. Желая сделать в жизни этический выбор вообще не имеет перед собою такого обилия предметов выбора, как эстетик, зато самый акт выбора приобретает тем большее значение. Я скажу дальше..., что не так важно сделать правильный выбор, как сделать его с надлежащей энергией, решимостью, страстью. В таком выборе личность проявляет всю свою силу и укрепляет свою индивидуальность, и, в случае неправильного выбора, эта же самая энергия поможет ей прийти к осознанию своей ошибки. Искренность выбора просветляет все существо человека, он сам как бы вступает в непосредственную связь с вечной силой, проникающей все и вся. Такого просветления, или духовного крещения не узнать никогда тому, кто выбирает лишь в эстетическом смысле...

Чего я добиваюсь своим «или – или»? Хочу заставить тебя сделать выбор между добром и злом? Ничуть, я хочу только довести тебя до того, чтобы ты воистину понял значение выбора, или чтобы выбор получил для тебя должное значение. Вот в чем вся суть. Лишь бы удалось довести человека до перекрестка и поставить его так, что он принужден избрать какую-нибудь из лежащих перед ним дорог, а там уж он наверно выберет надлежащую...

<...> Борясь за свободу..., я борюсь за будущее, за выбор: «или – или». – Вот сокровище, которое я намерен оставить в наследство дорогим мне существам на свете. Да, если бы мой маленький сын был теперь в таком возрасте, что мог бы понимать меня, а я был бы при смерти, я сказал бы ему: «Я не завещаю тебе ни денег, ни титула, ни высокого положения в свете, но я укажу тебе, где зарыт клад, который может сделать тебя первейшим богачом в мире; сокровище это принадлежит тебе самому, так что тебе не придется быть за него обязанным другому человеку и этим повредить душе твоей; это сокровище скрыто в тебе самом, это – свобода воли, выбор: «или – или»; обладание им может возвысить человека превыше ангелов»...

Итак, мое «или – или» увлекает человека в область этики... выбор высоко подымает душу человека, сообщает ей тихое внутреннее довольство, сознание собственного достоинства, которые также никогда не покинут ее всецело... В эту минуту кругом воцаряется тишина, подобная величавому безмолвию звездной но-

чи, ...суть не в том, чтобы обладать тем или другим значением в свете, но в том, чтобы быть самим собою. Последнее же – в воле каждого человека. <...>

Что же, однако, значит: жить эстетической жизнью и жить этической жизнью? Что может называться в человеке эстетическим и что этическим началом? Отвечу: эстетическим началом может назваться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть, этическим же – то, благодаря чему он становится тем, чем становится. <...>

Итак, выбирай отчаяние: отчаяние само по себе есть уже выбор, так как, не выбирая можно лишь сомневаться, а не отчаиваться; отчаиваясь, уже выбираешь, и выбираешь самого себя, – не в смысле временного, случайного индивидуума, каким ты являешься в своей природной непосредственности, но в своем вечном неизменном значении человека.

Постараюсь хорошенько выяснить тебе это последнее положение. В новейшей философии более чем достаточно сказано о том, что всякое мышление начинается с сомнения, и тем не менее я напрасно искал у философов указаний на различие между сомнением и отчаянием. Попытаюсь же указать на это различие сам, в надежде помочь тебе этим вернее определить твое положение. Я далек от того, чтобы считать себя философом, я не мастер, подобно тебе, жонглировать философскими категориями и положениями, но истинное значение жизни должно ведь быть доступно пониманию и самого обыкновенного человека. По-моему, *сомнение – отчаяние мысли; отчаяние – сомнение личности*. Вот почему я так крепко держусь за высказанное мной требование выбора: это требование – мой лозунг, нерв моего мировоззрения, которое я составил себе, хотя и не составил никакой философской системы, на что, впрочем, и не претендовал никогда. Сомнение есть внутреннее движение, происходящее в самой мысли, при котором личности остается только держаться по возможности безразлично или объективно. Положим теперь, что движение это будет доведено до конца, мысль дойдет до абсолюта и успокоится на нем, но это успокоение будет уже обусловлено не выбором, а необходимостью, обусловившей в свое время и само сомнение. Так, вот в

чем это великое значение сомнения, о котором столько кричали и которое так превозносили люди, едва понимавшие сами о чем говорили! Раз, однако, надо понимать как необходимость, это уже показывает, что в движении участвует не вся личность... Отчаяние выражает несравненно более глубокое и самостоятельное чувство, захватывающее в своем движении гораздо большую область, нежели сомнение: отчаяние охватывает всю человеческую личность, сомнение же – только область мышления... Отчаяние вообще в воле самого человека, и, чтобы воистину отчаяться, нужно воистину захотеть этого; раз однако воистину захочешь отчаяться, то воистину и выйдешь из отчаяния: решившийся на отчаяние решается, следовательно, на выбор, т.е. выбирает то, что дается отчаянием – познание самого себя как человека, иначе говоря, – сознание своего вечного значения. Воистину умиротворить человека, привести его к истинному спокойствию может лишь отчаяние, но необходимость не играет здесь никакой роли, – отчаяние есть вполне свободный душевный акт, приводящий человека к познанию абсолютного. <...>

Но что же я собственно выбираю? Я выбираю абсолют. Что же такое абсолют? Это я сам, в своем вечном значении человека. <...>

Эстетик смотрит на личность как на нечто неразрывно связанное с внешним миром, зависящее от всех внешних условий и сообразно с этим смотрит и на наслаждение. Наслаждение эстетика, таким образом, – в настроении. Настроение зависит, конечно, и от самой личности, но лишь в слабой степени. Эстетик именно стремится отрешиться от своей личности, чтобы возможно полнее отдаться данному настроению, всецело исчезнуть в нем – иначе для него и нет наслаждения. Чем более удастся человеку отрешиться от личности, тем более он отдается минуте, так что самое подходящее определение жизни эстетика будет: «он раб минуты». Этик также может подчиняться настроению, но далеко не в такой степени; абсолютный выбор самого себя вообще поставил его выше минуты, сделал его господином настроения. Кроме того этик, как уже было сказано выше, обладает жизненной памятью, тогда как эстетик именно страдает отсутствием ее.

Этик не отказывается окончательно от очарования настроения, но лишь на мгновение как бы отстраняет его от себя, чтобы дать себе отчет в нем, а это-то мгновение и спасает его от порабощения минутой, дает ему силу побороть искушающую его страсть. Тайна господства над своими страстями ведь не столько в аскетическом отречении от них, сколько в умении самому назначить минуту для их удовлетворения: сила страсти абсолютна лишь в данную минуту. Напрасно поэтому говорят, что единственное средство преодолеть страсть, это – абсолютно запретить себе и думать об ее удовлетворении; подобное средство весьма ненадежно; напротив, пусть, например, азартный игрок в минуту неудержимого влечения к игре скажет себе: «Хорошо, только не сию минуту, а через час», и – он становится уже господином своей страсти. Настроение эстетика всегда эксцентрично, так как его жизненный центр в периферии. Центр личности должен, между тем, находиться в ней самой, поэтому тот, кто не обрел самого себя, всегда эксцентричен. Настроение этика, напротив, сконцентрировано в нем самом: он трудился и обрел самого себя, а вследствие этого и его жизнь обрела известное основное настроение, которое зависит от него самого...

Может ли, однако, человек после того как выбрал себя самого в абсолютном и бесконечном смысле, сказать себе: теперь я обрел самого себя, и мне ничего больше не нужно, – всем превратностям жизни я противопоставлю гордую мысль «Каков я есть, таким и останусь»? Ни в коем случае!... В первое мгновение повывборе человек испытывает вследствие этого безграничное блаженство и абсолютное удовлетворение; если же он после того отдастся одностороннему созерцанию своего положения, то конечность не замедлит предъявить ему свои требования. Он, однако, презрительно отвергает их; что ему земная конечность со всеми ее плюсами или минусами, если он – существо бесконечное? И вот ход жизни для него как бы приостанавливается, он как будто опережает само время и стоит у входа в вечность, погруженный в самосозерцание. Но самосозерцание не в силах наполнить окружающей его пустоты, создаваемой для него гибельным временем. Им овладевает усталость и апатия, похожая на ту истому, которая яв-

ляется неизменным спутником наслаждения; его дух требует высшей формы существования. Отсюда же один шаг и до самоубийства, которое может показаться такому человеку единственным выходом из его ужасного положения. Но такой человек не выбрал себя самого в истинном смысле, а влюбился в себя самого, как Нарцисс. <...>

При истинном, этическом, выборе индивидуум выбирает себя как многообразную конкретность, находящуюся в неразрывной связи с миром. Эта конкретность – «действительность» индивидуума, но так как выбор его был вполне свободным, то ее можно также назвать «возможностью» или – употребляя этическое выражение – «задачей» индивидуума.<...>

Напомню тебе здесь определение, которое я уже дал в свое время этическому началу: этическим началом является в человеке то, благодаря чему он становится тем, что он есть. От человека, следовательно, не требуется, чтобы он стал другим, но только самим собою, не требуется полного уничтожения в себе эстетического начала, а лишь сознательное отношение к нему. <...>

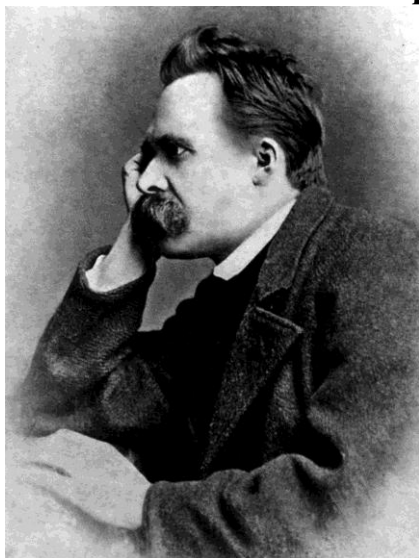
Истинное этическое воззрение на жизнь требует от человека исполнения не внешнего, а внутреннего долга, долга к самому себе, к своей душе, которую он должен не погубить, но обрести... Жизнь истинного этика отличается поэтому внутренним спокойствием и уверенностью...<...>

Человек, сделавший этический выбор своего «я», берет себя самого во всей своей конкретности, с такими-то и такими-то дарованиями, страстями, наклонностями и привычками и поставленным в такие-то и такие-то внешние условия; жизненной задачей его становится он сам: он стремится к облагораживанию, урегулированию, образованию, всестороннему развитию своего «я», иначе говоря – к равновесию и гармонии души, являющимся плодом личного самоусовершенствования... Целью истинного этика является таким образом не одно его личное, но и социальное и гражданское «я». Не выбрав же себя во всей своей конкретности, во всей своей неразрывной связи с прошедшим и будущим, индивидуум никогда и не воплотит в себе «общечеловеческого»...»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994. С. 238–342.

§ 6.3. Имморализм Фридриха Ницше

Биография Фридриха Ницше



Фридрих Ницше (1844–1900 гг.) родился в местечке Реккен вблизи города Лютцен в семье лютеранского проповедника Карла Ницше. Несмотря на религиозную атмосферу в семье, религия не стала опорой для будущего философа ни в жизни, ни в его учении. Напротив, рожденный в семье проповедника, сам желавший стать теологом, Фридрих превратится в яростного критика христианского учения. Можно сказать, что опровержение основ

христианства станет одной из ключевых задач ницшеанского творчества. Показательно в этом ключе название работы философа «Антихрист. Проклятие христианству».

Основная черта жизни Ницше, согласно Ясперсу, – его исключительность. К Ницше применимо определение романтика как «исключительного героя на фоне исключительных обстоятельств». Эту особенность ницшеанского характера выразил его друг Эрвин Роде следующими словами: «Словно бы он пришел из какой-то страны, где кроме него никто не живет». Интересный портрет Ницше принадлежит перу его возлюбленной и Музы Саломе Лу: «Ему были свойственны легкий смех, манера негромко разговаривать и осторожная, задумчивая походка. Эту фигуру трудно было представить посреди толпы – на нем лежала печать отстраненности, одиночества».

Образование и профессиональный путь

В возрасте пяти лет Ницше теряет отца, и семья переезжает в город Наумбург, где юный Фридрих поступает в школу Пфорт. К этому периоду относятся первые поэтические и музыкальные опыты Ницше, выросшие впоследствии в подлинную страсть к музыке и поэзии. В 1864 г. Ницше поступает в Боннский университет на теологический факультет, но под влиянием самого лучшего преподавателя филологии в Германии Фридриха Ричля пе-

реводится на филологический факультет. После того, как наставник в области филологии Ричль переезжает в университет Лейпцига, Ницше следует за ним. Именно Ричль даст блестящую рекомендацию юному студенту для утверждения в должности профессора филологии в Базельский университет Швейцарии: «я предсказываю, что однажды он займет ведущее место в немецкой филологии. Сейчас ему 24 года: он крепок, энергичен, здоров, силен телом и духом... Здесь, в Лейпциге он стал идиолом всего молодого филологического мира».

Первый период творчества Ницше с 1868 г. по 1878 г. можно назвать *филологическим*. Филология определила не только профессиональный путь мыслителя как филолога-антиковеда, исследующего мир античной культуры, но и сформировала особый метод работы с текстами: филология «учит читать хорошо, т.е. медленно, глубоко, забегая вперед и возвращаясь назад, читать между строк, широко распахнув двери, чуткими пальцами и зоркими глазами». Филологический период жизни Ницше, который длился десять лет, стал временем творческого взлета и успешной академической деятельности, а также сопровождался знакомством с выдающимися умами Европы. Следует отметить важное событие, произошедшее в этот период, – это знакомство и дружба с Рихардом и Козимой Вагнер. Доверие с обеих сторон не знало границ. Несмотря на идейные расхождения, возникшие позже между двумя гениями музыки и слова, Ницше напишет: «Хотя я и отверг Вагнера, но мне до сих пор не встретился никто, кто обладал бы тысячной долей его страсти и страдания».

В первый период творчества Ницше пишет работу «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), в которой он объясняет все развитие искусства двуединством аполлоновского и дионисийского начал. Аполлон символизирует порядок, разум и свет, а Дионис – хаос, безмерность, страсть. Причину истощения современной европейской культуры автор видит в угасании дионисийского начала и в преобладании рационального элемента культуры.

Период с 1878 г. по январь 1889 г. можно назвать *философским*. Это период одиночества и бездомности, когда Ницше по состоянию здоровья уходит на пенсию. Мыслитель ведет образ

жизни странника, часто меняя место жительства в различных городах Франции, Италии, Швейцарии. Философ живет там, где климатические условия облегчают страдания тела и дают прилив сил для творческого взлета. Благодаря болезни, по признанию самого Ницше, он обрел свободу мысли и мужество быть самим собой. Статус инвалида в 35 лет дал возможность не преподавать и посвятить себя философскому исследованию. В философский период Ницше написаны следующие работы: «Веселая наука», «К генеалогии морали», «По ту сторону добра и зла», «Так говорил Заратустра». Немецкий мыслитель считал своей самой высокой и самой глубокой книгой поэму «Так говорил Заратустра». Автор говорил: «Кто понял хоть шесть предложений из моего Заратустры, тот уже возвысился над уровнем современного человека». Примечательно, что прообразом Заратустры стала дочь русского генерала юная Саломе Лу (1861–1937). Про нее философ писал: «Именно такие женщины порой способны раскачать творческого мужчину, словно колокол, до той опасной черты, за которой он начинает звенеть – его дар обретает голос». После знакомства с необыкновенно одаренной девушкой из Санкт-Петербурга, обладавшей смелостью, красотой и умом Ницше скажет: «Даже самая слабая женщина преображает мужчину в бога». Под влиянием Саломе Ницше напишет такие строки: «Женщина не проста и логична, а многозначна и нелогична». Эта юная особа сумела пробудить страсть в душе философа и даже желание вступить в брак, однако Лу отвергла предложение Ницше и обрекла мыслителя на одиночество.

Кого можно выделить из мыслителей, оказавших сильное влияние на философский ум Ницше? Из современников следует указать на Артура Шопенгауэра. Случайно купив книгу «Мир как воля и представление» Шопенгауэра, Ницше был настолько потрясен философией немецкого мыслителя, что целых две недели не мог уснуть. Среди античных мыслителей он выделяет «царственно-замкнутого» Гераклита.

3 января 1889 г. творчество Ницше оборвалось: произошел апоплексический удар, приведший к потере разума. Одиннадцать последующих лет он находился под наблюдением психиатров,

матери и сестры. Возможно, причиной трагедии явилась не только слабость тела, но и духовная установка мыслителя: Ницше преступал границы между понятиями разума и безумия, не сомневаясь в том, что сумеет сохранить здравость суждения при любых метаморфозах мысли. Философ писал: «Я всегда был выше случая; мне не надо быть подготовленным, чтобы владеть собой». Судьба ответила автору этих строк одиннадцатью годами безумия, словно наказав за гордыню. Ницше умер в Веймаре, а похоронен на кладбище в Реккене на территории церкви, там, где находятся могилы его родителей.

Вопросы к тексту:

1. Почему Заратустра покинул пещеру?
2. Кого встретил Заратустра первым на своем пути к людям?
3. Как можно понять тезис о том, что *«Бог мертв»*?
4. Как Ницше определяет человека и сверхчеловека?
5. Что такое «надземные надежды»?
6. Проинтерпретируйте обращение Заратустры к солнцу в начале поэмы.
7. Какие символы можно обнаружить в приведенном фрагменте? Попробуйте истолковать некоторые из них.
8. Найдите оксюмороны в тексте и попытайтесь проинтерпретировать их.
9. Как вы думаете, почему Ницше назвал свою книгу «Так говорил Заратустра» «поэмой для всех и ни для кого»? Согласны ли вы с тем, что это поэтический текст? Ответ аргументируйте.

Фрагмент из поэмы Ф. Ницше «Так говорил Заратустра»

Часть первая Предисловие Заратустры

1

«Когда Заратустре исполнилось тридцать лет, покинул он свою родину и озеро своей родины и пошел в горы. Здесь наслаждался он своим духом и своим одиночеством и в течение десяти лет не утомлялся этим. Но, наконец, изменилось сердце его – и в одно утро поднялся он с зарею, стал перед солнцем и так говорил к нему:

«Великое светило! К чему свелось бы твое счастье, если б не

было у тебя тех, кому ты светишь!

В течение десяти лет подымалось ты к моей пещере: ты пресытилось бы своим светом и этой дорогою, если б не было меня, моего орла и моей змеи.

Но мы каждое утро поджидали тебя, принимали от тебя преизбыток твой и благословляли тебя.

Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду; мне нужны руки, простертые ко мне.

Я хотел бы одарять и наделять до тех пор, пока мудрые среди людей не стали бы опять радоваться безумству своему, а бедные — богатству своему.

Для этого я должен спуститься вниз: как делаешь ты каждый вечер, окунаясь в море и неся свет свой на другую сторону мира, ты, богатейшее светило!

Я должен, подобно тебе, *закатиться*, как называют это люди, к которым хочу я спуститься.

Так благослови же меня, ты, спокойное око, без зависти взирающее даже на чрезмерно большое счастье!

Благослови чашу, готовую пролиться, чтобы золотистая влага текла из нее и несла всюду отблеск твоей отрады!

Взгляни, эта чаша хочет опять стать пустою, и Заратустра хочет опять стать человеком».

— Так начался закат Заратустры.

2

Заратустра спустился один с горы, и никто не повстречался ему. Но когда вошел он в лес, перед ним неожиданно предстал старец, покинувший свою священную хижину, чтобы поискать кореньев в лесу. И так говорил старец Заратустре:

«Мне не чужд этот странник: несколько лет тому назад проходил он здесь. Заратустрой назывался он; но он изменился.

Тогда нес ты свой прах на гору; неужели теперь хочешь ты нести свой огонь в долины? Неужели не боишься ты кары поджигателю?

Да, я узнаю Заратустру. Чист взор его, и на устах его нет отвращения. Не потому ли и идет он, точно танцует?

Заратустра преобразился, ребенком стал Заратустра, Заратуст-

ра проснулся: чего же хочешь ты среди спящих?

Как на море, жил ты в одиночестве, и море носило тебя. Увы! ты хочешь выйти на сушу? Ты хочешь снова сам таскать свое тело?»

Заратустра отвечал: «Я люблю людей».

«Разве не потому, – сказал святой, – ушел и я в лес и пустыню? Разве не потому, что и я слишком любил людей?

Теперь люблю я Бога: людей не люблю я. Человек для меня слишком несовершенен. Любовь к человеку убила бы меня».

Заратустра отвечал: «Что говорил я о любви! Я несу людям дар!»

«Не давай им ничего, – сказал святой. – Лучше сними с них что-нибудь и неси вместе с ними – это будет для них всего лучше, если только это лучше и для тебя!

И если ты хочешь им дать, дай им не больше милостыни и еще заставь их просить ее у тебя!»

«Нет, – отвечал Заратустра, – я не даю милостыни. Для этого я недостаточно беден».

Святой стал смеяться над Заратустрой и так говорил: «Тогда постарайся, чтобы они приняли твои сокровища! Они недоверчивы к отшельникам и не верят, что мы приходим, чтобы дарить.

Наши шаги по улицам звучат для них слишком одиноко. И если они ночью, в своих кроватях, услышат человека, идущего задолго до восхода солнца, они спрашивают себя: куда крадется этот вор?

Не ходи же к людям и оставайся в лесу! Иди лучше к зверям! Почему не хочешь ты быть, как я, – медведем среди медведей, птицею среди птиц?»

«А что делает святой в лесу?» – спросил Заратустра.

Святой отвечал: «Я слагаю песни и пою их; и когда я слагаю песни, я смеюсь, плачу и бормочу себе в бороду: так славлю я Бога.

Пением, плачем, смехом и бормотанием славлю я Бога, моего Бога. Но скажи, что несешь ты нам в дар?»

Услышав эти слова, Заратустра поклонился святому и сказал: «Что мог бы я дать вам! Позвольте мне скорее уйти, чтобы чего-

нибудь я не взял у вас!» – Так разошлись они в разные стороны, старец и человек, и каждый смеялся, как смеются дети.

Но когда Заратустра остался один, говорил он так в сердце своем: «Возможно ли это! Этот святой старец в своем лесу еще не слышал о том, что *Бог мертв*».

3

Придя в ближайший город, лежавший за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище – плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

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

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

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

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя, Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *да будет* сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презируют жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

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

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

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

Но и теперь еще, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольство собою?

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

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

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

Час, когда вы говорите: «В чем мое счастье! Оно — бедность и грязь и жалкое довольство собою. Мое счастье должно бы было оправдывать само существование!»

Час, когда вы говорите: «В чем мой разум! Добивается ли он знания, как лев своей пищи? Он — бедность и грязь, и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя добродетель! Она еще не заставила меня безумствовать. Как устал я от добра моего и от зла моего! Все это бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя справедливость! Я не вижу, чтобы был я пламенем и углем. А справедливый — это пламень и уголь!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя жалость! Разве жалость — не крест, к которому пригвождается каждый, кто любит людей? Но моя жалость не есть распятие».

Говорили ли вы уже так? Восклицали ли вы уже так? Ах, если бы я уже слышал вас так восклицающими!

Не ваш грех — ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то бе-

зумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — эта молния, он — это безумие! —

Пока Заратустра так говорил, кто-то крикнул из толпы: «Мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!» И весь народ начал смеяться над Заратустрой. А канатный плясун, подумав, что эти слова относятся к нему, принялся за свое дело.

4

Заратустра же глядел на народ и удивлялся. Потом он так говорил:

Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью.

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

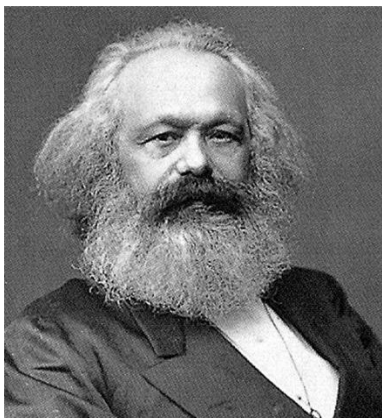
В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель*.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту»¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философы ствуют молотом. Антихрист. ЕссеНото. М., 2004. С. 161–165.

ТЕМА № 7. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА

Биография Карла Маркса



Карл Маркс (1818–1883 гг.) – немецкий философ, изменивший своими сочинениями не только интеллектуальный ландшафт, но и социальную реальность. Уроженец города Трир обладал огненным темпераментом и не менее пламенным стилем письма, обеспечив себе славу яркого публициста и самобытного мыслителя. Исследователи отмечают междисциплинарный характер марксистских трудов, усматривая причину в разностороннем образовании юноши: Карл Маркс окончил юридический факультет Берлинского университета, кандидатскую диссертацию защитил по философии, многие годы увлеченно изучал экономику, став в итоге основоположником политэкономии. Встреча с Фридрихом Энгельсом, состоявшаяся в 1844 г., стала поистине судьбоносной для обоих. Именно Энгельс, сын текстильного магната, познакомил Маркса с положением рабочих на фабрике и подтолкнул своего старшего друга к рефлексии на тему социальной несправедливости. Совместно с Энгельсом Маркс создает «Манифест коммунистической партии» (1847), в котором призывает к насильственному свержению капиталистического строя, отмене частной собственности и утверждению нового, бесклассового общества. Проект «мирового пожара» потерпел фиаско, а его вдохновитель был вынужден эмигрировать в Англию. Будучи личностью маргинальной, Маркс готовил революцию в том обществе, в котором жил, и не удивительно, что очень быстро он становился чужим в пространстве социума. Однако именно в борьбе мыслитель черпал источник вдохновения, что нашло отражение в стихотворении юного Маркса под названием «Чувства»:

*Не могу я жить в покое,
Если вся душа в огне,
Не могу я жить без боя
И без бури, в полусне.*

*Мой удел – к борьбе стремиться,
Вечный жар во мне кипит,
Тесны жизни мне границы,
По теченью плыть претит.*

Не случайно классовая борьба стала доминирующим мотивом учения Маркса и краеугольным камнем марксизма как новой идеологии рабочего класса. Согласно Карлу Марксу, нормальное социальное развитие характеризуется постоянным разрывом с прошлым, а «революция является локомотивом истории». Главное – это осознать движущие силы истории и перейти от объяснений реальности к ее революционному изменению. Высокая энергия марксистских идей не могла оставить равнодушными ни современников Маркса, ни последующих политических деятелей, пытавшихся по-своему воплотить идеи немецкого мыслителя в жизнь.

Вопросы к первой главе из работы Маркса и Энгельса «Немецкая идеология»:

1. Анализ каких отношений представлен в тексте?
2. Опишите сферу духовной жизни. Из каких идей она состоит?
3. Найдите в тексте «исходную точку» учения Маркса и Энгельса.
4. В чем авторы усматривают суть сознания?
5. Что является движущей силой истории, согласно авторам текста?
6. Докажите следующий тезис марксизма: «обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства».
7. Приведите пример, когда «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание».
8. О каких предпосылках революции и перехода общества к коммунизму идет речь в тексте?

Фрагмент из работы К. Маркса и Ф. Энгельса
«Фейербах, противоположность материалистического
и идеалистического воззрений»
(I глава «Немецкой идеологии»)

« <...>

[4. Сущность материалистического понимания истории.
Общественное бытие и общественное сознание]

Итак, дело обстоит следующим образом: определённые индивиды, определённым образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определённые общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае – на опыте и без всякой мистификации и спекуляции – выявить связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определённых индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в *действительности*, т.е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя при наличии определённых материальных, не зависящих от их произвола границ, предпосылок и условий.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., но речь идёт о действительных, действующих людях, обусловленных определённым развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдалённейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их от-

ношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т.е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, – мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие своё материальное производство и своё материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также своё мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание. <...>

[24] Итак, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения – т.е. гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобра-

зять деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно будет изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе ту или иную категорию, а остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому выводу, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т.д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и прочей теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», но что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства.

Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись, — реальная основа,

действию и влиянию которой на развитие людей нисколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «Единственных» восстают против нее. Условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будут ли периодически повторяющиеся на протяжении истории революционные потрясения достаточно сильны, или нет, для того, чтобы опрокинуть основу всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота, а именно: с одной стороны, определенных производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных условий прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно основано, — если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась *идея* этого переворота»¹⁰⁸.

Вопросы к работе Маркса «Манифест коммунистической партии»:

1. Что означает слово *манифест*?
2. В чем состоит движущая сила истории?
3. Назовите суть классового противоречия в эпоху буржуазии.
4. Найдите в тексте обоснование прогрессивной роли буржуазии в развитии общества.
5. Прокомментируйте следующее высказывание авторов Манифеста: «Рабочий становится простым придатком машины».
6. Какой путь перехода от капиталистического способа производства к коммунизму утверждают Маркс и Энгельс?

***Фрагмент из работы Маркса и Энгельса
«Манифест коммунистической партии»***

«<...>

Призрак бродит по Европе – призрак коммунизма. <...>

Коммунизм признается уже силой всеми европейскими сила-

¹⁰⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I глава «Немецкой идеологии») // Избранные произведения. В 3-х т. М.: Политиздат, 1980. Т. I. С. 13–34.

ми.

Пора уже коммунистам перед всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке коммунизма противопоставить манифест самой партии.

С этой целью в Лондоне собрались коммунисты самых различных национальностей и составили следующий «Манифест», который публикуется на английском, французском, немецком, итальянском, фламандском и датском языках.

I

БУРЖУА И ПРОЛЕТАРИИ

История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов.

Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов.

В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия, — целую лестницу различных общественных положений. В Древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века — феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов — еще особые градации.

Вышедшее из недр погибшего феодального общества современное буржуазное общество не уничтожило классовых противоречий. Оно только поставило новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых.

Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат.

Из крепостных средневековья вышло свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились первые

элементы буржуазии. <...>

Прежняя феодальная, или цеховая, организация промышленности более не могла удовлетворить спроса, возраставшего вместе с новыми рынками. Место ее заняла мануфактура. Цеховые мастера были вытеснены промышленным средним сословием; разделение труда между различными корпорациями исчезло, уступив место разделению труда внутри отдельной мастерской.

Но рынки все росли, спрос все увеличивался. Удовлетворить его не могла уже и мануфактура. Тогда пар и машина произвели революцию в промышленности. Место мануфактуры заняла современная крупная промышленность, место промышленного среднего сословия заняли миллионеры-промышленники, предводители целых промышленных армий, современные буржуа.

Крупная промышленность создала всемирный рынок, подготовленный открытием Америки. Всемирный рынок вызвал колоссальное развитие торговли, мореплавания и средств сухопутного сообщения. Это в свою очередь оказало воздействие на расширение промышленности, и в той же мере, в какой росли промышленность, торговля, мореплавание, железные дороги, развивалась буржуазия, она увеличивала свои капиталы и оттесняла на задний план все классы, унаследованные от средневековья.

Мы видим, таким образом, что современная буржуазия сама является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и обмена. <...>

Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль.

Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобре-

тенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников.

Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям. <...>

Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений...

Потребность в постоянно увеличивающемся сбыте продуктов гонит буржуазию по всему земному шару. Всюду должна она внедриться, всюду обосноваться, всюду установить связи.

Буржуазия путем эксплуатации всемирного рынка сделала производство и потребление всех стран космополитическим... На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга. Это в равной мере относится как к материальному, так и к духовному производству. Плоды духовной деятельности отдельных наций становятся общим достоянием. Национальная односторонность и ограниченность становятся все более и более невозможными, и из множества национальных и местных литератур образуется одна всемирная литература. <...>

В той же самой степени, в какой развивается буржуазия, т.е. капитал, развивается и пролетариат, класс современных рабочих, которые только тогда и могут существовать, когда находят работу, а находят ее лишь до тех пор, пока их труд увеличивает капитал. Эти рабочие, вынужденные продавать себя поштучно, представляют собой такой же товар, как и всякий другой предмет тор-

говли, а потому в равной мере подвержены всем случайностям конкуренции, всем колебаниям рынка...

...Рабочий становится простым придатком машины, от него требуются только самые простые, самые однообразные, легче всего усваиваемые приемы. <...>

Из всех классов, которые противостоят теперь буржуазии, только пролетариат представляет собой действительно революционный класс. Все прочие классы приходят в упадок и уничтожаются с развитием крупной промышленности, пролетариат же есть ее собственный продукт.<...>

Коммунисты считают презренным делом скрывать свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя. Пусть господствующие классы содрогаются перед Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир.

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Избранные произведения. В 3-х т. М.: Политиздат, 1980. Т. I. С. 106–138.

ТЕМА № 8. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Формирование русской философии

Рождение самобытной отечественной философской мысли происходит на рубеже 20-х и 30-х гг. XIX в. Речь идет не о том, что в России до этого периода не знали, что такое философия, а о том, что только в это время происходит формирование русского национального типа философствования. О духовной атмосфере этого времени замечательно написал Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979): «В тогдашнем поколении чувствуется именно некое неодолимое *влечение* к философии, какая-то философская *страсть и тяга*, точно магическое притяжение к философским темам и вопросам. В предыдущем поколении таким культурно-психологическим магнитом была *поэзия*, – теперь она уже перестает им быть. Начинается и «прозаический» период и в литературе. Из *поэтического* фазиса русское культурно-творческое сознание переходит в фазис *философский*... И именно «из нашей жизни», из господствующих вопросов и интересов родной жизни рождается в те годы русская философия. Рождается из историософического изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья. И рождается именно *русская философия*, не только – философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, – некто новый начинает философствовать»¹¹⁰. Автор пишет о том, что на смену поэзии как ведущей духовной силы в обществе, приходит философия, приобретая значение крупного общественного события.

Эпоху рождения самобытного русского духа можно назвать «пробуждением от догматического сна». Активная форма обсуждения философских тем происходила в кружках, в которых собиралась университетская молодежь и выпускники Московского университета. В неформальном обществе друзей штудировали немецкую философию, прежде всего, Гегеля и Шеллинга. Изуча-

¹¹⁰ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. VI. Философское пробуждение // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 274.

ли и распространяли идеи немецких классиков не с целью подражания, а в качестве поиска собственного пути. Первым философским объединением друзей стало «Общество любомудрия», сформированное в 1823 г. и распущенное в 1825 г. в связи с восстанием декабристов. Выпускники Московского университета В.Ф. Одоевский и И.В. Киреевский собирались в доме поэта и философа Д.В. Веневитинова. Их беседы стали первым философским опытом глубокого постижения немецкого духа и свободы в образовании собственного мировоззрения.

Интересно, что Иван Васильевич Киреевский посетил Германию и, прослушав лекции Гегеля, Шеллинга и Шлейермахера, вернулся в Россию с критическим отношением к немецкой классической философии и с намерением выработать национальную форму философии. Русская философия должна была преодолеть рационализм европейской культуры как одностороннюю форму познания истины, согласно которой логическая взаимосвязь суждений есть высший итог познания. Для того чтобы не только знать полноту истины, но и жить в ней, необходимо опираться на все духовные силы человека: рациональное мышление, религиозное чувство и нравственное начало жизни. Истинное знание, согласно Киреевскому, не должно быть абстрактным и отвлеченным от жизни общества и личности, а должно быть живознанием, то есть иметь отношение к самым глубоким запросам человека. Полный энтузиазма и веры в роль философского просвещения, И.В. Киреевский в 1832 г. пишет статью «Девятнадцатый век» и печатает в своем журнале «Европеец». Эта статья, по мнению Николая I, будет признана неблагонадежной и станет причиной запрета на издание дальнейших номеров журнала. В ней И. Киреевский обращается к истории своего народа и к анализу развития русского самосознания: «Но, несмотря на эту долгую жизнь, просвещение наше едва начинается, и Россия в ряду государств образованных почитается еще государством молодым. И это недавно начавшееся просвещение, включающее нас в состав европейских обществ, не было плодом нашей прежней жизни, необходимым следствием нашего внутреннего развития; оно пришло к нам извне и частью даже насильственно, так что внешняя форма его

до сих пор еще находится в противоречии с формой нашей национальности»¹¹¹. В данном фрагменте автор пишет о заимствовании и подражании европейской культуре, объясняя такое состояние русской культуры следствием реформаторской деятельности Петра I. Задача же, по мнению философа, заключается в том, чтобы найти собственные коренные начала нашей жизни, из которых вырастает живое знание или живознание. В 1852 г. в журнале «Московский сборник» выходит статья И. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». В этой статье автор пишет о том, в чем состоит своеобразие русской культуры и ее роль по отношению к европейскому образованию. Самобытные начала хранятся в учении святой православной церкви, но необходимо, чтобы они, «господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»¹¹². В этом фрагменте Киреевский утверждает мысль о том, что развитие русского просвещения включает в себя все то лучшее, что есть в Европе, но при этом сохраняет и свою индивидуальность. Самобытность русского духа, согласно славянофилу, обусловлена православной формой христианства. Следует сказать, что тема Бога и религии стала предметом ожесточенного спора и послужила причиной разделения мыслителей на два противоположных направления, а именно, на западничество и славянофильство: атеистическое мировоззрение и религиозное православное воззрение.

2. Диалог-спор славянофилов с западниками

Время 30-х и 40-х гг. было временем великого напряженного поиска будущего России. Это был период серьезной рефлексии и глубокого нравственного чувства. Мысль бурлила и оттачивалась в спорах славянофилов с западниками на заседаниях какого-нибудь кружка. Здесь сталкивались страстный спорщик славянофил Хомяков с сильным диалектиком Герценом. Об этой огнен-

¹¹¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 71–72.

¹¹² Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 238.

ной атмосфере духа можно прочитать у Бердяева следующее: «Спорили по целым ночам. Тургенев вспоминает, что когда в разгаре спора кто-то предложил поесть, то Белинский воскликнул: "Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!"»¹¹³. На заседаниях кружка Станкевича славянофил А.С. Хомяков, человек универсального и пылкого ума, оспаривал исторические мысли западника Т.Н. Грановского, автора истории средневековой Европы. Николай Владимирович Станкевич (1813–1840), студент Московского университета словесного отделения (1830–1834), был вдохновителем для целой плеяды молодых русских мыслителей. Вокруг своей личности он собирал интеллектуальную элиту Москвы, социальный состав которой был самым разнообразным: дворяне, купцы, разночинцы, ученые, писатели, журналисты. Время встреч и диалогического общения людей разных убеждений и принципов было временем творческого горения русского духа. Но в середине 40-х гг. произойдет раскол в среде русской интеллигенции и разделит ее на два противоположных направления: западников и славянофилов.

3. Западники

Петра Яковлевича Чаадаева принято называть первым западником и с него начинать историю западничества. Его первое Философическое письмо, в котором он с болью и категоричностью судит прошлое России, пробудило русский дух к философскому размышлению. Следует отметить, что концепция философии истории Чаадаева занимает особое место среди западников, так как отличается от атеистического западничества своей религиозностью, а от славянофилов – католической симпатией. Основные моменты Философических писем Чаадаева определяют тематику русской историософии.

К традиции западничества принадлежат такие общественные деятели, как П.Я. Чаадаев, Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, К.Д. Кавелин, П.В. Анненков. Парадигму западничества можно определить как европейство, поскольку представители этой традиции ставили задачу преодолеть

¹¹³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 76.

социальную и экономическую отсталость России за счет опыта ушедшей вперед Европы. Но между лидерами этого течения не было единого согласия насчет того, каким путем проводить реформы в России. После решающего диспута Грановского с Герценом западники разделились на революционно-демократическое направление, представленное Герценом и Белинским, и на либеральное течение в лице Т.Н. Грановского, К.Д. Кавелина, П.В. Анненкова. Герцен, будучи последователем гегелевской диалектики, увидел в диалектике «алгебру революции». Все общественные деятели-западники выступали за отрицание феодально-крепостнических порядков в экономике, политике и культуре; требовали социально-экономических реформ по западному образцу; высоко оценивали реформы Петра I; утверждали светский характер философии.

4. Славянофильство

Славянофильство представлено такими именами, как А.С. Хомяков, братья Киреевские, братья Аксаковы, Ю.Ф. Самарин. Традицию славянофильской историософии в дальнейшем развивали Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Идеология славянофилов опирается на три столпа: самодержавие, православие, народность. Славянофилы резко и негативно относились к реформам Петра Великого, оценивая их как насильственные преобразования сверху, в результате которых национальный дух был подавлен и не получил своего развития ни в одной области культуры. Заимствование и подражание стало уделом русского народа. Славянофилы посещали страны Европы, будучи очарованными ее культурными достижениями, но возвращались оттуда разочарованными современным состоянием европейского общества. Они заметили упадок духовных ценностей и процветание индивидуализма, следствием чего стал распад отношений между людьми. Славянофилы видели в патриархальной, допетровской России то здоровое начало, тот огромный потенциал, который позволит русскому народу избежать греховной сущности Запада и построить свое самобытное справедливое общество. Религия и общинное земледелие должны привести народ к соборному единству. Недостатком славянофильской концепции является идеализация

патриархальных начал русской жизни. Социально-политические взгляды славянофилов состояли в критике крепостничества, в требовании отмены крепостного права, в создании гласных судов присяжных. Славянофилы выступали против социальной революции, капитализма и социализма.

По мнению Бердяева, оба направления: и западников, и славянофилов, – совершали ошибку в оценке реформ Петра I: «Славянофилы не поняли неизбежности реформы Петра для самой миссии России в мире, не хотели признать, что лишь в петровскую эпоху стали возможны в России мысль и слово, и мысль самих славянофилов, стала возможна и великая русская литература. Западники не приняли своеобразия России, не хотели признать болезненности реформы Петра, не видели особенности России»¹¹⁴. Между творцами славянофильства и западничества можно обнаружить больше точек соприкосновения, чем различия. И самое главное, что их объединяло, – это любовь к своему Отечеству и вера в великое будущее России. Приведем слова Белинского в качестве аргумента: «Да, в нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль, но какое это слово, какая мысль – об этом пока еще рано нам хлопотать.»¹¹⁵

Биография Петра Яковлевича Чаадаева



Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856 гг.) – отечественный философ и публицист. Ключевые работы – «Философические письма» (1836) и «Апология сумасшедшего» (1837, впервые опубликована в Париже в 1862). По окончании Московского университета, где Петр Яковлевич учился с будущими декабристами, Чаадаев отправился служить в Семеновский полк, продолжая семей-

¹¹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 77.

¹¹⁵ Белинский В. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Избранные философские сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Политическая литература, 1948. С. 295.

ную традицию выбором военного пути. Принял участие в Великой Отечественной войне 1812 года и стал героем Бородина. Несмотря на очевидные успехи в области военной карьеры, Чаадаев неожиданно для всех подает в отставку. Одной из причин отставки стало разочарование Петра Яковлевича в режиме самодержавия. В 1823 г. отправился в трехлетнее путешествие за границу, во время которого посетил Германию, Англию, Францию, Швейцарию, Италию. Первое философическое письмо, опубликованное в журнале «Телескоп» в 1836 г. произвело впечатление «выстрела среди ночи». Чаадаев в этой работе критически оценивает роль России на мировой арене. После выхода первого философического письма в свет Чаадаева официально объявили сумасшедшим и установили полицейский и медицинский надзор. Умер квартирантом в чужом доме в 1856 году.

Вопросы к фрагменту из работы П.Я. Чаадаева «Философические письма. Письмо первое»:

1. Что является ключом к пониманию народов?
2. Как объясняет Чаадаев тот факт, что Россия не внесла ни одной идеи для общего блага людей?
3. Почему, по мнению автора, в России нет преемственности традиций, поколений, идей?
4. В чем состоит предназначение России?
5. Как вы думаете, верит ли Чаадаев в будущую судьбу русского народа?

Фрагмент из работы Чаадаева «Философические письма. Письмо первое»

« <...> ...Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы ещё только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. Это происходит оттого, что мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода.

Эта дивная связь человеческих идей на протяжении веков, эта история человеческого духа, — вознесшие его до той высоты, на которой он стоит теперь во всем остальном мире, — не оказали на нас никакого влияния. То, что в других странах уже давно составляет самую основу общежития, для нас только теория и умозрение. <...>

Что такое жизнь человека, говорит Цицерон, если память о прошлых событиях не связывает настоящего с прошедшим! Мы же, придя в мир, подобно незаконным детям, без наследства, без связи с людьми, жившими на земле раньше нас, мы не храним в наших сердцах ничего из тех уроков, которые предшествовали нашему собственному существованию. Каждому из нас приходится самому связывать порванную нить родства. Что у других народов обратилось в привычку, в инстинкт, то нам приходится вбивать в головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы, так сказать, чужды самим себе. Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это — естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к нам Бог весть откуда. Так как мы воспринимаем всегда лишь готовые идеи, то в нашем мозгу не образуются те неизгладимые борозды, которые последовательное развитие проводит в умах и которые составляют их силу. Мы растем, но не созреваем; движемся вперед, но по кривой линии, то есть по такой, которая не ведет к цели. Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно; в период зрелости у них не оказывается ничего своего; все их знание — в их внешнем быте, вся их душа — вне их. Именно таковы мы.

Народы — в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как отдельных людей воспитывают годы. Но мы, можно сказать, некоторым образом — народ исключительный. Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют

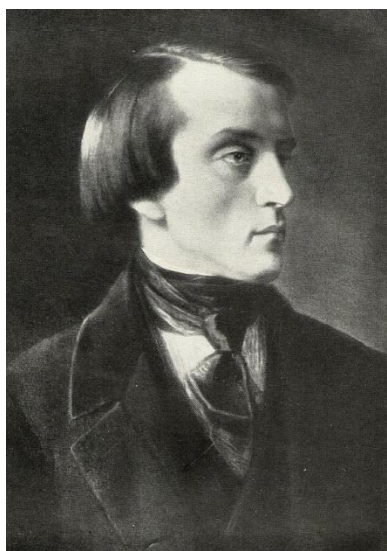
лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. На-
ставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет
потеряно; но кто может сказать, когда мы обречем себя среди че-
ловечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем ис-
полнится наше предназначение? <...>

И вот я спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители?
Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит? А ведь,
стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом,
упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны
были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы:
воображение и рассудок, и совмещать в нашей цивилизации ис-
торию всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам
провидением. Больше того: оно как бы совсем не было озабочено
нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного дейст-
вия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим
себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не
пожелало ничему нас научить. Исторический опыт для нас не
существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя
на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества
отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не
дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в
массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу че-
ловеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса,
мы исказили. С первой минуты нашего общественного существо-
вания мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна по-
лезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины;
ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали се-
бе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие,
мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную
роскошь. <...>

В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному
прогрессу. И в общем мы жили и продолжаем жить лишь для то-
го, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных
поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком
случае, составляем пробел в нравственном миропорядке. Я не мо-
гу вдоволь надивиться этой необычайной пустоте и обособленно-

сти нашего социального существования. Разумеется, в этом повинен отчасти неисповедимый рок, но, как и во всем, что совершается в нравственном мире, здесь виноват отчасти и сам человек. Обратимся ещё раз к истории: она — ключ к пониманию народов»¹¹⁶.

Биография Виссариона Григорьевича Белинского



Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848 гг.) был самым проникательным русским критиком, обладавший эстетическим чувством. Белинский — натура страстная и цельная — мог жить только идеями и правдой, служению которой посвятил всю свою недолгую жизнь. Литературная деятельность была той формой, в которой он выражал свое целостное мировоззрение. Философское мировоззрение русского критика формировалось под влия-

нием немецкого мыслителя Гегеля, но, если в первый период он разделял гегелевский тезис «все действительное разумно» и им оправдывал эмпирическую действительность, то во второй период восстал против «разумности действительности» и стал призывать к радикальному изменению общества. Белинский был представителем социалистического течения в русской мысли и прямым предшественником революционера Н.Г. Чернышевского. В отношении к западной культуре он пережил два противоположных чувства: вначале был период очарования, затем, после путешествия по Европе, им овладело разочарование. Н. Бердяев писал про отечественного мыслителя: «Русский до мозга костей, возможный лишь в России, он был страстным западником, веровавшим в Запад»¹¹⁷

Белинский учился в Московском университете на словесном отделении философского факультета. Среди студенческой моло-

¹¹⁶ Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 41–48.

¹¹⁷ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 93.

дежи Виссарион приобрел небывалый авторитет, в своей комнате № 11 он читал друзьям свои критические статьи, посвященные оценке творчества Жуковского, Пушкина, Гоголя. Вокруг Белинского образовалось «Общество 11 нумера», каждый член которого наизусть знал статьи своего вдохновителя. Сам Белинский посещал занятия друга Н.В. Станкевича, объединившего вокруг своей фигуры студентов в «Кружок Станкевича». Здесь студенты изучали немецкую философию Гегеля и Шеллинга.

Все современники Белинского знали наизусть его письмо к Гоголю, которое он написал в ответ на работу Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями». В этой работе Гоголь рассуждает об исторической судьбе России и о православной вере как отличительной и подлинной черте русского духа. Критик Белинский выступил резко против мнения писателя о религиозности русского человека.

Вниманию студентов представлены две работы В. Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года» и «Письмо к Гоголю».

Вопросы к тексту Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года»:

1. Найдите цитату автора о преемственности времен и единстве истории.

2. В чем состоит отличительная черта русской литературы со времен Белинского?

3. Все, что есть в России «живого, прекрасного и разумного» стало, по мнению Белинского, результатом деятельности какой личности?

4. Какую оценку автор дает литературному влиянию Ломоносова?

5. Выразите отношение Белинского к роли случайности в истории русской литературы.

6. Покажите диалектический взгляд критика на связь старого и нового.

7. Как вы думаете о влиянии какого немецкого философа идет речь в следующей фразе Белинского: «разумная необходимость великих исторических событий»?

8. Кого Белинский назвал первым национальным русским поэтом?

9. Что пишет автор о необходимости реформ Петра I и о современном состоянии культуры?

10. Как Белинский относится к славянофильской оценке реформ

Петра Великого?

11. Найдите в тексте призыв автора мыслить самостоятельно, следовательно, по-русски.

12. Считает ли Белинский, что Россия имела свою внутреннюю историю?

13. Что пишет автор о будущем России? Верит ли он в ее потенциальные силы?

14. Найдите доказательства великого будущего России?

15. Найдите рассуждение Белинского о прогрессивном развитии народов в его единстве человеческого и национального.

***Фрагмент из работы Белинского
«Взгляд на русскую литературу 1846 года»***

«Настоящее есть результат прошедшего и указание на будущее. Поэтому говорить о русской литературе 1846 года значит говорить о современном состоянии русской литературы вообще, чего нельзя сделать, не коснувшись того, чем она была, чем должна быть...

Если бы нас спросили, в чем состоит отличительный характер современной русской литературы, мы отвечали бы: в более и более тесном сближении с жизнью, с действительностью, в большей и большей близости к зрелости и возмужалости. Само собою разумеется, что подобная характеристика может относиться только к литературе недавней, молодой и притом возникшей не самобытно, а вследствие подражательности. Самобытная литература зреет веками, и эпоха ее зрелости есть в то же время и эпоха числительного богатства ее замечательных произведений ... Этого нельзя сказать о русской литературе. Ее история, как и история самой России, не похожа на историю никакой другой литературы. И потому она представляет собою зрелище единственное, исключительное, которое тотчас делается странным, непонятным, почти бессмысленным, как скоро на нее будут смотреть, как на всякую другую европейскую литературу. Как и все, что ни есть в современной России живого, прекрасного и разумного, наша литература есть результат реформы Петра Великого. Правда, он не заботился о литературе и ничего не сделал для ее возникновения, но он заботился о просвещении, бросив в плодovitую землю русского духа семена науки и образования, – и литература, без его

ведома, явилась впоследствии сама собою как необходимый результат его же деятельности. В том-то, скажем мимоходом, и состояла органическая жизненность преобразования Петра Великого, что оно породило много и такого, о чем он, может быть, и не думал, чего он даже и не предчувствовал. Влияние Ломоносова на русскую литературу было такое же точно, как влияние Петра Великого на Россию вообще: долго литература шла по указанному им ей пути, но, наконец, совершенно освободясь от его влияния, пошла по дороге, которой сам Ломоносов не мог ни предвидеть, ни предчувствовать. Он дал ей направление книжное, подражательное и оттого, по-видимому, бесплодное и безжизненное, следовательно, вредное и губительное. Это совершенная правда, которая, однако ж, несколько не умаляет великой заслуги Ломоносова, несколько не отнимает у него права на имя отца русской литературы. Не то же ли самое говорят о Петре Великом наши литературные старообрядцы? И надо сказать, что их ошибка состоит не в том, что они говорят о Петре Великом и созданной им России, а в том, какое они выводят из этого следствие. По их мнению, реформа Петра убила в России народность, а следовательно, и всякий дух жизни, так что России для своего спасения не остается ничего другого, как снова обратиться к благодатным полупатриархальным нравам эпохи Кошихина. Повторяем: ошибаясь в выводе, они правы в положении, и поддельный, искусственный европеизм России, созданный реформой Петра Великого, действительно может казаться не более, как внешнею формою без внутреннего содержания. Но разве нельзя того же самого сказать о всех поэтических и ораторских опытах Ломоносова? За что же, по какому же странному противоречию с собственным своим взглядом эти самые люди благоговеют перед именем Ломоносова и с странною раздражительностию принимают за преступление всякое свободное мнение об этом риторе и в поэзии, и в красноречии? Не было ли бы с их стороны гораздо последовательнее и сообразнее с логикою и здравым смыслом и на Ломоносова смотреть так же точно, как смотрят они на Петра Великого?..

Чужое, извне взятое содержание никогда не может заменить

ни в литературе, ни в жизни отсутствия своего собственного, национального содержания; но оно может переродиться в него со временем, как пища, извне принимаемая человеком, перерождается в его кровь и плоть и поддерживает в нем силу, здоровье и жизнь. Не будем распространяться, каким образом это сделалось с Россией, созданною Петром, и русскою литературою, созданною Ломоносовым; но что это действительно сделалось и делается с ними — это исторический факт, истина фактически очевидная. Сравните басни Крылова, комедию Грибоедова, произведения Пушкина, Лермонтова и, в особенности, Гоголя, — сравните их с произведениями Ломоносова и писателей его школы, и вы не увидите между ими ничего общего, никакой связи, вы подумаете, что в русской литературе все случайно — и талант и гений; а может ли иметь какую-нибудь важность случайное: не есть ли это призрак, мечта? И действительно: было время, когда вопрос — есть ли у нас литература? не казался парадоксом и многими разрешен был в отрицательном смысле. И такое решение естественно и неизбежно, если русскую литературу судить на основаниях, по которым должно судить историю европейских литератур. Но один из величайших умственных успехов нашего времени в том и состоит, что мы, наконец, поняли, что у России была своя история, несколько не похожая на историю ни одного европейского государства, и что ее должно изучать и о ней должно судить на основании ее же самой, а не на основании историй, ничего не имеющих с нею общего, европейских народов. То же и в отношении к истории русской литературы. Между писателями, которых мы поименовали выше, и между Ломоносовым и его школою действительно нет ничего общего, никакой связи, если сравнить их, как две крайности; но между ними сейчас же явится перед вами живая кровная связь, как скоро вы будете изучать в хронологическом порядке всех русских писателей, от Ломоносова до Гоголя. Тогда вы увидите, что до Пушкина все движение русской литературы заключалось в стремлении, хотя и бессознательном, освободиться от влияния Ломоносова и сблизиться с жизнью, с действительностию, следовательно, сделаться самобытною, национальною, русскою... Подражатель Ломоносова, смиренно

благоговевший даже перед Херасковым и Петровым, Державин если не был самобытным русским поэтом, то уже не был и только ритором. Одаренный от природы великим поэтическим гением, он потому только не мог создать самобытной русской поэзии, что для этого не пришло еще время, а не по недостатку естественных сил и средств. Русский язык был тогда еще не выработан, дух книжничества и риторики царил в литературе; но главное – тогда была только государственная жизнь, но не было жизни общественной, потому что тогда не было общества, а был только двор, на который все смотрели, но который знали только принадлежавшие к нему. Не было общества, не было и общественной жизни, общественных интересов; поэзии и литературе неоткуда было брать содержания, и потому они существовали и поддерживались не сами собою, а покровительством сильных и знатных, и носили характер официальный. Так должно смотреть на эту эпоху, сравнивая ее с нашею; но не так должно смотреть на нее, сравнивая ее с эпохою Ломоносова: тут был сравнительно большой прогресс. Если в это время еще не было общества, зато именно в это время оно зарождалось, потому что блеск и образованность двора начинали тогда отражаться и на среднем дворянстве, и тогда же начали устанавливаться в нем те нравы, которые мы видим теперь. И потому, кроме огромной разницы в поэтическом гении, Державин уже имел перед Ломоносовым большое преимущество и со стороны содержания для своей поэзии, хотя он был человеком без образования, не только без учености. Поэтому поэзия Державина далеко разнообразнее, живее, человечнее со стороны содержания, нежели поэзия Ломоносова. Причина этого не в том только, что Ломоносов был больше превосходный стихотворец, нежели поэт, тогда как Державин от природы получил поэтический гений, но и в сравнительном успехе общества времен Екатерины Великой перед обществом времен императриц Анны и Елизаветы.

По этой же причине литература екатерининского времени решительно заслоняет собою предшествовавшую ей литературу. Кроме Державина, в это время был Фонвизин – первый даровитый комик в русской литературе, писатель, которого теперь не только чрезвычайно интересно изучать, но которого читать есть

истинное наслаждение. В его лице русская литература как будто даже преждевременно сделала огромный шаг к сближению с действительностью: его сочинения – живая летопись той эпохи. В это же время литература наша от древних литератур, изучавшихся в семинариях и на семинарский лад, начала исключительно наклоняться к французской литературе. Вследствие этого начали хлопотать о так называемой *легкой литературе*, в которой блистал Богданович. К концу царствования Екатерины явился Карамзин, давший русской литературе новое направление. Мы не будем говорить о его великих заслугах, его великом влиянии на нашу литературу и через нее на образование нашего общества. Мы не будем также входить в подробности о следовавших за ним писателях. Скажем коротко, что в каждом из них видно постепенное освобождение от книжного, риторического направления, данного Ломоносовым нашей литературе, и постепенное сближение литературы с обществом, с жизнью, с действительностью. Загляните в лицейские стихотворения Пушкина, даже во многие из пьес в первой части его сочинений, им самим изданных, – и вы увидите в них влияние почти всех предшествовавших ему поэтов, от Ломоносова до Жуковского и Батюшкова включительно. Баснописец Крылов, предшествуемый Хемницером и Дмитриевым, так сказать, приготовил язык и стих для бессмертной комедии Грибоедова. Стало быть, в нашей литературе всюду живая историческая связь, новое выходит из старого, последующее объясняется предыдущим и ничто не является случайно.

<...> Но для тех, для кого не существует разумной необходимости великих исторических событий, мы, пожалуй, готовы признать важность вопроса: что было бы, если б Ломоносов основал новую русскую литературу на народном начале? – и ответим им, что из этого ровно ничего не вышло бы.

<...> Первым национальным поэтом русским был Пушкин; с него начался новый период нашей литературы, еще больше противоположный карамзинскому, нежели этот последний ломоносовскому. ...

<...> В самом деле, никогда изучение русской истории не имело такого серьезного характера, какой приняло оно в послед-

нее время. Мы вопрошаем и допрашиваем прошедшее, чтобы оно объяснило нам наше настоящее и намекнуло нам о нашем будущем. Мы как будто испугались за нашу жизнь, за наше значение, за наше прошедшее и будущее и скорее хотим решить великий вопрос: *быть или не быть?* Тут уже дело идет не о том, откуда пришли варяги – с Запада или с Юга, из-за Балтийского или из-за Черного моря, а о том, проходит ли через нашу историю какая-нибудь живая органическая мысль, и если проходит, какая именно; какие наши отношения к нашему прошедшему, от которого мы как будто оторваны, и к Западу, с которым мы как будто связаны. И результатом этих хлопотливых и тревожных исследований начинает оказываться, что, во-первых, мы не так резко оторваны от нашего прошедшего, как думали, и не так тесно связаны с Западом, как воображали. Когда русский бывает за границею, его слушают, им интересуются не тогда, как он истинно европейски рассуждает о европейских вопросах, но когда он судит о них, как русский, хотя бы по этой причине суждения его были ложны, пристрастны, ограничены, односторонни. И потому он чувствует там необходимость придать себе характер своей национальности и, за неимением лучшего, становится славянофилом, хотя на время и притом неискренно, чтобы только чем-нибудь казаться в глазах иностранцев. С другой стороны, обращаясь к своему настоящему положению, смотря на него глазами сомнения и исследования, мы не можем не видеть, как, во многих отношениях, смешно и жалко успокоил нас наш русский европеизм насчет наших русских недостатков, забелив и зарумянив, но вовсе не изгладив их. И в этом отношении поездки за границу чрезвычайно полезны нам: многие из русских отправляются туда решительными европейцами, а возвращаются оттуда сами не зная кем и по тому самому с искренним желанием сделаться русскими. Что же все это означает? Неужели славянофилы правы и реформа Петра Великого только лишила нас народности и сделала междоумками? И неужели они правы, говоря, что нам надо воротиться к общественному устройству и нравам времен не то баснословного Гостомысла, не то царя Алексея Михайловича (насчет этого сами господа славянофилы еще не условились между собою)?..

Нет, это означает совсем другое, а именно то, что Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя. Но миновать, перескочить, перепрыгнуть, так сказать, эпоху реформы и воротиться к предшествовавшим ей временам: неужели это значит развиваться самобытно? Смешно было бы так думать уже по одному тому, что это такая же невозможность, как и переменить порядок годовых времен, заставив за весною следовать зиму, а за осенью – лето. Это значило бы еще признать явление Петра Великого, его реформу и последующие события в России (может быть, до самого 1812 года – эпохи, с которой началась новая жизнь для России), признать их случайными, каким-то тяжелым сном, который тотчас исчезает и уничтожается, как скоро проснувшийся человек открывает глаза. Но так думать сродно только господам Маниловым. Подобные события в жизни народа слишком велики, чтоб быть случайными, и жизнь народа не есть утлая лодочка, которой каждый может давать произвольное направление легким движением весла. Вместо того чтоб думать о невозможном и смешить всех на свой счет самолюбивым вмешательством в исторические судьбы, гораздо лучше, признавши неотразимую и неизменяемую действительность существующего, действовать на его основании, руководясь разумом и здравым смыслом, а не маниловскими фантазиями. Не об изменении того, что совершилось без нашего ведома и что смеется над нашею волею, должны мы думать, а об изменении самих себя на основании уже указанного нам пути вышшею нас волею. Дело в том, что пора нам перестать *казаться* и начать быть, пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм. Скажем более: пора нам перестать восхищаться европейским потому только, что оно не азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно *человеческое*, и, на этом основании, все европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такою же энергиею, как и все азиатское, в чем нет человеческого. Европейских элементов так много вошло в русскую

жизнь, в русские нравы, что нам вовсе не нужно беспрестанно обращаться к Европе, чтобы сознавать наши потребности: и на основании того, что уже усвоено нами от Европы, мы достаточно можем судить о том, что нам нужно.

Повторяем: славянофилы правы во многих отношениях; но тем не менее их роль чисто отрицательная, хотя и полезная на время. Главная причина их странных выводов заключается в том, что они произвольно упреждают время, процесс развития принимают за его результат, хотят видеть плод прежде цвета и, находя листья безвкусными, объявляют плод гнилым и предлагают огромный лес, разросшийся на необозримом пространстве, пересадить на другое место и приложить к нему другого рода уход. По их мнению, это не легко, но возможно! Они забыли, что новая петровская Россия так же молода, как и Северная Америка, что в будущем ей представляется гораздо больше, чем в прошедшем. Они забыли, что в разгаре процесса часто особенно бросаются в глаза именно те явления, которые, по окончании процесса, должны исчезнуть, и часто не видно именно того, что впоследствии должно явиться результатом процесса. В этом отношении Россию нечего сравнивать с старыми государствами Европы, которых история шла диаметрально противоположно нашей и давно уже дала и цвет и плод. Без всякого сомнения, русскому легче усвоить себе взгляд француза, англичанина или немца, нежели мыслить самостоятельно, по-русски, потому что то готовый взгляд, с которым равно легко знакомит его и наука и современная действительность, тогда как он в отношении к самому себе еще загадка, потому что еще загадка для него значение и судьба его отечества, где все зародыши, зачатки и ничего определенного, развившегося, сформировавшегося. Разумеется, в этом есть нечто грустное, но зато как много и утешительного в этом же самом! Дуб растет медленно, зато живет века. Человеку сродно желать скорого свершения своих желаний, но скороспелость не надежна: нам более, чем кому другому, должно убедиться в этой истине. Известно, что французы, англичане, немцы так национальны каждый по-своему, что не в состоянии понимать друг друга, тогда как русскому равно доступны и социальность француза, и практиче-

ская деятельность англичанина, и туманная философия немца. Одни видят в этом наше превосходство перед всеми другими народами; другие выводят из этого весьма печальные заключения о бесхарактерности, которую воспитала в нас реформа Петра: ибо, говорят они, у кого нет своей жизни, тому легко подделываться под чужую, у кого нет своих интересов, тому легко понимать чужие; но подделаться под чужую жизнь — не значит жить, понять чужие интересы — не значит усвоить их себе. В последнем мнении много правды, но не совсем лишено истины и первое мнение, как ни заносчиво оно. Прежде всего мы скажем, что решительно не верим в возможность крепкого политического и государственного существования народов, лишенных национальности, следовательно, живущих чисто внешнею жизнью. В Европе есть одно такое искусственное государство, склеенное из многих национальностей, но кому же не известно, что его крепость и сила — до поры до времени?.. Нам, русским, нечего сомневаться в нашем политическом и государственном значении: из всех славянских племен только мы сложились в крепкое и могучее государство и как до Петра Великого, так и после него, до настоящей минуты, выдержали с честью не один суровый экзамен судьбы, не раз были на краю гибели и всегда успевали спастись от нее и потом являться в новой и большей силе и крепости. В народе, чуждом внутреннего развития, не может быть этой крепости, этой силы. Да, в нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль; но какое это слово, какая мысль — об этом пока еще рано нам хлопотать. Наши внуки или правнуки узнают это без всяких усилий напряженного разгадывания, потому что это слово, эта мысль будет сказана ими. Так как русская литература есть главный предмет нашей статьи, то в настоящем случае будет очень естественно сослаться на ее свидетельство. Она существует всего каких-нибудь *сто семь лет*, а между тем в ней уже есть несколько произведений, которые потому только и интересны для иностранцев, что кажутся им не похожими на произведения их литератур, следовательно, оригинальными, самобытными, то есть национально русскими. Но в чем! состоит эта русская национальность, — этого пока еще нельзя определить;

для нас пока довольно того, что элементы ее уже начинают пробиваться и обнаруживаться сквозь бесцветность и подражательность, в которые ввергла нас реформа Петра Великого...

<...> Что *личность* в отношении к *идее* человека, то *народность* в отношении к *идее* человечества. Другими словами: народности суть личности человечества. Без национальностей человечество было бы мертвым логическим абстрактом, словом без содержания, звуком без значения. В отношении к этому вопросу я скорее готов перейти на сторону славянофилов, нежели оставаться на стороне гуманических космополитов, потому что если первые и ошибаются, то как люди, как живые существа, а вторые и истину-то говорят, как такое-то издание такой-то логики... Но, к счастью, я надеюсь остаться на своем месте, не переходя ни к кому...

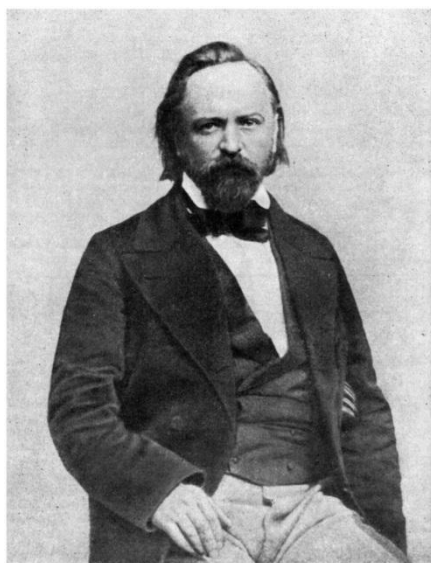
Человеческое присуще человеку потому, что он человек, но оно проявляется в нем не иначе, как, во-первых, на основании его собственной личности и в той мере, в какой она может его вместить в себе, а во-вторых, на основании его национальности. Личность человека есть исключение других личностей и по тому самому есть ограничение человеческой сущности: ни один человек, как бы ни велика была его гениальность, никогда не исчерпает самим собою не только всех сфер жизни, но даже и одной какой-нибудь ее стороны. Ни один человек не только не может заменить самим собою всех людей (то есть сделать их существование ненужным), но даже и ни одного человека, как бы он ни был ниже его в нравственном или умственном отношении; но все и каждый необходимы всем и каждому. На этом и основано единство и братство человеческого рода. Человек силен и обеспечен только в обществе; но чтобы и общество, в свою очередь, было сильно и обеспечено, ему необходима внутренняя, непосредственная, органическая связь — *национальность*. Она есть самобытный результат соединения людей, но не есть их произведение: ни один народ не создал своей национальности, как не создал самого себя. Это указывает на кровное, родовое происхождение всех национальностей. Чем ближе человек или народ к своему началу, тем ближе он к природе, тем более он ее раб; то-

гда он не человек, а ребенок, не народ, а племя. В том и другом человеческое развивается по мере их освобождения от естественной непосредственности. Этому освобождению часто способствуют разные внешние причины; но человеческое тем не менее приходит к народу не извне, а из него же самого, и всегда проявляется в нем национально.

Собственно говоря, борьба человеческого с национальным есть не больше, как риторическая фигура; но в действительности ее нет. Даже и тогда, когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально. Иначе нет прогресса. Когда народ поддается напору чуждых ему идей и обычаев, не имея в себе силы перерабатывать их силою собственной национальности в собственную же сущность, — тогда он гибнет политически... Напротив, наше время есть по преимуществу время сильного развития национальностей. Француз хочет быть французом и требует от немца, чтобы тот был немцем, и только на этом основании и интересуется им. В таких точно отношениях находятся теперь друг к другу все европейские народы. А между тем они нещадно заимствуют друг у друга, нисколько не боясь повредить своей национальности. История говорит, что подобные опасения могут быть действительны только для народов нравственно бессильных и ничтожных. Древняя Эллада была наследницею всего предшествовавшего ей древнего мира. В ее состав вошли элементы египетские и финикийские, кроме основного пелазгического. Римляне приняли в себя, так сказать, весь древний мир и все-таки остались римлянами, и если пали, то не от внешних заимствований, а оттого, что были последними представителями исчерпавшего всю жизнь свою древнего мира, долженствовавшего обновиться через христианство и тевтонских варваров. Французская литература долгое время рабски подражала греческой и латинской, наивно грабила их заимствованиями, — и все-таки оставалась национально французскою. Все отрицательное движение французской литературы XVIII века вышло из Англии; но французы до того умели усвоить его себе, наложив на него печать своей национальности, что никто и не думает оспаривать у их литературы чести самобытного

развития. Немецкая философия пошла от француза Декарта, несколько не сделавшись от этого французскою...»¹¹⁸.

Биография Александра Ивановича Герцена



Александр Иванович Герцен (1812–1870 гг.) – философ, писатель, общественный деятель. Согласно оценке Бердяева Николая Александровича, Герцен – это «если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов». Родился Александр Иванович в Москве 25 марта (6 апреля) 1812 г. от незаконного союза русского помещика Яковлева и немки Луизы Гааг. Фамилия Герцен была придумана отцом, Иваном

Алексеевичем Яковлевым и происходила от немецкого слова «Herz», что означает сердце. Александр Иванович Герцен окончил физико-математическое отделение Московского университета, где и сдружился с Огаревым на почве увлечения социалистическими идеями Сен-Симона и Фурье. Молодые друзья дали клятву защищать идеалы свободы и справедливости. В 1834 г. Герцен вместе с другими членами социалистического кружка был обвинен в создании незаконной организации, нацеленной на свержение существующего политического строя. Герцена арестовали и отправили в ссылку в Пермь, а затем в Вятку и во Владимир. Лишь в 1842 г. Александру Ивановичу разрешили вернуться в Москву, где он создал свои первые философские произведения. Концепция философии истории, созданная Герценом, относится к западной парадигме, однако защищает особый путь России, отличный от Европы. Как и Чаадаев, Александр Иванович полагал, что отсталость России от Европы может обернуться ее преимуществом: взяв все лучшее от европейской науки, Россия сможет, однако, миновать стадию буржуазного развития с ее негативными для человеческой личности последствиями. В центре

¹¹⁸ Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Избранные философские сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Политическая литература, 1948. С. 278–307.

философских исканий Герцена находится человеческая личность, исчезновение которой так печально констатирует мыслитель, критически оценивая дух западного мещанства. По словам Александра Ивановича, лавочник заменил средневекового рыцаря, а на место рыцарской чести пришла бухгалтерская честность. В 1847 г. эмигрировал во Францию, а впоследствии в Лондоне стал издавать журналы «Полярная Звезда» и «Колокол». Герцен критиковал учение славянофилов за абсолютизацию православия и идеализацию самодержавия. Тем не менее, Герцен полагал, что через идеи социализма и крестьянской общины можно обнаружить единство между славянофилами и западниками, позволяющее «подать друг другу руку».

Вниманию студентов представлен отрывок из работы А.И. Герцена «Былое и думы».

Вопросы к тексту А.И. Герцена «Московский панславизм и русский европеизм»:

1. Раскройте мнение Герцена о том, что западные люди не соответствуют нашему понятию о них.
2. Как характеризует автор мещанский дух?
3. Как изменился социальный состав европейского капитализма?
4. Найдите в тексте моральные принципы европейского человека – современника русского писателя.

***Фрагмент из работы Герцена «Былое и думы»
(глава VI. Московский панславизм и русский европеизм)***

«<...>...Поживши год, другой в Европе, мы с удивлением видим, что вообще западные люди не соответствуют нашему понятию о них, что они *гораздо ниже* его.

В идеал, составленный нами, входят элементы верные, но или не существующие более, или совершенно изменившиеся. Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов – все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, *мещанских*. Они составляют целое, т.е. замкнутое, оконченное в себе, воззрение на жизнь, с своими преданиями и прави-

лами, с своим добром и злом, с своими приемами и с своей нравственностью *низшего порядка*.

Как рыцарь был первообраз мира феодального, так купец стал первообразом нового мира: господа заменились *хозяевами*. Купец сам по себе – лицо стертое, промежуточное; посредник между одним, который производит, и другим, который потребляет, он представляет нечто вроде дороги, повозки, средства.

Рыцарь был больше *он сам*, больше *лицо* и берег, как понимал, свое достоинство, оттого-то он, в сущности, и не зависел ни от богатства, ни от места; его личность была главная; в мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное – товар, дело, вещь, главное – *собственность*.

Рыцарь был страшная невежда, драчун, бретер, разбойник и монах, пьяница и пиетист, но он был во всем открыт и откровенен; к тому же он всегда готов был лечь костью за то, что считал правым; у него было свое нравственное уложение, свой кодекс чести, очень произвольный, но от которого он не отступал без утраты собственного уважения или уважения равных.

Купец – человек мира, а не войны, упорно и настойчиво отстаивающий свои права, но слабый в нападении; расчетливый, скупой, он во всем видит торг и, как рыцарь, вступает с каждым встречным в поединок, только мерится с ним – *хитростью*. Его предки, средневековые горожане, спасаясь от насилий и грабежа, принуждены были лукавить: они покупали покой и достоинство уклончивостью, скрытностью, сжимаясь, притворяясь, обуздывая себя. Его предки, держа шляпу и кланяясь в пояс, обсчитывали рыцаря; качая головой и вздыхая, говорили они соседям о своей бедности, а между тем потихоньку зарывали деньги в землю. Все это, естественно, перешло в кровь и мозг потомства и сделалось физиологическим признаком особого вида людского, называемого *средним состоянием*.

Пока оно было в несчастном положении и соединялось с светлой окраиной аристократии для защиты своей веры, для завоевания своих прав, оно было исполнено величия и поэзии. Но этого стало ненадолго, и Санчо-Панса, завладел местом и запросто развалясь на просторе, дал себе полную волю и потерял свой народ-

ный юмор, свой здравый смысл; вульгарная сторона его натуры взяла верх.

Под влиянием мещанства все переменялось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, изящные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами, открытыми для *всех* (т.е. для всех, имеющих деньги).

Прежние, устарелые, но последовательные понятия об отношениях между людьми были потрясены, но нового сознания *настоящих* отношений между людьми не было раскрыто. Хаотический простор этот особенно способствовал развитию всех мелких и дурных сторон мещанства под всемогущим влиянием ничем не обуздываемого стяжания»¹¹⁹.

Биография Ивана Васильевича Киреевского



Иван Васильевич Киреевский (1806–1856 гг.) — философ, критик, публицист, родоначальник славянофильской традиции. Из-за необыкновенного восторга Ивана Васильевича к русской земле В. Розанов называл его «необыкновенным Русским», «подлинно священным писателем», а его сочинения оценивал как «подлинно священное писание» в русской литературе. Иван Киреевский родился и вырос в высокообразованной дворянской семье. Его мать Авдотья Петровна

(1789–1877) была племянницей В.А. Жуковского и женой философа А.А. Елагина. Дом Елагиных стал в Москве литературным салоном, в котором собирались люди различных взглядов: западники и славянофилы, консерваторы и либералы. Хозяйка салона оказывала деятельную помощь друзьям, вела обширную переписку со многими замечательными людьми; сама занималась переводами, писала картины и иконы. Иван Васильевич был инициатором создания «Общества Любомудров», которое прекратило

¹¹⁹ Герцен А.И. Московский панславизм и русский европеизм // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 264–265.

свою деятельность после восстания декабристов. В 1929–1930 гг. он едет в Европу для близкого знакомства с европейской культурой, там же Киреевский знакомится с немецкими мыслителями Гегелем, Шеллингом, Шлейермахером. Интересно, что после приобщения к духовному наследию Европы и личному общению с немецкими философами, у Ивана Васильевича формируется национальное самосознание и вера в великое будущее России. Он изучает культурное наследие России и сравнивает его с европейским просвещением. И. Киреевский создает журнал «Европеец», в первом номере которого публикует статью «Девятнадцатый век». Николай I после прочтения текста статьи запрещает работу журнала. Такая же участь постигла и другой журнал «Московский сборник», основанный в 1852 г., в котором Иван Киреевский опубликовал статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению Европы».

Как и старший брат, Петр Васильевич Киреевский (1808–1856) был единомышленником славянофилов. Более того, он стал собирать памятники русского фольклора: народные песни и сказания. Им собрано и записано более тысячи лирических и исторических песен, а также народных былин. Все это наследие издано в книге «Песни, собранные Киреевским». На основе свадебных песен Игорь Стравинский сочинил либретто своей танцевальной кантаты «Свадебка».

По завещанию братья похоронены в Оптиной пустыни в 1856 г. Со старцами Оптиной пустыни братьев связывала литературная деятельность по изданию сочинений отцов церкви.

Самостоятельному исследованию студентов представлена работа Ивана Васильевича Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России».

Вопросы к работе И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»:

1. Сформулируйте основной вопрос статьи.
2. Охарактеризуйте общепринятое мнение относительно просвещения в России.
3. В чем Петр I видел источник развития России?
4. Почему расцвет наук в Европе в середине XIX века связан с раз-

очарованием людей в научном прогрессе?

5. Какое влияние оказал кризис духовной культуры в Европе на самосознание русской интеллигенции?

6. Какой предрассудок в отношении духовного развития русского народа был вскрыт славянофилами?

7. Объясните: «В чем состоит односторонность развития западной культуры?»

8. Какие начала, по мнению славянофилов, составляют основу русского духа?

9. Какую позицию в отношении к культуре Европы занимает И. Киреевский? Возможно ли развитие духовной жизни России отдельно от Европы?

***Фрагмент из работы И.В. Киреевского «О характере
просвещения Европы и о его отношении к просвещению
России»***

«Конечно, мало вопросов, которые в настоящее время были бы важнее этого вопроса – об отношении русского просвещения к западному. От того, как он разрешается в умах наших, зависит не только господствующее направление нашей литературы, но, может быть, и направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений. Однако же, еще не очень давно то время, когда этот вопрос был почти невозможен, или, что все равно, разрешался так легко, что не стоило труда его предлагать. Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере, и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас (говорили тогда) было прежде только варварство: образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было; там они созрели, когда у нас только начинают распускаться. От того там учителя, мы ученики; впрочем, – прибавляли обыкновенно с самодовольством, – ученики довольно смысленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

«Кто бы мог подумать, братцы, – говорил Петр в 1714 году, в Риге, осушая стакан на новопущенном корабле, – кто бы мог

думать тому 30 лет, что вы, русские, будете со мною здесь, на Балтийском море строить корабли и пировать в немецких платьях? – Историки, – прибавил он, – полагают древнее седалище наук в Греции; оттуда перешли они в Италию и распространились по всем землям Европы... Это движение наук на земле сравниваю я с обращением крови в человеке: и мне сдается, что они опять когда-нибудь покинут свое местопребывание в Англии, Франции и Германии, и перейдут к нам на несколько столетий, чтобы потом снова возвратиться на свою родину, в Грецию».

Эти слова объясняют увлечение, с которым действовал Петр, и во многом оправдывают его крайности. Любовь к просвещению была его страстью. В нем одном видел он спасение для России; а источник его видел в одной Европе. Но его убеждение пережило его целым столетием в образованном, или, правильнее, в преобразованном им классе его народа; и тому 30 лет едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы.

Между тем, с тех пор в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошла перемена.

Европейское просвещение во второй половине XIX века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидною ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов, был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность; напротив, они процветали, по-видимому, еще более, чем когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления; напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным крутом минут-

ных интересов, именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений; потому что, при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках, общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что, при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни, самая жизнь лишена была своего существенного смысла: ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам; между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок, или, как вернее назвать, эту логическую деятельность, отрешенную от всех других познавательных сил человека, кроме самых грубых, самых первых чувственных данных, и на них одних созидующую свои воздушные диалектические построения?

<...>

Такое состояние умов в Европе имело на Россию действие противное тому, какое оно впоследствии произвело на Запад...

Тогда начались живые исторические разыскания, сличения, издания. Особенно благодетельны были в этом случае действия нашего правительства, открывшего в глуши монастырей, в пыли забытых архивов, и издавшего в свет столько драгоценных памятников старины. Тогда русские ученые, может быть, в первый раз после полутора столетий, обратили беспристрастный, испытующий взор внутрь себя и своего отечества, и, изучая в нем новые для них элементы умственной жизни, поражены были странным явлением: они с изумлением увидели, что почти во всем, что касается до России, ее истории, ее народа, ее веры, ее коренных

основ просвещения, и явных, еще теплых следов этого просвещения на прежней Русской жизни, на характере и уме народа, – почти во всем, говорю я, – они были до сих пор обмануты; не потому, чтобы кто-нибудь с намерением хотел обмануть их, но потому, что безусловное пристрастие к Западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства, заслоняли от них разумение России. Может быть, и они сами прежде, под влиянием тех же предрассудков, содействовали к распространению того же ослепления. Но обаяние было так велико, что скрывало от них самые явные предметы, стоявшие, так сказать, пред их глазами; за то и пробуждение совершается так быстро, что удивляет своею неожиданностью. Ежедневно видим мы людей, разделявших Западное направление, и нередко между ними людей, принадлежащих к числу самых просвещенных умов и самых твердых характеров, которые совершенно переменяют свой образ мыслей единственно от того, что беспристрастно и глубоко обращают свое внимание внутрь себя и своего отечества, изучая в нем – те основные начала, из которых сложилась особенность Русского быта; в себе – открывая те существенные стороны духа, которые не находили себе ни места, ни пищи, в Западном развитии ума.

Впрочем, понять и выразить эти основные начала, из которых сложилась особенность Русского быта, не так легко, как, может быть, думают некоторые. Ибо коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала Западного просвещения в его истории. Чтобы их найти, надобно искать; они не бросаются сами в глаза, как бросается образованность европейская. Европа высказалась вполне. В девятнадцатом веке она, можно сказать, dokonчила круг своего развития, начавшийся в девятом. Россия, хотя в первые века своей исторической жизни была образована не менее Запада, однако же, вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий, была постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так, что для настоящего времени могла она сберечь не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые на-

чала и их первые следы на уме и жизни русского человека.

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

Начала просвещения Русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере своей образованности нечто особое; но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. От того, посреди всех исторических случайностей, они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении. Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельною от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец, никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою народную личность, чтобы сродниться с образованностью западною; ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, истекающей совсем из других источников.

<...> Но остановимся здесь и соберем вместе все сказанное нами о различии просвещения западноевропейского и древнерусского; ибо, кажется, достаточно уже замеченных нами особенностей для того, чтобы, сведя их в один итог, вывести ясное определение характера той и другой образованности.

Христианство проникало в умы Западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло

характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; там искание наружного, мертвого единства – здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера – в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин – здесь стремление к их живому и цельному познанию; там взаимное прораствание образованности языческой и христианской – здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания – здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий – в древней России их единоклубная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства – здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность – первое основание гражданских отношений – здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая – здесь выходящая из быта; там наклонность права к справедливости внешней – здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу – здесь вместо наружной связности формы с формою ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения – здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами – здесь стройным естественным возрастаньем; там волнение духа партий – здесь не-

зыблемость основного убеждения; там прихоть моды, – здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности – здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни – здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности – здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа при рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве – у русского глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому, если справедливо сказанное нами прежде, то *раздвоение* и *цельность*, *рассудочность* и *разумность*, будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»¹²⁰.

Биография Константина Сергеевича Аксакова



Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860 гг.) – публицист, критик, историк, поэт. Дом родителей Аксаковых стал в Москве литературным салоном для философских и поэтических встреч. В 1838 г. Константин Сергеевич посетил Европу для ознакомления с культурным наследием ее и уровнем современного развития. После возвращения из-за границы стал убеж-

¹²⁰ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 199–238.

денным славянофилом, утверждая в своих работах великий духовный потенциал России. Был однокурсником и другом В. Белинского, вместе они посещали собрания кружка Станкевича, но разошлись в оценке реформ Петра I. Согласно славянофилу, Петр I разрушил мирное, свободное объединение государства и народа. Он считал, что интересы народа в большей степени укорены в духовной и нравственной сфере, а не в сфере политики. Сам Константин Сергеевич своим внешним видом, с бородой и в косоворотке, демонстрировал свою национальную принадлежность. Белинский критиковал друга за восторженное преклонение перед всем русским. Умер от чахотки на греческом острове Закинф в 1860 г.

Младший брат Константина Сергеевича – Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886) принадлежал к поколению младших славянофилов. Он осуществлял активную деятельность по воплощению основных начал славянофильской парадигмы: возглавлял Московский славянский комитет, созданный для помощи славянам, выступал за политическую и культурную независимость славянских народов, отстаивал идею славянской народности. Известно, что Иван Сергеевич в 1861 г., после отмены крепостного права, выступил с инициативой упразднения дворянского сословия и отмены сословных привилегий. Он думал, что крестьянская реформа приведет к сближению всех сословий, а институт земства восстановит единство народа, которое было в Древней Руси. Аксаков считал, конституция чужда народному духу и может привести к разрыву народа и самодержавной власти, монархия же должна сочетать личную свободу с общественной. Он надеялся на роль передовой интеллигенции в объединении общества.

Самостоятельному исследованию студентов представлена работа Константина Сергеевича Аксакова «О русском воззрении», которая была опубликована в журнале «Русская беседа» в 1856 году. В ней автор отстаивает право русского человека на самобытность национального самосознания.

Вопросы к работе Аксакова К.С. «О русском воззрении»:

1. Исключает ли выражение *русское воззрение* общечеловеческие

ценности?

2. Объясните диалектическую взаимосвязь народного духа со всемирной сокровищницей творения человека.

3. Как автор доказывает право русского народа на самобытность своей культуры?

4. Найдите в тексте ответ на вопрос: «Почему русская культура не обогатила европейскую науку?».

5. Как оценивает Аксаков ситуацию: кто более свободен, а кто более зависим от европейской просвещенности – западники или славянофилы?

Аксаков К.С. «О русском воззрении»

«Недавно одно выражение, употребленное в объявлении о «Русской беседе», подало повод к нападениям и толкам. Выражение это: *русское воззрение*. Оно точно не было объяснено, потому что это казалось излишним, и предполагалось, что оно не затруднит ничьего понимания. Однако послышались возражения такого рода: «Воззрение должно быть общечеловеческое! Какой смысл может иметь русское воззрение?» Но неужели можно было думать, что в программе «Русской беседы» предполагалось такое русское воззрение, которое не будет в то же время общечеловеческим. Подобного мнения, конечно, нельзя допустить, особенно со стороны тех людей, которым придают название славянофилов, которые обвиняются в пристрастии будто бы к России и которые, конечно, не захотят лишить ее высшего достоинства, т.е. человеческого.

Теперь скажем о самом выражении, так странном для некоторых. Разве воззрение народное исключает воззрение общечеловеческое? Напротив. Ведь мы говорим, например: английская литература, французская литература, германская философия, греческая философия. Отчего же это никого не смущает? А ведь в литературе, в философии, если она английская, немецкая и т.д., выражается и воззрение народное. Все это признают. А если признают за другими народами, то почему не признать и за русским? Если народность не мешает другим народам быть общечеловеческими, то почему же должна она мешать русскому народу? Дело человечества совершается народностями, которые не только от-

того не исчезают и не теряются, но, проникаясь общим содержанием, возвышаются и светлеют и оправдываются как народности. Отнимать у русского народа право иметь свое русское воззрение — значит лишить его участия в общем деле человечества.

Мало того: тогда только и является произведение литературы, или другое какое, вполне общечеловеческим, когда оно в то же время совершенно народно. «Илиада» Гомера есть достояние всемирное и в то же время есть явление чисто греческое. Шекспир есть поэт, принадлежащий всему человечеству, и в то же время совершенно народный, английский. А именно этой-то народности, этого-то самобытного воззрения и недостает нашей умственной деятельности; а оттого, что в ней нет народности, нет в ней и общечеловеческого. Мы уже полтораста лет стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность; оттого именно мы еще ничем и не обогатили науки. Мы, русские, ничего не сделали для *человечества* именно потому, что у нас нет, не явилось по крайней мере, *русского воззрения*. Странно было бы нападать из любви к народности на общечеловеческое: это значило бы отказывать своему народу в имени человеческом. И конечно, таких нападений нельзя ожидать от «Русской беседы», считающей, по смыслу своей программы, общечеловеческое — народным русским достоянием. В чем же спор? Постараемся представить его в настоящем свете.

Русский народ имеет прямое право, как народ, на общечеловеческое, а не чрез посредство и не с позволения Западной Европы. К Европе относится он критически и свободно, принимая от нее лишь то, что может быть общим достоянием, а национальность европейскую откидывая. Он относится точно так же к Европе, как ко всем другим, древним и современным, народам и странам: так думают люди, называемые славянофилами. Европеизм, имея человеческое значение, имеет свою, и очень сильную, национальность: вот чего не видят противники наших мнений, не отделяющие в Европе человеческого от национального. Итак, спор, понятый настоящим образом, совершенно переменяет свое значение. С одной стороны, т. наз. славянофилы стоят за общечело-

веческое и за прямое на него право русского народа. С другой стороны, поборники Западной Европы стоят за исключительную европейскую национальность, которой придают всемирное значение и ради которой они отнимают у русского народа его прямое право на общечеловеческое. Итак, наоборот, т. наз. славянофилы стоят за общечеловеческое, а противники их за исключительную национальность. С одной стороны, чувство свободы и любви; с другой, чувство зависимости и преданности авторитету.

Вот настоящее положение вопроса. Но противники наши едва ли и перед собой захотят с этим согласиться»¹²¹.

Биография Федора Михайловича Достоевского



Федор Михайлович Достоевский (1821–1881 гг.) – выдающийся русский мыслитель, оказавший огромное влияние не только на развитие отечественной философии, но и мировой мысли в целом. Родился Федор Михайлович Достоевский в Москве 30 октября (11 ноября) 1821 г., а в 1843 г. окончил Военно-инженерное училище в Петербурге. 23 апреля 1849 г. Достоевский был

арестован по делу петрашевцев, впоследствии был заключен в Петропавловскую крепость и приговорен к расстрелу. Однако в последние минуты перед казнью, когда осужденные уже стояли на плацу с завязанными глазами, было объявлено о том, что расстрел заменяется каторгой. Десять минут ожидания смерти произвели глубинный переворот в душе Достоевского, определив все его дальнейшие идейные искания. В главных героях Достоевского отражена не только конкретная личность, но и диалектика той или иной идеи, что придает всем романам писателя философскую глубину. По словам М.М. Бахтина, Достоевский заставляет героя диалогически раскрываться, «ловить аспекты себя в чужих сознаниях», ибо подлинная жизнь личности доступна лишь диалогич-

¹²¹ Аксаков К.С. О русском воззрении // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 143–145.

ческому проникновению в нее. Согласно Бахтину, Достоевский обладал гениальным даром «слышать свою эпоху как великий диалог». Федор Михайлович глубоко переживал конфликт между западниками и славянофилами и, следуя своей идее братской любви, он выступил с призывом к интеллигенции пожать руки друг другу.

Достоевский является автором термина «русская идея», суть которой состоит в том, что только дух русского народа склонен к «всемирной отзывчивости и всепримирению».

В 1861 г. Достоевский совместно с братом Михаилом основывает журнал «Время», целью которого было продвижение новой идеологии «почвенничества» и прекращение споров между славянофилами и западниками.

Вниманию студентов предлагается речь Достоевского, произнесенная им 8 июня 1880 г. в Москве по случаю открытия памятника Пушкину. В своей речи философ выразил суждение, что национальная русская идея состоит во «всемирном человеческом единении». Слово писателя, временно, стало объединяющей силой между славянофилами и западниками.

Вопросы к тексту Ф.М. Достоевского «Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине»:

1. В чем состоит, по мнению Достоевского, болезненное состояние русской интеллигенции?
2. Почему Онегин является отрицательным типом русского человека?
3. Какие герои Пушкина олицетворяют красоту русского народного духа? И в чем она состоит?
4. В чем достоинство Пушкина как художественного гения?
5. Найдите в тексте, в чем состоит национальная черта русского народа.
6. Что пишет писатель о нравственности русской души?

***Ф.М. Достоевский. Дневник писателя за 1880 г. Август.
Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи
о Пушкине (фрагмент)***

«Речь моя о Пушкине и о значении его,... Собственно же в речи моей я хотел обозначить лишь следующие четыре пункта в

значении Пушкина для России.

1) То, что Пушкин первый своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы ее не верующего, Россию и себя самого (то есть свое же общество, свой же интеллигентный слой, возникший над родной почвой нашей) в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренно страдающего. Алеко и Онегин породили потом множество подобных себе в нашей художественной литературе. За ними выступили Печорины, Чичиковы, Рудины и Лаврецкие, Болконские (в «Войне и мире» Льва Толстого) и множество других, уже появлением своим засвидетельствовавшие о правде первоначально данной мысли Пушкиным. Ему честь и слава, его громадному уму и гению, отметившему самую болезненную язву составившегося у нас после великой петровской реформы общества. Его искусному диагнозу мы обязаны обозначением и распознаванием болезни нашей, и он же, он первый, дал и утешение: ибо он же дал и великую надежду, что болезнь эта не смертельна и что русское общество может быть излечено, может вновь обновиться и воскреснуть, если присоединится к правде народной, ибо

2) Он первый (именно первый, а до него никто) дал нам художественные типы красоты русской, вышедшей прямо из духа русского, обретавшейся в народной правде, в почве нашей, и им в ней отысканные. Свидетельствуют о том типы Татьяны, женщины совершенно русской, уберегшей себя от наносной лжи, типы исторические, как, например, Инок и другие в «Борисе Годунове», типы бытовые, как в «Капитанской дочке» и во множестве других образов, мелькающих в его стихотворениях, в рассказах, в записках, даже в «Истории Пугачевского бунта». Главное же, что надо особенно подчеркнуть, – это то, что все эти типы положительной красоты человека русского и души его взяты всецело из народного духа. Тут уже надобно говорить всю правду: не в ны-

нешней нашей цивилизации, не в «европейском» так называемом образовании (которого у нас, к слову сказать, никогда и не было), не в уродливостях внешне усвоенных европейских идей и форм указал Пушкин эту красоту, а единственно в народном духе нашел ее, и только в нем. Таким образом, повторяю, обозначив болезнь, дал и великую надежду: «Уверуйте в дух народный и от него единого ждите спасения и будете спасены». Вникнув в Пушкина, не сделать такого вывода невозможно.

Третий пункт, который я хотел отметить в значении Пушкина, есть та особая характернейшая и не встречаемая кроме него нигде и ни у кого черта художественного гения — способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного. Я сказал в моей речи, что в Европе были величайшие художественные мировые гении: Шекспиры, Сервантесы, Шиллеры, но что ни у кого из них не видим этой способности, а видим ее только у Пушкина. Не в отзывчивости одной тут дело, а именно в изумляющей полноте перевоплощения. Эту способность, понятно, я не мог не отметить в оценке Пушкина, именно как характернейшую особенность его гения, принадлежащую из всех всемирных художников ему только одному, чем и отличается он от них от всех. Но не для умаления такой величины европейских гениев, как Шекспир и Шиллер, сказал я это; такой глупенький вывод из моих слов мог бы сделать только дурак. Всемирность, всепонятность и неисследимая глубина мировых типов человека арийского племени, данных Шекспиром на веки веков, не подвергается мною ни малейшему сомнению. И если б Шекспир создал Отелло действительно венецианским мавром, а не англичанином, то только придал бы ему ореол местной национальной характерности, мировое же значение этого типа осталось бы по-прежнему то же самое, ибо и в итальянце он выразил бы то же самое, что хотел сказать, с такою же силою. Повторяю, не на мировое значение Шекспиров и Шиллеров хотел я посягнуть, обозначая гениальнейшую способность Пушкина перевоплощаться в гении чужих наций, а желая лишь в самой этой способности и в полноте ее отметить великое и пророческое для нас указание, ибо

4) Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности, по крайней мере в своей деятельности, в деятельности художника. Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению и уже проявил ее во всё двухсотлетие с петровской реформы не раз. Обозначая эту способность народа нашего, я не мог не выставить в то же время, в факте этом, и великого утешения для нас в нашем будущем, великой и, может быть, величайшей надежды нашей, светящей нам впереди. Главное, я обозначил то, что стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями самого духа народного, а в конце концов бесспорно имеет и высшую цель. В краткой, слишком краткой речи моей я, конечно, не мог развить мою мысль во всей полноте, но, по крайней мере, то, что высказано, кажется, ясно. И не надо, не надо возмущаться сказанным мною, «что нищая земля наша, может быть, в конце концов скажет новое слово миру». Смешно тоже и уверять, что прежде чем сказать новое слово миру, «надобно нам самим развиться экономически, научно и гражданственно, и тогда только мечтать о «новых словах» таким совершенным (будто бы) организмам, как народы Европы». Я именно напираю в моей речи, что и не пытаюсь равнять русский народ с народами западными в сферах их экономической славы или научной. Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия. Это не экономическая черта и не какая другая, это лишь нравственная черта, и может ли кто отрицать и оспорить, что ее нет в народе русском? Может ли кто сказать, что русский народ есть только косная масса, осужденная лишь служить экономически преуспеянию и развитию европейской интеллигенции нашей, возвысившейся над народом нашим, сама же в себе заключает лишь мертвую косность, от которой ни-

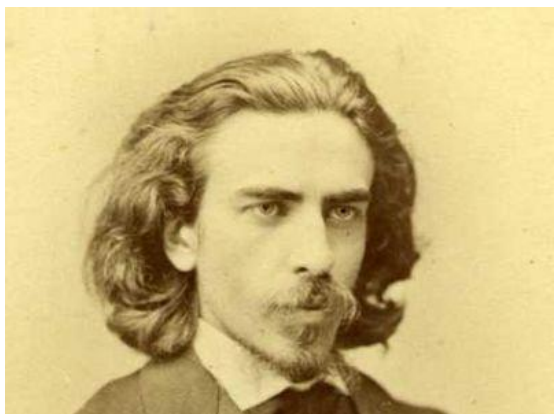
чего и не следует ожидать и на которую совсем нечего возлагать никаких надежд? Увы, так многие утверждают, но я рискнул объявить иное. Повторяю, я, конечно, не мог доказать «этой фантазии моей», как я сам выразился, обстоятельно и со всею полнотою, но я не мог и не указать на нее. Утверждать же, что нищая и неурядная земля наша не может заключать в себе столь высокие стремления, пока не сделается экономически и гражданственно подобною Западу, – есть уже просто нелепость. Основные нравственные сокровища духа, в основной сущности своей по крайней мере, не зависят от экономической силы. Наша нищая неурядная земля, кроме высшего слоя своего, вся сплошь как один человек. Все восемьдесят миллионов ее населения представляют собою такое духовное единение, какого, конечно, в Европе нет нигде и не может быть, а, стало быть, уже посему одному нельзя сказать, что наша земля неурядна, даже в строгом смысле нельзя сказать, что и нищая. Напротив, в Европе, в этой Европе, где накоплено столько богатств, всё гражданское основание всех европейских наций – всё подкопано и, может быть, завтра же рухнет бесследно на веки веков, а взамен наступит нечто неслыханно новое, ни на что прежнее не похожее. <...>

Но отбросим мрачные мысли и будем надеяться на передовых представителей нашего европеизма. И если они примут хоть только половину нашего вывода и наших надежд на них, то честь им и слава и за это, и мы встретим их в восторге нашего сердца. Если даже одну половину примут они, то есть признают хоть самостоятельность и личность русского духа, законность его бытия и человеколюбивое, всеединящее его стремление, то и тогда уже будет почти не о чем спорить, по крайней мере из основного, из главного. Тогда действительно моя речь послужила бы к основанию нового события. Не она сама, повторяю в последний раз, была бы событием (она не достойна такого наименования), а великое Пушкинское торжество, послужившее событием нашего единения – единения уже всех образованных и искренних русских людей для будущей прекраснейшей цели»¹²².

¹²² Достоевский Ф.М. Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // Русская идея. С. 162–172.

Философия всеединства Владимира Сергеевича Соловьева

Биография Владимира Сергеевича Соловьева



Владимир Сергеевич Соловьев родился 16 января 1853 года в Москве. Его отцом был Сергей Михайлович Соловьев – ректор Московского университета (1871–1877), автор 9-томной «Истории России с древнейших времен». Мать философа – Поликсена Вла-

димировна, урожденная Романова, происходила из старинной малорусской семьи, к которой принадлежал украинский философ Г.С. Сковорода (1722–1794). Духовная атмосфера семьи способствовала быстрому умственному развитию юноши: Московскую гимназию он окончил с золотой медалью, в 17 лет поступил в Московский университет на физико-математический факультет, однако с третьего курса перевелся на историко-филологический факультет. В 1874 г. Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов». Диссертация стала значительным явлением в истории русской философии, так как ученый противопоставил модному течению позитивизма свое самобытное мировоззрение. В 1880 г. в возрасте 27 лет Владимир Сергеевич блестяще защитил докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал» в Петербургском университете. В своем философском исследовании Владимир Сергеевич осуществил синтез всей философской мысли того времени. Соловьеву удалось своими вдохновенными лекциями не только преодолеть отчуждение современников от философского знания, но и увлечь за собой выдающиеся умы России. В 1900 г. Владимир Сергеевич был избран почетным академиком Академии наук по разряду изящной словесности.

Прекрасные душевные качества философа проявлялись в межличностных отношениях, особенно в дружбе и любви: для друзей он был очагом тепла и света, их духовным вдохновителем. В воспоминаниях друзей отмечается дар пророчества, присущий

философу; в последние годы жизни у него усилилось эсхатологическое чувство, он предвидел революцию и трагические события, связанные с октябрьским переворотом.

Соловьев много рассуждал на тему судьбы России и призвания русского народа. Философ был убежден в том, что Россия в богочеловеческом процессе занимает исключительное место. России предназначено стать духовным центром мировой культуры, объединить все народы в единый богочеловеческий организм.

Смелость и глубина философской мысли Владимира Сергеевича Соловьева оказала влияние на творчество многих отечественных мыслителей и поэтов Серебряного века.

Вопросы к работе В.С. Соловьева «Идея сверхчеловека»:

1. Какие философы были «модными в России в эпоху Соловьева?
2. Как автор оценивает пережитую им в молодости страсть к естествознанию?
3. В чем отличие между прежними и новыми увлечениями в русском обществе?
4. На какие три модные идеи времени указывает Соловьев?
5. Раскройте на примерах следующий тезис автора «Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко».
6. В чем автор усматривает конструктивное зерно заблуждения?
7. Перечислите «дурные» стороны нищезанятия.
8. Какие аргументы использует автор, доказывая естественный характер стремления человека к идеалу сверхчеловека?
9. В чем заключается целесообразность усложнения телесных организаций в природе?
10. Является ли нервно-мозговой аппарат человека совершенным?
11. Вступает ли в противоречие законченность человека как органического типа со стремлением человека к совершенствованию?
12. Что общего между эгоистом и альтруистом?
13. Почему понятие «смертный» мы применяем к человеку, но не к животному?
14. Какой созидательный смысл Соловьев обнаруживает в идее сверхчеловека?

Работа В.С. Соловьева «Идея сверхчеловека»

«В последней книжке московского философского журнала (январь–февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В.П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя,

замечает, между прочим, что, «к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос»...

«Несчастье» такой *моды* есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного *спроса*, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный *запрос* людей мыслящих.

Лет пятьдесят – шестьдесят тому назад была мода на Гегеля – тоже не без «некоторого несчастья» для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, даст еще и зрелые плоды истинного разума и устройства жизни, то первую, неясную *завязь* таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30–40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, «к некоторому несчастью» для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени – как на «увлечения юности», без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя «человеколюбие к мелким скотам», по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая «поперечный разрез», – и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, – но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть «отсталым» и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми «передовыми людьми» достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то во всяком случае менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному «единомыслию». Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своей дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, не владеет одна, а по крайней мере три очередные или, если угодно, модные идеи: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм «сверхчеловека». Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая захватывает отчасти и завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное *окошко*. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*labassecour*) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж *слишком*, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих *без и не*; ну а из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если,

пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму, или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие направления ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать нищезанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления — насколько это возможно — с *хорошей стороны*.

I

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение — по крайней мере, всякое заблуждение, о котором стоит говорить, — содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какового-нибудь заблуждения — определить ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона нищезанства бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству «лучших», т.е. более сильных, более одаренных, властительных, или «господских», натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот очевидное заблуждение нищезанства. В чем же та истина, которою оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истинною и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово «сверхчеловек».

Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Изо всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически – не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей «стенающей твари», а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни, как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас *только* внешняя необходимость, а зависит *также* и от нас самих.

Человеку *естественно* хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он *взаправду* хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица – быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает и им владеет; но человек, хотя *тоже* есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, *вместе с тем* может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что *он сам делает*, – делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра – это есть не метафизический вопрос, а факт ду-

шевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности – мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому *космическому росту*, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной – помимо всяких спорных различий – есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное вырабатывание новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование *новых* телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в *этой* форме бытия – устрицы – не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как *условий* возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря осо-

бенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, *может* вместить в себе *беспредельный* ряд степеней внутреннего – душевного и духовного – возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах *для биологии* несущественных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и, как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и наружно, *оставаясь при этом тою же*: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе *все*, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться, – способна быть формою совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа нисколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь

множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы», при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существо, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных отклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление *смерти*. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может помириться с мыслью о *своей* смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист — а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий, — и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный. И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности — желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно *смертно*?

«Человек» и «смертный» – синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных – для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении "смертный" какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности *в данных условиях*. И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью. А если так, то, значит, «сверхчеловек» должен быть, прежде всего и в особенности, *победителем смерти* – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, *исполнителем* тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый – не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим как будто бы доказанное, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, – положим, она далека и те-

перь. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, — это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, — они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

V

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного «сверхчеловека», действительного победителя смерти и «первенца из мертвых» (а не слишком ли это было бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему же бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?), — если бы и не было перед нами действительного «сверхчеловека», то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес — в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его — полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению — к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью приходит к концу, что раздаются, хотя бы и

голословные пока, заявления: «я сверхчеловек», «мы сверхчеловеки». Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как «отсталый» московский купец сразил «передового» естественника, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и «к некоторому несчастью» для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: Понял? – Понял. – Что ж скажешь? – Да что сказать? Ежели, значит, я – пес и ты, значит, пес, так у пса со псом какой же будет разговор?

Ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор – и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах»¹²³.

¹²³ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 626–634.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия – это не только встреча эпох, но и встреча с самим собой. Обращаясь к наследию великих классиков мысли, мы получаем ключ к пониманию собственного Я и нашего назначения в мире. Этот ключ содержится в ориентации человека на развитие высшего, духовного начала в себе. Философское знание направлено на образование нравственной личности, способной к творческому преобразованию себя и мира. Эта повседневная внутренняя работа невозможна без постановки вопроса о том, каким должен быть человек? Произведения философов, представленные в этом пособии, поднимают вопросы истинной гуманности и помогают осознать значимость философского опыта в жизни каждого человека.

Авторы написали «Антологию историко-философской мысли» в помощь студентам в изучении истории философии, но теперь перед ними стоит задача создать новый труд по таким проблемам философии, как онтология, гносеология, эпистемология, этика, эстетика, антропология, философия истории.

*Бессмертье людям не дано,
Но их идеям суждено
Хранить в нетленной рясе слов
Великий дух самих творцов.
Прошло уже немало лет,
Как в мире зримом больше нет
Ни Гегеля, ни Кьеркегора,
А мы вступаем с ними в споры,
Ведь мысли классиков живут
И диалога с нами ждут.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин Аврелий*. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. С. 8–222.
2. *Августин*: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2002. 976 с.
3. *Аксаков К.С.* О русском воззрении // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 143–145.
4. *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1976. 550 с.
5. *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1978. 687 с.
6. *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 3. М., 1981. 613 с.
7. *Аристотель*. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1983. 830 с.
8. *Белинский В.Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // Избранные философские сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Политическая литература, 1948. С. 278–309.
9. *Бозций*. Утешение философией. М., 1990. С. 190–226.
10. *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1977. 567 с.
11. *Бэкон Ф.* Вторая часть сочинения, называемая Новый Органон, или истинные указания для истолкования природы // *Бэкон Ф.* Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 5–222.
12. *Бэкон Ф.* Новая Атлантида // *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 487–524.
13. *Бэкон Ф.* Опыты или наставления нравственные и политические // *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1972. С. 347–486.
14. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. 367 с.
15. *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 2001. 349 с.
16. *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994. 479 с.
17. *Герцен А.И.* Московский панславизм и русский европеизм // *Герцен А.И.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986. С. 264–265.
18. *Гулыга А.В.* Гегель. М.: Молодая гвардия, 1970. 272 с.
19. *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 297–422.
20. *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 154–178.
21. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 250–296.

22. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
23. *Достоевский Ф.М.* Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине // *Русская идея: сборник произведений русских мыслителей*. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 162–172.
24. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет, 2001. Т. 1. 593 с.
25. *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. 528 с.
26. *Кант И.* Критика способности суждения. СПб., 2001. 512 с.
27. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993. 478 с.
28. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // *Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке*. М., 1998. С. 440–722.
29. *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В. Избранные статьи*. М.: Современник, 1984. С. 199–238.
30. *Королькова А.А.* Критическая философия Канта. Гатчина: Изд-во ГИЭФПТ, 2017. 63 с.
31. *Королькова А.А., Королькова Е.А.* Традиции отечественной историософии: учеб.-метод. пособие. СПб.: ГУАП, 2020. 60 с.
32. *Королькова Е.А., Королькова А.А.* Философия Нового времени: эмпиризм Бэкона и рационализм Декарта: учеб.-метод. пособие. СПб.: ГУАП, 2014. 36 с.
33. *Королькова Е.А., Королькова А.А.* Философия: учеб.-метод. пособие. СПб.: ГУАП, 2017. 59 с.
34. *Королькова А.А.* Хрестоматия по философии. Античность. Гатчина: Изд-во ГИЭФПТ, 2012. 110 с.
35. *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. Киев: AirLand, 1994. 419 с.
36. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.
37. *Льюис Дж.* Античная философия: от Фалеса до Сократа. Минск, 1997. 208 с.
38. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 2002. 320 с.
39. *Миронов В.В.* Философия: учебник. М.: Юр. Норма, ИН-ФРА-М, 2016. 928 с. URL: <http://znanium.com/bookread2.php?book=535013>

40. *Мусский И.А.* Сто великих мыслителей. М., 2002. 688 с.
41. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Так говорил Заратустра. Казус Вагнер. Сумерки идолов, или Как философствуют молодом. Антихрист. ЕссеНото. М., 2004. С. 159–409.
42. *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции // *Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 192–253
43. Новейший философский словарь. Минск, 1998. 896 с.
44. *Платон.* Диалоги. М.: Мысль, 1986. 607 с.
45. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 860 с.
46. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. 528 с.
47. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. 656 с.
48. *Секст Эмпирик.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1976. 399 с.
49. *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона // *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 582–625.
50. *Соловьев В.С.* Идея сверхчеловека // *Соловьев В.С.* Сочинений в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 626–634.
51. Философия: учебник / под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. М.: Гардарики, 2005. 828 с.
52. Философия: учебник / А.С. Колесников, Б.В. Марков. М.: КноРус, 2017. 403 с. URL:<https://www.book.ru/book/921744>
53. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. 576 с.
54. *Хайдеггер М.* Гераклит. СПб.: Владимир Даль, 2011. 504 с.
55. *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо первое // Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 38–56.
56. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости // *Шопенгауэр А.* Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1997. С. 213–419.
57. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. Мир как воля и представление. М.: Московский клуб, 1992. 395 с.
58. *Эпиктет.* В чем наше благо? // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995. С. 206–270.

Учебное пособие для вузов

Анна Александровна Королькова,
кандидат философских наук, доцент,
Елена Антоновна Королькова
кандидат философских наук, доцент

АНТОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Ответственный редактор В. Андронатий
Корректор Ю. Чиркова
Компьютерная верстка И. Иванова
Дизайн обложки О. Зуев

Подписано в печать 25.08.2021 г.

Формат 60х84¹/₁₆

Усл.печ.л. 14,2

Тираж 550 экз.

Заказ 1376

Издательство Государственного института экономики, финансов, права и технологий
188300 Ленинградская обл., г. Гатчина, ул. Рощинская, д.5

Цена свободная