

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное автономное  
образовательное учреждение высшего образования  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
АЭРОКОСМИЧЕСКОГО ПРИБОРОСТРОЕНИЯ

---

# ФИЛОСОФИЯ

## Хрестоматия

### Часть 3

Материалы и задания  
для работы на семинарских занятиях



Санкт-Петербург  
2015

УДК 1(091)(082.24)  
ББК 87.3я43  
Ф56

Рецензенты:

кандидат философских наук *Ю. В. Шапошникова*;  
кандидат философских наук, доцент *И. А. Протопопов*

Утверждено

редакционно-издательским советом университета  
в качестве хрестоматии

**Ф56**      **Философия: хрестоматия: в 3 ч. Ч. 3: Материалы и задания для работы на семинарских занятиях / сост.: М. И. Соколова. – СПб.: ГУАП, 2015. – 204 с.**

В третью часть хрестоматии включены фрагменты из источников по истории философской мысли от эпохи Возрождения до начала XX в., которые могут быть использованы для работы на семинарских занятиях и для самостоятельной работы студентов по курсу «Философия». Тексты сопровождаются вопросами и заданиями, которые можно использовать и в самостоятельной работе студентов. Дается список Интернет-ресурсов, полезных для освоения курса.

УДК 1(091)(082.24)  
ББК 87.3я43

Учебное издание

Составитель

**Соколова Мария Игоревна**

**ФИЛОСОФИЯ**

**Хрестоматия**

**Часть 3**

Редактор *Г. Д. Бакастова*

Компьютерная верстка *С. Б. Мацапуры*

---

Сдано в набор 13.03.15. Подписано к печати 06.11.15.  
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 11,9.  
Уч.-изд. л. 13,65. Тираж 100 экз. Заказ № 441.

---

Редакционно-издательский центр ГУАП  
190000, Санкт-Петербург, Б. Морская ул., 67

© Санкт-Петербургский государственный  
университет аэрокосмического  
приборостроения, 2015

## ТЕКСТ 1

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Никколо Макиавелли.
2. Прочтите следующий фрагмент трактата Макиавелли «Государь», сформулируйте основные положения.
3. Сформулируйте и прокомментируйте понимание Макиавелли соотношения техники государственного управления и нравственности.

### Никколо Макиавелли (1469–1527) Государь (1532)

#### Глава XV

#### О ТОМ, ЗА ЧТО ЛЮДЕЙ, В ОСОБЕННОСТИ ГОСУДАРЕЙ, ВОСХВАЛЯЮТ ИЛИ ПОРИЦАЮТ

Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасаясь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной – в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видел. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности.

Если же говорить не о вымышленных, а об истинных свойствах государей, то надо сказать, что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. А именно: говорят, что один щедр, другой скуп – если взять тосканское слово, ибо жадный на нашем наречии это еще и тот, кто хочет отнять чужое, а скупым мы называем того, кто слишком держится за свое – один расточителен, другой алчен; один жесток, другой сострадателен; один честен, другой вероломен; один изнежен и малодушен, другой тверд духом и смел; этот снисходителен, тот надменен; этот распутен,

тот целомудрен; этот лукав, тот прямодушен; этот упрям, тот покладист; этот легкомыслен, тот степенен; этот набожен, тот нечестив и так далее. Что может быть похвальнее для государя, нежели соединять в себе все лучшие из перечисленных качеств? Но раз в силу своей природы человек не может ни иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать, то благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же – воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумавшись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность. <...>

## Глава XVII О ЖЕСТОКОСТИ И МИЛОСЕРДИИ И О ТОМ, ЧТО ЛУЧШЕ: ВНУШАТЬ ЛЮБОВЬ ИЛИ СТРАХ

Переходя к другим из упомянутых выше свойств, скажу, что каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотребить милосердием. Цезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Романье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю. Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица. Новый государь еще меньше, чем всякий другой, может избежать упрека в жестокости, ибо новой власти угрожает множество опасностей. <...>

Однако новый государь не должен быть легковверен, мнителен и скор на расправу, во всех своих действиях он должен быть сдержан, осмотрителен и милостив, так чтобы излишняя доверчивость не обернулась неосторожностью, а излишняя недоверчивость не озлобила подданных.

По этому поводу может возникнуть спор, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись. Говорят, что лучше всего,

когда бояться и любят одновременно; однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх. Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся. И худо придется тому государю, который, доверяясь их посулам, не примет никаких мер на случай опасности. Ибо дружбу, которая дается за деньги, а не приобретается величием и благородством души, можно купить, но нельзя удерживать, чтобы воспользоваться ею в трудное время. Кроме того, люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх, ибо любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно.

Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы, если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, ибо вполне возможно внушить страх без ненависти. Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и подданных и на их женщин. Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества. Тем более что причин для изъятия имущества всегда достаточно и если начать жить хищничеством, то всегда найдется повод присвоить чужое, тогда как оснований для лишения кого-либо жизни гораздо меньше и повод для этого приискать труднее.

Но когда государь ведет многочисленное войско, он тем более должен пренебречь тем, что может прослыть жестоким, ибо, не прославив жестоким, нельзя поддержать единства и боеспособности войска. <...>

Итак, возвращаясь к спору о том, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись, скажу, что любят государей по собственному усмотрению, а бояться – по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого; важно лишь ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных, как о том сказано выше.

## Глава XVIII

### О ТОМ, КАК ГОСУДАРИ ДОЛЖНЫ ДЕРЖАТЬ СЛОВО

Излишне говорить, сколь похвальна в государе верность данному слову, прямотушие и неуклонная честность. Однако мы знаем по опыту, что в наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался сдерживать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца; такие государи в конечном счете преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность.

Надо знать, что с врагом можно бороться двумя способами: во-первых, законами, во-вторых, силой. Первый способ присущ человеку, второй – зверю; но так как первое часто недостаточно, то приходится прибегать и ко второму. Отсюда следует, что государь должен усвоить то, что заключено в природе и человека, и зверя. Не это ли иносказательно внушают нам античные авторы, повествуя о том, как Ахилла и прочих героев древности отдавали на воспитание кентавру Хирону, дабы они приобщились к его мудрости? Какой иной смысл имеет выбор в наставники полу-человека-полужверя, как не тот, что государь должен совместить в себе обе эти природы, ибо одна без другой не имеет достаточной силы?

Итак, из всех зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе. Лев боится капканов, а лиса – волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков. Тот, кто всегда подобен льву, может не заметить капкана. Из чего следует, что разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдется. Примеров тому множество: сколько мирных договоров, сколько соглашений не вступило в силу или пошло прахом из-за того, что государи нарушали свое слово, и всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо быть изрядным обманщиком и лицемером, люди же так простодушны и так поглощены ближайшими нуждами, что обманывающий всегда найдет того, кто даст себя одурачить.

Из близких по времени примеров не могу умолчать об одном. Александр VI всю жизнь изоощрялся в обманах, но каждый раз на-

ходились люди, готовые ему верить. Во всем свете не было человека, который так клятвенно уверял, так убедительно обещал и так мало заботился об исполнении своих обещаний. Тем не менее обманы всегда удавались ему, как он желал, ибо он знал толк в этом деле. Отсюда следует, что государю нет необходимости обладать всеми названными добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть обладающим ими. Дерзну прибавить, что обладать этими добродетелями и неуклонно им следовать вредно, тогда как выглядеть обладающим ими – полезно. Иначе говоря, надо являться в глазах людей сострадательным, верным слову, милостивым, искренним, благочестивым – и быть таковым в самом деле, но внутренне надо сохранить готовность проявить и противоположные качества, если это окажется необходимо. Следует понимать, что государь, особенно новый, не может исполнять все то, за что люди почитают хорошими, так как ради сохранения государства он часто бывает вынужден идти против своего слова, против милосердия, доброты и благочестия. Поэтому в душе он всегда должен быть готов к тому, чтобы переменить направление, если события примут другой оборот или в другую сторону задует ветер фортуны, то есть, как было сказано, по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла.

Итак, государь должен бдительно следить за тем, чтобы с языка его не сорвалось слова, не исполненного пяти названных добродетелей. Пусть тем, кто видит его и слышит, он предстает как само милосердие, верность, прямодушие, человечность и благочестие, особенно благочестие. Ибо люди большей частью судят по виду, так как увидеть дано всем, а потрогать руками – немногим. Каждый знает, каков ты с виду, немногим известно, каков ты на самом деле, и эти последние не посмеют оспорить мнение большинства, за спиной которого стоит государство. О действиях всех людей, а особенно государей, с которых в суде не спросишь, заключают по результату, поэтому пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу. Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобряют, ибо чернь прельщается видимостью и успехом, в мире же нет ничего, кроме черни, и меньшинству в нем не остается места, когда за большинством стоит государство. Один из нынешних государей, которого воздержусь назвать, только и делает, что проповедует мир и верность, на деле же тому и другому злейший враг; но если бы он последовал тому, что проповедует, то давно лишился бы либо могущества, либо государства. <...>

## Глава XXV

### КАКОВА ВЛАСТЬ СУДЬБЫ НАД ДЕЛАМИ ЛЮДЕЙ И КАК МОЖНО ЕЙ ПРОТИВОСТОЯТЬ

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

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

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

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

стям времени, и утрачивают благополучие те, чей образ действий не отвечает своему времени.

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

От того же зависят и превратности благополучия: пока для того, кто действует осторожностью и терпением, время и обстоятельства складываются благоприятно, он процветает, но стоит времени и обстоятельствам перемениться, как процветанию его приходит конец, ибо он не переменял своего образа действий. И нет людей, которые умели бы к этому приспособиться, как бы они ни были благоразумны. Во-первых, берут верх природные склонности, во-вторых, человек не может заставить себя свернуть с пути, на котором он до того времени неизменно преуспевал. Вот почему осторожный государь, когда настает время применить натиск, не умеет этого сделать и оттого гибнет, а если бы его характер менялся в лад с временем и обстоятельствами, благополучие его было бы постоянно.

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

Этим натиском и внезапностью папа Юлий достиг того, чего не достиг бы со всем доступным человеку благоразумием никакой

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

Итак, в заключение скажу, что фортуна непостоянна, а человек упорствует в своем образе действий, поэтому, пока между ними согласие, человек пребывает в благополучии, когда же наступает разлад, благополучию его приходит конец. И все-таки я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность, ибо фортуна – женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать – таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, – подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают. <...> [1].

## ТЕКСТ 2

1. Кратко расскажите о судьбе, учении, основных работах Фрэнсиса Бэкона.

2. Прочтите следующий текст, сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.

3. Как вы понимаете тезис Бэкона: «знание и могущество человека совпадают»?

4. Сформулируйте и прокомментируйте концепцию «идолов разума» Ф. Бэкона.

5. Что означает понятие «форма» в тексте Бэкона?

6. В чем состоит предлагаемый Бэконом метод научного познания?

### Фрэнсис Бэкон (1561–1626)

#### Великое восстановление наук. (Предисловие) (1620)

**ФРАНЦИСК ВЕРУЛАМСКИЙ ТАК МЫСЛИЛ  
И УСТАНОВИЛ ДЛЯ СЕБЯ ТАКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ,  
ОЗНАКОМИТЬСЯ С КОТОРЫМИ, ПО ЕГО МНЕНИЮ,  
ВАЖНО И НЫНЕ ЖИВУЩИМ И ПОТОМСТВУ**

Убедившись в том, что разум человеческий сам себе создает затруднения и не пользуется трезво и здраво находящимися во власти человека истинными средствами помощи, вследствие чего возникает многообразное непонимание вещей, влекущее за собой бесчисленный ущерб, он счел необходимым всеми силами стремиться к тому, чтобы каким-либо способом восстановить в целостности или хотя бы привести к лучшему виду то общение между умом и вещами, которому едва ли уподобится что-либо на земле или по крайней мере что-либо земное. На то же, чтобы укоренившиеся и готовые укорениться навеки заблуждения исправились одно за другим самостоятельно (если предоставить ум самому себе), собственной ли силою разума или благодаря помощи и поддержке диалектики, не было решительно никакой надежды; ибо первые понятия о вещах, которые ум легким и беспечным вкушением извлекает, вбирает в себя и накапливает и от которых проистекают все остальные понятия, порочны и смутны и неправильно отвлечены от вещей, вторичные же и остальные понятия отличаются не меньшим произволом и неустойчивостью; откуда следует, что все человеческое мышление, которым мы пользуемся для исследования природы,

дурно составлено и построено и уподобляется некоей великолепной громаде без фундамента. Ибо люди, восхищаясь ложными силами духа и прославляя их, обходят и теряют истинные его силы, какие могли бы у него быть (если бы ему была предоставлена должная помощь и сам он покорствовал бы вещам, вместо того чтобы попира-ть их необузданно). Оставалось только одно: заново обратиться к вещам с лучшими средствами и произвести Восстановление наук и искусств и всего человеческого знания вообще, утвержденное на должном основании. И хотя этот замысел мог бы показаться чем-то бесконечным и превышающим силы смертных, однако на деле он окажется здравым и трезвым в большей степени, чем то, что делалось доньше. Ибо здесь есть какой-то выход. То же, что ныне делается в науках, есть лишь некое вращение и вечное смятение и движение по кругу. Не скрыто от него, на какое одиночество обрекает этот опыт и как он мало пригоден, чтобы внушить доверие; тем не менее он не считал возможным пренебречь ни делом, ни собою самим и не отказался вступить на тот путь, который один только возможен для человеческого духа. Ибо лучше положить начало тому, что может привести к выходу, чем вечными усилиями и стараниями связывать себя с тем, что никакого выхода не имеет. Пути же размышления близко соответствуют путям деятельности, о которых искони говорится, что один, вначале крутой и трудный, выводит на простор, другой же, на первый взгляд удобный и легкий, ведет к бездорожью и пропастям. И вот, не будучи уверен в том, придет ли когда все это кому-нибудь на ум впоследствии, каковое сомнение в него вселяло то обстоятельство, что он не нашел никого, кто в прошлом обратил бы свой ум к подобным размышлениям, он решил обнародовать первое, к чему удалось прийти. Эта поспешность была вызвана не тщеславием, а заботой о том, чтобы если с ним что случится по бренности человеческой, то все же осталось бы некое начертание и обозначение дела, которое он обнял своим замыслом, и тем самым остался бы некоторый знак его искреннего и доброго стремления ко благу человеческого рода. Всякое же иное притязание он поистине считал недостойным задуманного дела. Ибо дело, о котором идет речь, или вовсе ничтожно, или таково, что подобает довольствоваться самою заслугой и не искать награды вовне [2].

<...>

## Предисловие

*О том, что состояние наук неблагоприятно и не показывает их рост, и о том, что необходимо открыть человеческому разуму новую дорогу, совершенно отличную от той, которая была извест-*

*на наших предшественникам, и дать ему новые средства помощи, чтобы дух мог пользоваться своими правами на природу.*

<...>

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ СОЧИНЕНИЯ, НАЗЫВАЕМАЯ НОВЫЙ ОРГАНОН ИЛИ ИСТИННЫЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ИСТОЛКОВАНИЯ ПРИРОДЫ (1620)

<...>

### АФОРИЗМЫ ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ПРИРОДЫ И ЦАРСТВЕ ЧЕЛОВЕКА

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

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

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

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

<...>

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

<...>

XXIII Немалое различие существует между идолами человеческого ума и идеями божественного разума, т. е. между пустыми мнением и истинными признаками и подлинными чертами создания природы, каковыми они открываются.

<...>

XXXI Тщетно ожидать большого прибавления в знаниях от введения и прививки нового к старому. Должно быть совершенно обновление до последних основ, если мы не хотим вечно вращаться в круге с самым ничтожным движением вперед.

<...>

XXXVIII Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине, но, если даже вход ей будет дозволен и предоставлен, они снова преградят путь при самом обновлении наук и будут ему препятствовать, если только люди, предостереженные, не вооружатся против них, насколько возможно.

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*.

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

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

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

<...>

LXX Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте. Ибо если он переносится и на другое, что считается сходным, и это перенесение не производится должным образом, то опыт становится обманчивым. Но тот способ пользования опытом, который люди теперь применяют, слеп и неразумен. И потому, что они бродят и блуждают без всякой верной дороги и руководствуются только теми вещами, которые попадают на встречу, они обращаются ко многому, но мало подвигаются вперед. <...> 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. Правиль-

но 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 философии. 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. Поэтому неудивительно, что у египтян, которые наделяли божественностью и святостью изобретателей вещей, больше было изображений неразумных животных, чем людей, ибо неразумные животные открыли многое посредством естественных побуждений, а люди своими речами и рассуждениями произвели мало или ничего не произвели.

Кое-что принесла деятельность алхимиков, но как бы случайно и мимоходом или из некоторого видоизменения опытов (как обычно делают механики), а не благодаря какому-либо искусству или теории. Ибо та теория, которую они измыслили, больше вносит путаницы в опыты, чем способствует им. Также и те, кто погрузился в так называемую натуральную магию, открыли немного, да она и легковесна, и близка к плутовству. Как религия предписывает, чтобы вера обнаруживалась в делах, так то же самое наилучшим образом применимо и к философии: судить о ней нужно по плодам и считать суетной ту, которая бесплодна, особенно если вместо плодов винограда и оливы она приносит шипы и чертополох споров и препирательств.

<...>

XCVIII До сих пор опыт (ибо к нему мы теперь всецело должны обратиться) или совсем не имел основания или имел весьма ненадежное. До сих пор не было отыскано и собрано изобилие частных, способное дать разуму знание, в какой бы то ни было мере достаточное по своему количеству, роду, достоверности. <...>

Подобно тому как и в гражданских делах дарование каждого, а также скрытый смысл души и страстей лучше обнаруживаются тогда, когда человек подвержен невзгодам, чем в другое время, та-

ким же образом и скрытое в природе более открывается, когда оно подвергается воздействию механических искусств, чем тогда, когда оно идет своим чередом. <...>

<...>

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

<...>

## КНИГА ВТОРАЯ АФОРИЗМОВ ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ПРИРОДЫ, ИЛИ О ЦАРСТВЕ ЧЕЛОВЕКА

IV Хотя пути к человеческому могуществу и знанию ближайшим образом сплетены один с другим и едва ли не одни и те же, однако вследствие пагубной застарелой привычки обращения к абстрактному гораздо безопаснее начинать и строить науки от тех оснований, которые связаны с действительной частью, чтобы она сама обозначила и определила созерцательную часть. Следовательно, должно позаботиться о том, какие правила, или направление, или указание более всего нужны были бы тому, кто хотел бы породить в данном теле и придать ему какую-нибудь природу и изложить это простой и незапутанной речью. <...>

Итак, требование относительно правильного и совершенного наставления в работе будет таково: чтобы оно было точным, свободным и располагающим или ведущим к действию. Но это то же самое, что и открытие истинной формы. Ибо форма какой-либо природы такова, что когда она установлена, то и данная природа неизменно за ней следует. Итак, форма постоянно пребывает, когда пребывает и эта природа, она ее вполне утверждает и во всем присуща ей. Но эта же форма такова, что когда она удалена, то и данная природа неизменно исчезает. Итак, она постоянно отсутствует, когда отсутствует эта природа, постоянно удерживает ее и только ей присуща. Наконец, истинная форма такова, что она выводит данную природу из источника какой-либо сущности, которая пребывает во многом и, как говорят, более известна природе, чем сама форма. Итак, наше требование и предписание относительно истинной и совершенной аксиомы знания состоят в том, чтобы была открыта другая природа, которая могла бы быть превращена в данную природу, но была бы ограничением более известной природы наподобие истинного рода. Но эти два требования относительно действенного и созерцательного суть одно и то же. Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно.

<...>

XVII Приходится почти постоянно предостерегать и наставлять людей, чтобы они, видя, какое значение мы придаем формам, не переносили того, что мы говорим, на те формы, к которым до сих пор привыкло созерцание и размышление людей.

Ибо, во-первых, мы сейчас не говорим о видовых формах, которые представляют собой (как мы сказали) сочетания простых природ, возникшие из общего хода вещей в мире, как, например, лев, орел, роза, золото и тому подобное. Ибо говорить о них будет время тогда, когда мы подойдем к скрытым процессам и скрытым схемам и к нахождению того, как они открываются в так называемых субстанциях, т. е. в конкретных природах.

Опять-таки, пусть не отнесут наши слова (даже относительно простых природ) к абстрактным формам и идеям или вовсе не определенным в материи или плохо определенным. Ибо когда мы говорим о формах, то мы понимаем под этим не что иное, как те законы и определения чистого действия, которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес во всевозможных материях и воспринимающих их предметах. Итак, одно и то же есть форма тепла или форма света и закон тепла или закон света. Мы никогда не отвлекаемся и не отходим от самих вещей и от практики.

<...>

Х Итак, поставив цель учению, должно перейти к предписаниям, сделав это отнюдь не превратным и спутанным образом. Указания об истолковании природы охватывают две различного рода части: во-первых, выведение или порождение аксиом из опыта; во-вторых, выведение или извлечение новых опытов из аксиом. Первая часть разделяется тройко, а именно: вспоможение чувству, вспоможение памяти и вспоможение уму, или рассудку. Ведь прежде всего мы должны подготовить достаточную и хорошую естественную и опытную историю, которая представляет собой основу дела. Ибо мы должны не измышлять и выдумывать, а открывать то, что свершает и приносит природа.

Естественная же и опытная история столь разнообразна и рассеянна, что приведет разум в замешательство и расстройство, если не будет установлена и предложена в должном порядке. Поэтому нужно образовать таблицы и сопоставления примеров таким способом и порядком, чтобы разум мог по ним действовать.

Однако, даже в случае если бы это было сделано, все же разум, предоставленный сам себе, движимый сам собой, неуправляемый и неподготовленный, неспособен и недостаточен для того, чтобы образовать аксиомы. Итак, в-третьих, следует применить истинную и законную индукцию, которая есть самый ключ истолкования. При этом должно начать с конца и затем уже открыто возвращаться к остальному.

XI Исследование форм происходит следующим образом. Сначала нужно для каждой данной природы представить разуму все известные примеры, сходящиеся в этой природе, хотя бы и посредством самых различных материй. И собрание этого рода должно быть образовано исторически без преждевременного умствования или каких-либо чрезмерных тонкостей. Например, в исследовании формы тепла.

### **Примеры, сходящиеся в природе тепла**

1. Солнечные лучи, особенно летом и в полдень.
2. Солнечные лучи, отраженные и собранные, как, например, среди гор или в стенах и особенно в зажигательных зеркалах.
3. Огненные метеоры.
4. Воспламеняющиеся молнии.
5. Извержение пламени из горных недр и т. д.
6. Всякое пламя.
7. Раскаленные тела.
8. Естественные горячие источники.

9. Кипящие или нагретые жидкости.

10. Горячие пары и дымы, а также и самый воздух, который принимает сильнейший и неистовый жар, когда бывает заперт, как, например, в отражательных печах.

11. Некоторые случаи ясной погоды, обусловленные самим состоянием воздуха независимо от времени года.

12. Запертый и подземный воздух в некоторых пещерах, особенно зимой.

13. Все мохнатое, как, например, шерсть, шкуры животных, оперения, содержит немало тепла.

14. Все тела, как твердые, так и жидкие, как густые, так и разреженные (каков, например, сам воздух), на время приближенные к огню.

15. Искры от кремня и стали, полученные посредством сильного удара.

16. Всякое подверженное сильному трению тело, как, например, камень, дерево, сукно; так что иногда дышла и оси колес загораются; а у западных индейцев огонь добывался посредством трения.

17. Зеленые и влажные травы, плотно уложенные вместе, как, например, розовые лепестки, набитые в корзинки, сено, если оно было сложено влажным, часто охватывается пламенем.

18. Негашенная известь, смоченная водой.

19. Железо, как только оно начинает растворяться в стеклянном сосуде кислотой, и притом без какого-либо приближения к огню. Так же и олово и прочее, но не столь сильно.

20. Животные, особенно и постоянно во внутренних частях; впрочем, тепло насекомых не доходит до осознания по причине малости их тела.

21. Конский навоз и вообще свежие испражнения животных.

22. Крепкое серное и купоросное масла выполняют действие тепла, сжигая ткань.

23. Масло майорана и т. п. выполняет действие тепла, сжигая кости зубов.

24. Крепкий и хорошо очищенный винный спирт выполняет действие тепла, так что если бросить в него белок яйца, то белок сгущается и белеет, почти как в сваренном яйце. А брошенный в него хлеб становится сухим и твердеет наподобие поджаренного хлеба.

25. Ароматические и теплотворные травы, как, например, тургун, старая настурция и т. д., которые хотя и не теплы на ощупь (ни в целом виде, ни в порошке), но если слегка пожевать их, то язык и нёбо ощущают тепло и жжение.

26. Крепкий укус и всякие кислоты на тех членах тела, где нет верхнего слоя кожи, как, например, на глазе, на языке, или на какой-нибудь пораненной части тела или там, где содрана кожа, причиняют боль, ненамного отличающуюся от той, которую причиняет жар.

27. Сильный и острый холод также приносит некое ощущение жжения.

28. И прочее.

Эту таблицу мы обыкновенно называем *таблицей сущности и присутствия*.

XII Во-вторых, должно представить разуму примеры, которые лишены данной природы, ибо форма (как уже сказано) так же должна отсутствовать там, где отсутствует природа, как и присутствовать там, где она присутствует. Но перечисление этого во всех случаях было бы бесконечным.

Поэтому отрицательное должно быть подчинено положительному, и отсутствие природы должно быть рассмотрено только в предметах наиболее родственных тем, в которых данная природа присутствует и наблюдается. Эту таблицу мы называем *таблицей отклонения, или отсутствия в ближайшем*.

### **Примеры ближайшего, лишённого природы тепла:**

*к первому положительному примеру – первый отрицательный, или подчиненный, пример*

Лучи луны, звезд и комет не оказываются теплыми для осязания. Более того, в полнолуние обычно наблюдаются наиболее суровые холода. Но полагают, что большие неподвижные звезды увеличивают и усиливают жар солнца, когда солнце проходит под ними или приближается к ним, как это бывает, когда солнце стоит в созвездии Льва и в дни Пса.

*ко второму – второй:*

Лучи солнца не производят тепла в средней (как ее называют) области воздуха. <...>

XIII В-третьих, должно представить разуму примеры, в которых исследуемая природа присутствует в большей и в меньшей степени. Это возможно или посредством сопоставления роста и уменьшения этого свойства в одном и том же предмете, или посредством сравнения его в различных предметах. Ибо если форма вещи есть сама вещь и вещь не отличается от формы иначе, чем явление отличается от сущего, или внешнее от внутреннего, или вещь по отношению к человеку от вещи по отношению к Вселенной, то отсюда вообще

следует, что никакую природу нельзя принимать за истинную форму, если форма не убавляется всегда, когда убавляется сама природа, и подобным же образом не увеличивается всегда, когда увеличивается сама природа. Мы называем эту таблицу *таблицей степеней*, или *таблицей сравнений*.

### Таблица степеней, или сравнений, для тепла

Итак, сначала мы будем говорить о том, что не имеет на ощупь совершенно никакой степени тепла, но, по-видимому, имеет только некоторое потенциальное тепло, или предрасположение и приуготовление к теплу. Затем мы перейдем к тому, что актуально или на ощупь тепло, к его силе и степеням.

1. Среди твердых и осязаемых тел мы не находим ни одного, которое было бы изначально тепло по своей природе. Ведь ни камень какой-либо, ни металл, ни сера, ни какое-либо ископаемое, ни дерево, ни вода, ни труп животного не обнаруживают тепла. Теплые же воды в источниках нагреваются, очевидно, случайно – либо подземным пламенем или огнем наподобие того, что извергается из Этны и многих других гор, либо столкновением тел, подобно тому как образуется тепло при растворении железа и олова. Итак, в неживых телах нет никакой заметной для человеческого ощущения степени тепла. Однако они различаются степенью холода, ибо неодинаково холодны дерево и металл. Но это относится к таблице степеней холода. <....>

37. Есть много степеней восприимчивости теплоты. И прежде всего следует заметить, что незначительная и слабая теплота все же изменяет и несколько нагревает даже те тела, которые наименее восприимчивы к теплоте. Ведь даже теплота руки несколько нагревает шарик из свинца или другого металла, если немного подержать его. Так легко теплота проникает во все тела и возникает в них, в то время как тело нисколько не изменяется на вид. <...>

XV Задачу и цель этих трех таблиц мы называем *представлением примеров разуму*. А после представления должна прийти в действие и самая индукция. Ибо на основании представления всех и отдельных примеров следует открыть такую природу, которая всегда вместе с данной природой и присутствует и отсутствует, возрастает и убывает и является (как сказано выше) частным случаем более общей природы. Если разум с самого начала попытается сделать это в положительном смысле (как он всегда делает, будучи предоставлен самому себе), то произойдут призрачные, сомнительные и пло-

хо определенные понятия и аксиомы, которые надо будет ежедневно исправлять, если только не предпочитать (по обычаю схоластов) сражаться за ложное. Однако эти заключения будут лучшими или худшими сообразно со способностью и силой действующего разума. Вообще же только богу (подателю и творцу форм) или, может быть, ангелам и высшим гениям свойственно немедленно познавать формы в положительных суждениях при первом же их созерцании. Но это, конечно, выше человека, которому только и дозволено следовать сначала через отрицательное и в последнюю очередь достигать положительного после всякого рода исключения.

XVI Итак, следует совершать разложение и разделение природы, конечно, не огнем, но разумом, который есть как бы божественный огонь. Поэтому первое дело истинной индукции (в отношении открытия форм) есть отбрасывание, или исключение, отдельных природ, которые не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречаются в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречаются растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растет. Тогда после отбрасывания и исключения, сделанного должным образом (когда все легковесные мнения обратятся в дым), на втором месте (как бы на дне) останется положительная форма, твердая, целостная и хорошо определенная. Сказать это просто, но путь к этому извилист и труден. Мы же постараемся не оставить без внимания ничего, что способствует этому. <...>

XX Так как истина все же скорее возникает из заблуждения, чем из неясности, мы полагаем, что, после того как составлены и сообщены три таблицы первого представления (как мы их предложили), будет полезно позволить разуму приготовиться и сделать попытку истолкования природы в положительном – как на основании примеров таблиц, так и на основании тех примеров, которые встретятся. Попытку этого рода мы называем *льготой разуму*, или *началом истолкования*, или *первым сбором плодов*.

### **Первый сбор плодов для формы теплоты**

<...>

На основании этого первого сбора плодов форма, или истинное определение тепла (того, которое относится ко Вселенной, а не только к чувству), состоит в следующем, если изложить это в немногих словах: тепло есть движение распространения, затрудненное и происходящее в малых частях. Но это распространение особого вида:

распространяясь вокруг себя, оно, однако, отклоняется несколько вверх. Деятельность частей также особого вида: она не медленная, а возбужденная и обладает некоторой стремительностью. То же самое и в отношении к действию. Здесь определение таково: если ты сможешь вызвать в каком-либо природном теле движение распространения или расширения, обуздать это движение и направить его в себя само таким образом, чтобы расширение не происходило равномерно, но поочередно, то допускаясь, то подавляясь, то ты, без сомнения, произведешь тепло. При этом нет различия, элементарное ли это (как говорят) тело или испытывшее влияние небесных тел; светоносное или темное; тонкое или плотное; расширяется ли оно свободно в пространстве или ограничено пределами своего первоначального размера; склоняется ли к растворению или пребывает в своем состоянии; животное ли это тело или растительное, или минеральное; вода, или масло, или воздух, или какое-нибудь другое вещество, способное воспринять указанное выше движение. В отношении же к чувству тепло есть то же самое, но рассматриваемое по аналогии, которая соответствует чувству.<...> [3].

### ТЕКСТ 3

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Рене Декарта.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на вопросы.
3. Расскажите, что представляет собой методическое сомнение Р. Декарта?
4. Как вы понимаете тезис Декарта «мыслю, следовательно, существую»?
5. В чем состоит учение о двух субстанциях Р. Декарта?
6. В чем состоят основные правила метода научного познания Р. Декарта?
7. Что представляет собой декартово доказательство бытия Божия?
8. Как вы понимаете, что означает «понимать ясно и отчетливо»?

**Рене Декарт (1596–1650)**

**Размышления о Первоначальной Философии (1641)**

Размышление первое

#### **О ВЕЩАХ, КОТОРЫЕ МОГУТ БЫТЬ ПОДВЕРГНУТЫ СОМНЕНИЮ**

Уже несколько лет назад, обратив внимание на то, как много ложного принял я за истинное, когда был молод, и как много сомнительного выстроил на основании этого впоследствии, я пришел к выводу, что, если я вообще хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, однажды в жизни должно быть заново перевернуто все, начиная с самых основ. Но это казалось мне громадным трудом, и я ждал, пока не достигну такой зрелости, за которой другая, более подходящая для научных исследований, уже не придет. И вот поэтому я непростительно долго медлил, тратя оставшееся мне для действий время на рассуждения, так что теперь чувствую на себе вину. Таким образом весьма кстати освободил я нынче ум свой от всех иных забот, но озабочился спокойным, надежным досугом и уединяюсь, чтобы тем серьезнее и свободнее посвятить уединение этому общему ниспровержению моих мнений.

При этом не нужно доказывать ложность их всех (этого, впрочем, я вообще вряд ли когда-нибудь достигну), но, как в этом убеждает сам рассудок, вещи не вполне верные и несомненные должны

быть подвергнуты критике не менее тщательной, чем явно ложные, и если я найду повод сомневаться в чем-нибудь одном, то этого должно быть достаточно для того, чтобы пересмотреть все. Не требуется также и обзора всех взглядов по отдельности – это было бы работой бесконечной. Но поскольку, когда подкапывают фундамент, само по себе рушится все, что на нем возведено, я хочу сразу подступить к самым принципам, на которые опиралось все, во что я некогда верил.

Дело в том, что поистине все вещи, которым я приписывал абсолютную достоверность, были восприняты мной или от чувств или посредством чувств. Между тем я не однажды имел повод упрекнуть их в ложности; благоразумию же надлежит никогда не доверять вполне тому, что хотя бы один раз обмануло нас.

Впрочем, хотя чувство и обманывает нас то и дело в разных незначительных по размеру или весьма отдаленных вещах, тем не менее существует и многое другое, в чем сомневаться не представляется никакой возможностью, хотя черпаем мы это из тех же самых чувств, как, например, то, что я нахожусь здесь, сижу у огня, одет в зимнюю одежду, дотрагиваюсь руками до этой бумаги и тому подобное. То, что эти руки и все это тело принадлежат мне, как это может быть оспорено? Разве что я должен буду стать похожим на каких-то безумцев, мозги которых ослабляют тяжелые испарения упрямства и разлитие мрачной желчи, сами же они упорствуют, настаивая на том, что они цари, будучи наибеднейшими, или что облечены в пурпур, будучи нагими, а то начнут кричать, что головы их вылеплены из глины или что их тела не что иное, как тыквы, или что они выдуты из стекла. Но эти-то безумны, я же по их примеру безумным казаться не хочу.

Очень хорошо! Сам я не тот человек, который с радостью предается ночной дреме и в своих снах испытывает то, что те – наяву. Действительно, как часто ночью тишина и покой убеждают в том, что одетый по-зимнему ты сидишь здесь у огня, в то время как на самом деле ты, раздетый, лежишь под одеялом. Но теперь-то я совершенно точно не сплю, но наяву смотрю на этот лист, и голова эта, которой сейчас качаю, не охвачена обманчивыми грезами. В полном сознании, обдумав этот жест, я протягиваю руку – никогда во сне не переживал я ничего более определенного. Правда, я, пожалуй, не смогу вспомнить наверное, был ли я игрушкой сна, когда ранее сходным образом принимался за рассуждения, ибо внимательнее передумывая их теперь, вижу совершенно ясно, что ни по каким надежным признакам нельзя в них явь отличить от

сна. Я как будто замираю, пораженный, и почти готов считать это оцепенение доказательством в пользу сна.

Ну что же, пусть мы спим, предаемся грезам, пусть нереальны эти частности: открытые глаза, повернутая голова, протянутая рука, пускай даже у нас вовсе нет таких рук, вообще – всего такого тела! Но необходимо признать, что наши ночные видения в данном случае подобны картинам, которые могут быть написаны не иначе, чем с какого-то реального образца. И поэтому хотя бы в целом все эти вещи: глаза, голова, руки, тело вообще – все это должно быть не воображаемым, но верным, существующим на самом деле. Ведь в самом деле, и живописцы, даже тогда, когда стремятся изобразить Сирен и Сатиров в самом необычном виде и способны придавать им совершенно новые в любом частном отношении свойства, в основном перемешивают части тела различных животных, и даже если изобретут что-нибудь настолько новое, что никто никогда не видел ничего подобного, что-то предельно искусственное и нереальное, – все же они должны по крайней мере использовать реальные цвета, из которых составят это. И именно поэтому, хотя бы даже все эти вещи в целом: глаза, голова, руки и тому подобное – и были лишь воображаемыми, необходимо признать, что есть нечто гораздо более простое и универсальное, что истинно существует и из чего, словно из красок художника, творятся в нашем сознании истинные или ложные представления о вещах.

К такого рода простейшим истинам принадлежит, как кажется, телесная природа вообще и ее протяженность, точно так же, как и форма вещей протяженных, затем – количество или величина и число их, точно так же – место, в котором они существуют, время, в котором они пребывают, и тому подобное.

В силу всего этого мы, может быть, не самым худшим образом заключим, что Физика, Астрономия, Медицина и все прочие дисциплины, которые основаны на рассмотрении вещей составных, сомнительны, тогда как Арифметика, Геометрия и им подобные, трактующие только о простейших и предельно общих вещах и не заботящиеся о разрешении вопроса об их естественности, содержат в себе нечто верное и несомненное. Сплю я или нет – два и три все равно дают в сумме пять, а квадрат имеет не больше четырех сторон. Кажется, что на такие очевидные истины никак не может пасть подозрение в ложности.

Однако кроме всего прочего в мой ум вложено древнее представление что Бог – Тот, Который имеет власть над всем и Которым я создан таким, какой я есть. Откуда я в таком случае могу знать,

что Он не устроил все так, что нет вовсе никакой земли, никакого неба, никакой протяженной вещи, никакой формы, никакой величины, никакого места, но все это только представляется мне существующим именно в таком виде. Более того, по моему мнению, могли ошибаться и те люди, которые допускали о предмете абсолютное знание. Иными словами, не ошибался ли я и тогда, когда складывал два с тремя или считал стороны квадрата или судил о чем-нибудь другом, что, может быть, еще проще. Причем Бог скорее всего не хотел, чтобы я был введен в такое заблуждение, — не даром же он зовется Всеблагим. Но если Его благости противоречило бы одно — создать меня таким, чтобы я всегда был в заблуждении, — то, конечно, противоречило бы ей и другое — создать меня ошибающимся только иногда, а это последнее как раз и неверно.

Есть, наверное, люди, которые скорее станут отрицать столь всемогущего Бога, чем поверят, что все вещи недостоверны. Но мы не будем возражать им и допустим, что все сказанное о Боге — вымысел. Пусть они предполагают, что я достиг своего настоящего состояния благодаря судьбе, случайному стечению обстоятельств или каким угодно другим образом, — все равно, быть введенным в заблуждение, ошибаться есть некое несовершенство, и чем менее могущества они приписывают создавшей меня силе, тем более вероятно для меня быть настолько несовершенным, чтобы ошибаться во всех случаях. На такие аргументы мне, в сущности, нечего ответить, и в конце концов я вынужден признать, что из тех вещей, которые я некогда полагал верными, нет ни одной, в которой теперь нельзя было бы усомниться, причем не из опрометчивости и легкомыслия, но по причинам весьма веским и обдуманным. Таким образом, если я хочу обнаружить нечто верное, следует подвергнуть тщательной критике эти мнения не в меньшей степени, чем открыто ложные.

Но только указать на это не будет для меня достаточным; нельзя растерять это, не укрепив должным образом свою память. Ведь снова и снова возвращаются ко мне привычные общепринятые взгляды и даже против воли завоевывают легковверный ум, словно по праву долгого обращения или старого знакомства. Я, наверное, никогда не отучу себя соглашаться с ними и полагаться на них, пока буду видеть их такими, какие они есть в действительности, а именно в некотором роде сомнительными, как только что было показано, но вместе с тем такими правдоподобными, что, пожалуй, было бы разумнее верить в них, чем отвергать. Поэтому, как мне кажется, совсем неплохо будет обратить свою волю в совершенно противоположную сторону и на какое-то время намеренно ввести

себя в заблуждение, изображая эти мнения совершенно ложными и воображаемыми до тех пор, пока вес предпосылок с обеих сторон не окажется равным, и никакая дурная привычка не сможет более отвлечь меня от правильного разума вещей. Кроме того, я хорошо знаю, что никакой опасности или серьезной ошибки отсюда не последует и быть сверхъестественно недоверчивым я, собственно, не могу. Ведь в конце концов я имею дело не с практическим применением вещей, но с их теоретическим рассмотрением.

Итак предположим, что не Всеблагий Бог – источник истины, но некий злобный дух, в высшей степени могущественный и хитрый, все свои стремления положил на то, чтобы обмануть меня; я буду считать, что небо, воздух, земля, цвета, формы, звуки и все вообще внешние вещи есть не что другое, как обманчивая игра сновидений, ловушка, в которую он привлекает мой доверчивый ум. Будем считать, что и у меня самого нет ни рук, ни глаз, ни плоти, ни крови, ни какого-либо чувства, но что все это существует только в моем ложном представлении. Я буду упорствовать, намеренно оставляя при этом мнения, и, таким образом, если не в моей власти познать что-либо истинное, то я по крайней мере в той степени, в какой это зависит от меня, надежно огражу себя таким разумением от того, чтобы согласиться с чем-нибудь ложным, и тогда уже наш обманщик, сколь бы он ни был могуществен и хитер, никак не сможет повлиять на меня. Но огромной работы требует выполнение моего плана, и какая-то странная вялость неизменно воскрешает во мне прежнее обыкновение. Так пленник, наслаждаясь во сне воображаемой свободой, начинает вдруг предчувствовать пробуждение и боится, что поднимут его, и упрямо смыкает веки, желая остаться в плену льстивых грез. Сам собою скольжу я назад к старым мнениям и убеждениям, точно также боясь проснуться, а проснувшись – увидеть, что тихий и благодатный покой уступил место тяжелому дозору, нести который придется без света, среди глухой тьмы уже возбужденных к сопротивлению непреодолимых трудностей.

### Размышление второе О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РАЗУМА, КОТОРЫЙ МЫ ПОЗНАЕМ ЛЕГЧЕ, ЧЕМ ТЕЛО

Вчерашнее размышление повергло меня в сомнения, которые не скоро смогу забыть. До сих пор я не вижу путей к их разрешению. Меня, словно соскользнувшего внезапно в глубокий водоворот, закрутило и завертело так, что не могу ни вынырнуть, ни поставить ногу на твердое дно. Постараюсь все же выбраться и снова испытаю

тот самый путь, на который вступил вчера, путь устранения всех вещей, допускающих хоть малейшее сомнение, как если бы я признал их вполне ложными. Я хочу идти вперед до тех пор, пока не постигну что-нибудь верное, пусть даже это будет только верность того, что верным ничего быть не может. Архимеду нужна была только одна надежная неподвижная точка, чтобы сдвинуть с места всю Землю. Точно такие же великие перспективы откроются, если я найду нечто верное и незыблемое, пусть даже оно и будет вовсе ничтожным.

Итак, я думаю, что все, что я вижу, – ложно. Я верю, что никогда не существовало ничего из всех представляемых моей лживой памятью вещей. У меня нет чувств; тело, облик, пространство, движение, место – все химеры. Что же будет истинно существующим? Может быть, только это одно: на свете нет ничего достоверного?

Но откуда я знаю, что нет еще чего-то отличного от всех только что перечисленных мною вещей, ничего такого, в чем сомневаться не представляется ни малейшей возможности? Разве не существует некто Бог, или все равно, каким именем мне его назвать, который вложил в меня такие мысли? Хотя зачем мне принимать его, если я, пожалуй, и сам вполне могу быть их творцом? Ну а я-то, по крайней мере, есть нечто? Ведь мною уже отказано себе в обладании какими-либо чувствами и каким-либо телом. Остановимся! Что же отсюда следует? Так ли я крепко связан с телом и чувствами, что не могу существовать без них? Однако, я уже убедил себя в том, что на свете совершенно ничего не существует, нет никакого неба, никакой земли, никаких умов, тел... Что же после этого – меня самого тоже нет? Никоим образом! Я совершенно точно был, когда убеждал себя в чем-то. Да при том есть еще некий в высшей степени могущественный и хитрый обманщик, который все время стремится ввести меня в заблуждение. Как же это может быть? Он водит меня за нос, а меня самого при этом нет! Ни за что он своей ложью не достигнет того, что убедит меня в моем несуществовании, до тех пор, пока я буду думать, что я есть нечто. И теперь, когда все эти вещи взвешены уже более чем достаточно, следует признать, что утверждение «аз есмь», «я существую» с необходимостью будет верным всякий раз, когда оно высказывается мной или занимает мой ум.

Все же я еще не ясно представляю себе, кто же этот уже по необходимости существующий я. Теперь мне придется опасаться, как бы я случайно самым нелепым образом не посадил на свое собственное место кого-нибудь другого и не отклонился бы от истины в том знании, которое должно быть для меня вернейшим и очевидней-

шим. Поэтому поразмыслию снова, каким я считал себя ранее, прежде чем прийти к этим мыслям, а затем последовательно исключу из этого все, что может быть хотя бы в малейшей степени поколеблено приведенными ранее доводами, так что в конце концов останется только верное и незыблемое.

Итак, чем же я считал себя ранее? Ну, разумеется, человеком. Но что такое человек? Должен ли я сказать: наделенное разумом животное? Нет, потому что тогда встанет вопрос, что такое животное и что такое наделенное разумом, и таким образом я с одного вопроса скачусь к разрешению многих, причем – более сложных, а у меня не так много времени, чтобы расточать его на остроумие. Здесь же я обращаю внимание скорее на то, что естественным образом сразу же приходило мне на ум всякий раз, когда я задумывался над тем, что я такое есть. И прежде всего я, конечно, замечал, что у меня есть лицо, руки, плечи и вообще все это устройство членов и органов, которое распознается даже в трупe и которое я обозначая именем тела. Помимо этого я замечал, что питаюсь, хожу, чувствую и мыслю, и относил эти функции к душе. Но что такое эта душа, я или вовсе оставлял без внимания, или представлял себе нечто тончайшее, неведомое подобие ветра, огня или эфира, разлитое по более грубым составным частям моего организма. В отношении тела я никогда ни в чем не сомневался и считал, что знаю его природу совершенно определенно. Если бы мне пришлось объяснять, какой такой представляется моему уму телесная природа, я бы, пожалуй, выразил это так: под телом я понимаю все, что должно быть ограничено некоей формой, что занимает некое место и так наполняет пространство, что исключает из него всякое другое тело; тело воспринимается осязанием, зрением, слухом, вкусом или обонянием, а также способно различным образом двигаться, но не своей собственной силой, а какой-то другой, с которой оно входит в соприкосновение. Ведь я считал, что наличие силы, позволяющей двигать самое себя, равно как и чувствовать или мыслить, никоим образом не относится к природе тела; да я просто поражался, встречая такие способности в некоторых телах.

Что же теперь, когда я предполагаю, что некий могущественнейший и, с позволения сказать, злобный обманщик намеренно дурачил меня во всем, что было в его силах? Могу ли я утверждать, что имею хоть малую толику вышеназванных относящихся к природе тела обстоятельств? Я напряженно пытаюсь обосновать, размышляю, пробую так и эдак, но ничего не получается, и одну усталость рождает во мне постоянное повторение. А как насчет тех

вещей, которые я приписал душе? Питаться, двигаться? Ясно, что раз у меня нет тела, все эти вещи – только плод воображения. Чувствовать? Но и чувства невозможны без тела. В снах мне часто представлялось, что я ощущаю весьма многое, после чего, естественно, становилось ясно, что я не переживал этого вовсе. Мыслить? Здесь я нахожу, что мышление существует. Оно одно не может быть отделено от меня. Аз есмь, я существую – верно и определенно. Но как долго? Очевидно – пока мыслю, ибо возможно, что когда я буду лишен всякого мышления, именно тогда я и вовсе прекращу существовать. Я не допускаю сейчас ничего такого, что по необходимости не было бы верным. Итак, в самом последнем и точном смысле, я есть вещь мыслящая, иначе говоря, я есть ум или душа, или разум, или рассудок – обозначения, смысл которых ранее был мне непонятен. Значит, я – вещь истинная и действительно существующая. Но какая вещь? Да, я сказал это, – мыслящая.

А что дальше? Дам волю своему воображению. Я не представляю собой то соединение членов, которое называют человеческим телом, я и не какое-то легчайшее дуновение, разлитое по этим членам, не ветер, не огонь, не дым, не испарение (так я могу выдумать что угодно), – все это я только что объявил ничем. Остается следующее положение: все-таки я есть нечто. Может ли однако произойти так, что сами эти вещи, которые я объявляю ничем оттого, что они мне неизвестны, на самом деле не отличаются от того меня, который теперь знаком мне. Этого я не знаю и спорить об этом уже не берусь. Я могу выносить суждения только об известных мне вещах. Я знаю, что я есть, и спрашиваю себя, кто таков этот я, которого я знаю. Знание этого, столь точно взятого данного, наверняка не зависит от тех вещей, о бытии которых я до сих пор пребываю в неведении, и тем более – от тех вещей, которые я измышляю силой своего воображения. Это слово – измышляю, выдумываю – напоминает мне как раз о моей давешней ошибке. Ведь я бы и в самом деле всего лишь выдумывал, если бы создавал о себе воображаемое представление, ибо воображение есть не что иное, как рассмотрение формы телесной вещи или ее образа. Я же теперь наверное знаю, что существую и что все эти образы и вообще все, относящееся к телесной природе, вполне может быть ничем, кроме грез. Это мы рассудили и теперь уже нелепым будет говорить: «Дам простор воображению, чтобы точнее и яснее понять, кто я такой». Гораздо лучше сказать следующее: «Я, собственно, уже очнулся от снов и вижу наконец нечто верное, но поскольку я вижу это не совсем ясно, постараюсь теперь заснуть нарочно для того, чтобы сны вернее и яснее пред-

ставили мне это». Итак, я понимаю: ничто из тех вещей, которые я мог схватывать силой воображения, не относится к моему знанию о себе, и нужно осторожнейшим образом удерживать от них ум, если он вообще хочет получить наопределеннейшее представление о своей природе.

Итак, что же я такое? Вещь мыслящая, что же это значит? Вещь сомневающаяся, осознающая, утверждающая, отрицающая, желающая и не желающая, а также – воображающая и чувствующая.

В сущности немало, если только все это относится ко мне. Но почему бы этому не относиться ко мне? Разве не сам я сомневаюсь уже почти во всех вещах, но все их при этом осознаю, утверждаю, что верно лишь это одно, и отрицаю прочее, желаю знать больше и не желаю быть обманутым, воображаю многое, даже против воли, обращаю внимание на огромное количество вещей, как если бы они шли от чувств. Пусть даже я сплю, и Творец мой обманывает меня, насколько это Ему удастся, – разве среди перечисленных вещей есть нечто такое, что ни было бы столь же непреложным, как мое собственное бытие? Что из них может быть отлично от моего мышления, отдельно от меня самого? Ведь то, что это я сам сомневаюсь, осознаю и желаю, – крайне определенно и никак не может быть выражено яснее. Однако явно тот же самый я и воображаю. Ведь хотя, как уже определено, воображаемая вещь вовсе не обязательно верна, тем не менее сама сила воображения существует на самом деле и составляет часть моего мышления. Наконец, это все тот же я, который чувствует или воспринимает вещи в определенном смысле посредством чувств. Действительно, я все еще вижу свет, слышу звук и чувствую тепло. Сами-то эти вещи ложны. Я ведь сплю и грежу. Но, кажется, вижу, слышу, согреваюсь я на самом деле. Это не может быть ложным; это то, что во мне называется ощущение, и таким образом взятое с предельной точностью, есть не что иное, как мышление.

С этого момента я начинаю уже немного лучше понимать, кто я такой. Но увы, я до сих пор ничего не могу с собой поделать и, кажется, продолжаю считать, что телесные вещи, образы которых не оформляются мышлением, а выводятся чувствами, познаются с куда большей легкостью и определенностью, чем та, другая, загадочная часть меня – «я», которое невозможно вообразить. Удивительное дело: то, что я сам признаю сомнительным, неизвестным, чуждым мне, познается яснее, чем верное, известное, чем, наконец, я сам. Но я вижу, отчего это происходит. Моему уму нравится ошибаться. Он еще не имеет достаточно терпения, чтобы держать-

ся в пределах истины. Что ж, пусть его! Мы отпустим ему поводья с тем, чтобы он тем легче дал править собой потом, когда мы в нужный момент снова накинем на него узду.

Рассмотрим те вещи, которые, как все обычно считают, предельно легки для понимания, разумея при этом тела, до которых мы дотрагиваемся, которые видим; не тела вообще – такие общие представления всегда бывают несколько запутанными, – а какое-нибудь взятое в отдельности тело. Возьмем, например, этот кусок воска. Совсем недавно был он вылеплен из сот и еще хранит на себе вкус меда. Можно еще почувствовать даже запах цветов, с которых был собран мед. Его цвет, форма, величина определены. Он тверд, холоден, до него легко дотронуться, и если слегка постучать по нему костяшками пальцев, то он издаст звук. Итак, налицо все признаки, по которым мы самым простым и ясным способом познаем тело. Но взгляните, пока я говорю, его придвигают к огню, и вот – исчезают остатки вкуса, выдыхается аромат, изменяется цвет, расплываются очертания, растет величина. Он становится жидким, горячим, и едва ли ты сможешь теперь дотронуться до него, а если ухитришься ударить, то уже не услышишь звука. Тот же ли это воск? Да, тот же. Это следует признать, никто не станет отрицать это, никто не будет придерживаться другого мнения. Но что осталось от того воска, который мы так ясно представляли себе? Явным образом, ничего из достигаемого чувствами. Ведь то, что приходило ко мне посредством пробы, обоняния, зрения, осязания или слуха, теперь изменилось, – воск остался.

Возможно, произошло то, что я разумею только теперь: воск сам по себе был не сладостью меда, не ароматом цветов, не белизной, не формой, не звуком. Он был телом, которое являлось мне в одном состоянии, а затем видоизменилось. Что же это в точности такое? Что представляю себе я силой воображения? Будем внимательны! Устранив все, не относящееся собственно к воску, посмотрим, что же останется. А останется только нечто податливое, непостоянное, растяженное. Что же это значит – «податливое и непостоянное»? Не то ли, что я воображаю себе этот воск способным переходить из круглой – в квадратную, а из квадратной – в треугольную форму? Нет, никоим образом. Ведь, как я понимаю, он способен на бесчисленные превращения такого рода, и мое воображение не может обозреть их, и, следовательно, понимание этих двух черт не испытывается способностью воображения. Что же значит «растяженное»? Не может ли быть, что и растяжение воска так же точно неизвестно нам? Ведь начинающий таять воск расширяется постепенно, спер-

ва слегка оплывая, затем растекаясь все больше и больше в зависимости от повышения температуры. Таким образом, я и в этом случае стану, пожалуй, ложно судить о том, что такое воск, если не сочту, что и в своем растяжении он допускает большее разнообразие, нежели я способен охватить воображением. Выходит, я вынужден признать, что не воображением, но одним лишь разумом способен постигать сущность воска. Я имею в виду воск в частности, что же касается воска вообще, то это еще яснее. Что же представляет из себя, наконец, этот не постижимый ничем кроме разума воск? Очевидно, это тот же самый воск, который я вижу, осязаю, который воображаю себе, тот же самый, наконец, которым я считал его с самого начала. Но заметим при этом, что постижение его ни в видении, ни в осязании, ни в воображении не состоит и никогда не состояло, хотя раньше нам так и казалось. Оно заключается в одном только умозрении, которое может быть несовершенным и беспорядочным, каким оно и было ранее, или ясным и определенным, каково оно сейчас, в зависимости от того, какое внимание я уделяю его составным частям.

Между тем я продолжаю удивляться склонности моего ума к заблуждениям. Даже когда я, не произнося ни слова, обсуждаю сам с собой эти вещи, я все равно завишу от словесного выражения, обычай которого почти обманывает меня. Мы говорим, что видим этот самый воск, если он имеется в наличии, говорим и не судим о его наличии по цвету и облику. Отсюда я тотчас мог бы заключить, что воск познается видением глаз, а не одним только умозерцанием. Но вот я случайно увидел из окна людей, идущих по улице. О них я, так же как об этом воске, привык говорить: «вижу». Но что же я, собственно, вижу кроме шляп и одежд, под которыми могут скрываться и какие-нибудь хитрые устройства? И все же я считаю, что они люди, и, таким образом, одной лишь способностью суждения, заложенной в моем уме, постигаю то, что ранее полагал увиденным глазами.

Но пусть тот, кто в мыслях желает возвыситься над толпой, устыдится высказывать свои сомнения, пользуясь речью толпы. Будем, наконец, двигаться дальше: посмотрим, понимал ли я, что такое воск, совершеннее и очевиднее при своем первом взгляде на него, когда верил, что познаю этот предмет внешним или так называемым общим чувством, подразумевая под этим силу воображения, или теперь, после более тщательного исследования сущности воска и способа его познания. Поистине, спорить об этом глупо. Разве была в первом восприятии какая-нибудь такая ясность, до-

стичь которой не могло бы любое животное? Но когда я, отделяя воск от внешних форм, словно совлекая с него одежды и созерцаю его обнаженным, именно тогда я действительно не могу обойтись без человеческого ума, пусть даже и гнездится в нем до сих пор возможное заблуждение.

Что же мне сказать о самом этом уме или иначе – обо мне самом (я же пока не признал в себе ничего, кроме ума)? Как? Я, тот самый я, который так, кажется, определенно понимает этот воск, разве не должен понять после этого самого себя, причем не только значительно правильнее, вернее, но и намного определеннее, очевиднее? Ведь если я возьмусь считать, что воск существует из того, что вижу его, то из того же самого с гораздо большей очевидностью следует, что есть и я сам, видящий. Возможно, то, что я вижу, на самом деле – не воск, возможно даже, что у меня и глаз-то нет и видеть я вовсе не могу. Но когда я вижу или думаю, что вижу (этого я уже не разграничиваю), не может быть, чтобы я сам, думающий, мыслящий, не был чем-то. Сходным образом, если я, касаясь воска, говорю «вот, он есть», то снова выходит, что при этом есть и я. Совершенно то же самое получается из представления о воске в моем воображении или из любого другого подхода к предмету. Причем замеченное мною о воске может иметь силу и в отношении всех других вещей, расположенных вне меня. Далее: понимание воска представилось более определенным после того, как не только зрение или осязание, но и многие другие подходы выявили его сущность. Но насколько же тогда определеннее познаю я сам себя, если ничто относящееся к воску или к чему угодно другому не может способствовать познанию этого другого без того, чтобы не раскрыть с еще большей ясностью моей собственной природы. Далее: уже в самом разуме есть столько такого, из чего знание о нем поднимается до предельной ясности, что вещи телесные, из которых мы узнаем о нем, вообще-то становится трудно сосчитать.

Взгляните-ка! Вот я и пришел сам собою как раз туда, куда хотел. Ведь теперь мне известно, что тела познаются совсем не чувствами и не способностью воображения, но одним лишь интеллектом, и не из того, что их касаются или видят, но только из того, что их мыслят. По разумению всего этого я ясно сознаю, что ничто не может быть познано мною с большей легкостью и очевидностью, чем мой собственный разум. Но мысль наша не сразу оставляет привычные позиции, и поэтому поставим здесь точку и остановимся, чтобы при длительном молчаливом размышлении моя память тем глубже запечатлела это новое знание. <...> [4].

**Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять  
свой разум и отыскивать истину в науках (1637)**

**Часть вторая  
ОСНОВНЫЕ ПРАВИЛА МЕТОДА**

<...>

Будучи моложе, я изучал немного из области философии – логику, а из математики – анализ геометров и алгебру – эти три искусства, или науки, которые, как мне казалось, должны были служить намеченной мною цели. Но, изучив их, я заметил, что в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно, или, как искусство Луллия, учат тому, чтобы говорить, не задумываясь о том, чего не знаешь, вместо того чтобы познавать это. Хотя логика в самом деле содержит немало очень верных и хороших правил, однако к ним примешано столько вредных и излишних, что отделить их от этих последних почти так же трудно, как извлечь Диану или Минерву из куска необработанного мрамора. Что касается анализа древних и алгебры современников, то, кроме того, что они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (*entendement*), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его. По этой причине я и решил, что следует искать другой метод, который совмещал бы достоинства этих трех и был бы свободен от их недостатков. И подобно тому как обилие законов нередко дает повод к оправданию пороков и государство лучше управляется, если законов немного, но они строго соблюдаются, так и вместо большого числа правил, составляющих логику, я заключил, что было бы достаточно четырех следующих, лишь бы только я принял твердое решение постоянно соблюдать их без единого отступления.

Первое – никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал 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 решить.

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.

<...>

#### Часть четвертая ДОВОДЫ, ДОКАЗЫВАЮЩИЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ БОГА И БЕССМЕРТИЕ ДУШИ, ИЛИ ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

Не знаю даже, должен ли я говорить о первых размышлениях, которые у меня там возникли. Они носят столь метафизический характер и столь необычны, что, может быть, не всем понравятся. Однако, чтобы можно было судить, насколько прочны принятые мною основания, я некоторым образом принужден говорить о них. С давних пор я заметил, что в вопросах нравственности иногда необходимо мнениям, заведомо сомнительным, следовать так, как если бы они были бесспорны. Об этом уже было сказано выше. Но так как в это время я желал заняться исключительно разысканием истины, то считал, что должен поступить совсем наоборот, т. е. отбросить как безусловно ложное все, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению, и посмотреть, не останется ли после этого в моих воззрениях чего-либо уже вполне несомненного. Таким образом, поскольку чувства нас иногда обманывают, я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется; и поскольку есть люди, которые ошибаются даже в простейших вопросах геометрии и допускают в них паралогизмы, то я, считая и себя способным ошибаться не менее

других, отбросил как ложные все доводы, которые прежде принимал за доказательства. Наконец, принимая во внимание, что любое представление, которое мы имеем в бодрствующем состоянии, может явиться нам и во сне, не будучи действительностью, я решил представить себе, что все когда-либо приходившее мне на ум не более истинно, чем видения моих снов. Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии.

Затем, внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую; напротив, из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я существую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есть, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть.

Затем я рассмотрел, что вообще требуется для того, чтобы то или иное положение было истинно и достоверно; ибо, найдя одно положение достоверно истинным, я должен был также знать, в чем заключается эта достоверность. И, заметив, что в истине положения *Я мыслю, следовательно, я существую* меня убеждает единственно ясное представление, что для мышления надо существовать, я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все представляемое нами вполне ясно и отчетливо – истинно. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо.

Вследствие чего, размышляя о том, что, раз я сомневаюсь, значит, мое бытие не вполне совершенно, ибо я вполне ясно различал, что полное постижение – это нечто большее, чем сомнение, я стал искать, откуда я приобрел способность мыслить о чем-нибудь бо-

лее совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно прийти от чего-либо по природе действительно более совершенного. Что касается мыслей о многих других вещах, находящихся вне меня, — о небе, Земле, свете, тепле и тысяче других, то я не так затруднялся ответить, откуда они явились.

Ибо, заметив, что в моих мыслях о них нет ничего, что ставило бы их выше меня, я мог думать, что если они истинны, то это зависит от моей природы, насколько она наделена некоторыми совершенствами; если же они ложны, то они у меня от бытия, т. е. они находятся во мне потому, что у меня чего-то недостает. Но это не может относиться к идее существа более совершенного, чем я: получить ее из ничего — вещь явно невозможная. Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного, как и предполагать возникновение какой-либо вещи из ничего, то я не мог сам ее создать. Таким образом, оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, — одним словом, Богом. К этому я добавил, что, поскольку я знаю некоторые совершенства, каких у меня самого нет, то я не являюсь единственным существом, обладающим бытием (если вы разрешите, я воспользуюсь здесь терминами схоластически), и что по необходимости должно быть некоторое другое существо, более совершенное, чем я, от которого я завишу и от которого получил все, что имею. Ибо если бы я был один и не зависел ни от кого другого, так что имел бы от самого себя то немногое, что я имею общего с высшим существом, то мог бы на том же основании получить от самого себя и все остальное, чего, я знаю, мне недостает. Таким образом, я мог бы сам стать бесконечным, вечным, неизменным, всеведущим, всемогущим и, наконец, обладал бы всеми совершенствами, какие я могу усмотреть у Бога. Соответственно этим последним соображениям, для того чтобы познать природу Бога, насколько мне это доступно, мне оставалось только рассмотреть все, о чем я имею представление, с точки зрения того, является ли обладание ими совершенством или нет, и я обрел бы уверенность в том, что все то, что носит признаки несовершенства, в нем отсутствует, а все совершенное находится в нем. Таким образом, я видел, что у него не может быть сомнений, непостоянства, грусти и тому подобных чувств, отсутствие которых радовало бы меня. Кроме того, у меня были представления о многих телесных и чувственных предметах, ибо, хотя я и предполагал, что грежу и все видимое или воображаемое мною является ложным, я все же не мог

отрицать того, что представления эти действительно присутствовали в моем мышлении. Но, познав отчетливо, что разумная природа во мне отлична от телесной, и сообразив, что всякое соединение свидетельствует о зависимости, а зависимость очевидно является недостатком, я заключил отсюда, что состоять из двух природ не было бы совершенством для Бога и, следовательно, он не состоит из них. А если в мире и имеются какие-либо тела, какие-либо интеллигенции или иные природы, не имеющие всех совершенств, то существование их должно зависеть от его могущества, так что без него они не могли бы просуществовать и одного мгновения.

После этого я решил искать другие истины. Я остановился на объекте геометров, который я представлял себе непрерывным телом, или пространством, неограниченно простирающимся в длину, ширину и высоту или глубину, делимым на разные части, которые могут иметь разную форму и величину и могут двигаться и перемещаться любым образом (так как геометры наделяют свой объект всеми этими свойствами), и просмотрел некоторые из простейших геометрических доказательств. Приняв во внимание то, что большая достоверность, которую им все приписывают, основывается – в соответствии с правилом, в свое время мною указанным, – лишь на очевидности, я заметил, с другой стороны, что в них самих нет ничего, что убеждало бы меня в самом существовании этого объекта геометров. Например, я ясно видел, что, если дан треугольник, необходимо заключить, что сумма трех углов его равна двум прямым, но еще я не видел в этом ничего, что бы убеждало меня в существовании в мире какого-либо треугольника. А между тем, возвращаясь к рассмотрению идеи, какую я имел о совершенном существе, я находил, что существование заключается в представлении о нем точно так же, как в представлении о треугольнике – равенство его углов двум прямым или как в представлении о сфере – одинаковое расстояние всех ее частей от центра, или еще очевиднее. А потому утверждение, что Бог – совершеннейшее существо – есть, или существует, по меньшей мере настолько же достоверно, насколько достоверно геометрическое доказательство.

Причина, почему многие убеждены, что трудно познать Бога и уразуметь, что такое душа, заключается в том, что они никогда не поднимаются умом выше того, что может быть познано чувствами, и так привыкли рассматривать все с помощью воображения, которое представляет собой лишь частный род мышления о материальных вещах, что все, чего нельзя вообразить, кажется им непонятным. Это явствует также из того, что даже философы держатся

в своих учениях правила, что не может быть ничего в разуме, чего прежде не было в чувствах, а ведь идеи Бога и души там никогда не было. Мне кажется, что те, кто хочет пользоваться воображением, чтобы понять эти идеи, поступают так, как если бы они хотели пользоваться зрением, чтобы услышать звук или обонять запах, но с той, впрочем, разницей, что чувство зрения убеждает нас в достоверности предметов не менее, нежели чувства слуха и обоняния, тогда как ни воображение, ни чувства никогда не могут убедить нас в чем-либо, если не вмешается наш разум. Наконец, если существуют еще люди, которых и приведенные доводы не убедят в существовании Бога и их души, то пусть они узнают, что все другое, во что они, быть может, верят больше, как, например, что они имеют тело, что есть звезды, Земля и тому подобное, – все это менее достоверно. Ибо хотя есть моральная уверенность в подлинности этих вещей, так что в них невозможно сомневаться, не впадая в чудачество, однако, когда дело касается метафизической достоверности, то нельзя, не отступая от разумности, отрицать, что есть основание не быть в них вполне уверенным. Стоит только отметить, что точно так же можно вообразить во сне, что мы имеем другое тело, видим другие звезды, другую Землю, тогда как на самом деле ничего этого нет. Ибо откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они столь же живы и выразительны. Пусть лучшие умы разбираются в этом, сколько им угодно; я не думаю, чтобы они могли привести какое-нибудь основание, достаточное, чтобы устранить это сомнение, если не предположить бытие Бога. Ибо, во-первых, само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас. Отсюда следует, что наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого. И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию. Они в нас только потому неясны и сбивчивы, что мы не вполне совершенны. Очевидно, что одинаково недопустимо, чтобы ложь или несовершенство как таковые проистекали от Бога и чтобы истина или совершенство происходили от небытия. Но если бы мы вовсе не знали, что все, что есть в нас реального и истинного, происходит от существа совершенного и бесконечного, то, как бы

ясны и отчетливы ни были наши представления, мы не имели бы никакого основания быть уверенными в том, что они обладают совершенством истины.

После того как познание Бога и души подтвердило упомянутое правило, легко понять, что сновидения нисколько не должны заставлять нас сомневаться в истине мыслей, которые мы имеем наяву. Если бы случилось, что во сне пришли вполне отчетливые мысли, например геометр нашел какое-нибудь новое доказательство, то его сон не мешал бы этому доказательству быть верным. Что же касается самого обыкновенного обмана, вызываемого нашими снами и состоящего в том, что они представляют нам различные предметы точно так, как их представляют наши внешние чувства, то неважно, что этот обман дает повод сомневаться в истине подобных представлений, так как они могут довольно часто обманывать нас и без сна. Так, больные желтухой видят все в желтом цвете, звезды и другие слишком отдаленные предметы кажутся много меньше, чем они есть на самом деле. И наконец, спим ли мы или бодрствуем, мы должны доверяться в суждениях наших только очевидности нашего разума. Надлежит заметить, что я говорю о нашем разуме, а отнюдь не о нашем воображении или наших чувствах. Хотя Солнце мы видим ясно, однако мы не должны заключать, что оно такой величины, как мы его видим; можно так же отчетливо представить себе львиную голову на теле козы, но вовсе не следует заключать отсюда, что на свете существует химера.

Ибо разум вовсе не требует, чтобы все подобным образом видимое или воображаемое нами было истинным, но он ясно указывает, что все наши представления или понятия должны иметь какое-либо основание истины, ибо невозможно, чтобы Бог, всесовершенный и всеправедный, вложил их в нас без такового. А так как наши рассуждения во время сна никогда не бывают столь ясными и целостными, как во время бодрствования, хотя некоторые представляющиеся нам образы бывают иногда так же живы и выразительны, то разум указывает нам, что в мыслях наших, не могущих быть всегда верными по причине нашего несовершенства, во время бодрствования должно быть больше правды, чем во время сна. <...> [5].

## ТЕКСТ 4

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Дж. Локка.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения.
3. Сформулируйте и прокомментируйте, в чем состоят цели и намерения Локка при исследовании человеческой способности познания.

### Джон Локк (1632–1704) Опыт о человеческом разумении (1689)

#### Книга первая. Глава первая ВВЕДЕНИЕ

1. *Исследование о разумении, приятное и полезное.* Так как разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему все то превосходство и господство, которое он имеет над ними, то он, без сомнения, является предметом, заслуживающим изучения уже по одному своему благородству. Разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом. Но каковы бы ни были трудности, лежащие на пути к этому исследованию, что бы ни держало нас в таком неведении о нас самих, я уверен, что всякий свет, который мы сможем бросить на свои собственные умственные силы, всякое знакомство со своим собственным разумом будет не только очень приятно, но и весьма полезно, помогая направить наше мышление на исследование других вещей.

2. *Цель.* Так как моей целью является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия, то я не буду теперь заниматься физическим изучением души. Я не буду вдаваться в исследования о том, в чем ее сущность, вследствие каких движений души и перемен в нашем теле мы получаем любые ощущения через свои органы чувств или идеи в своем разуме, зависят ли при своем образовании некоторые или все эти идеи от материи или не зависят. Как ни интересны и ни любопытны все эти вопросы, я не буду касаться их, поскольку они лежат за пределами моей задачи. Для моей настоящей цели достаточно изучить познавательные способности человека, как они применяются к объектам, с которыми имеют дело. И мысли, которые я выскажу при этом случае, я буду

считать не совсем бесполезными, если при таком историческом, ясном методе сумею дать некоторые сведения о путях, какими наш разум приходит к имеющимся у нас понятиям о вещах, сумею подыскать несколько мерил достоверности нашего знания или оснований тех убеждений, столь разнообразных, разнородных и совершенно противоречивых, какие можно найти среди людей. А между тем эти убеждения высказывают часто с такой твердой уверенностью, что всякий, кто, обратив внимание на мнения людей, заметит их противоречивость и в то же время ту любовь и благосклонность, с какой они воспринимаются, ту решительность и рвение, с какими они утверждаются, быть может, имеет основание подозревать, что или вообще нет такой вещи, как истина, или человечество не имеет достаточных средств достигнуть достоверности познания ее.

3. *Метод.* Вот почему стоит поискать *границы* между мнением и знанием, исследовать, при помощи каких мерил в вещах, относительно которых мы не имеем достоверного знания, мы должны управлять своим согласием с теми или иными положениями и умерять свои убеждения. Для этого я буду пользоваться следующим методом.

Во-первых, я исследую *происхождение* тех идей, или понятий (или как вам будет угодно называть их), которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

Во-вторых, я постараюсь показать, к какому *познанию* приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания.

В-третьих, я исследую природу и основания *веры*, или *мнения*. Под этим я разумею наше согласие с каким-нибудь положением как с истинным, хотя относительно его истинности мы не имеем достоверного знания; здесь же мы будем иметь случай исследовать основания и степени *согласия*.

4. *Полезно знать, как далеко простирается наша способность познания.* Если этим исследованием природы разума мне удастся открыть его силы, как далеко они простираются, каким вещам они в некоторой степени соответствуют и где они изменяют нам, мне думается, оно будет полезно тем, что заставит деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами, останавливаться на своих крайних границах познания и оставаться в спокойном неведении относительно таких вещей, которые по исследовании окажутся превосходящими наши способности. Тогда, быть может, мы не будем из показного

стремления к универсальному знанию с такой поспешностью поднимать вопросы, ставить в тупик и себя и других спорами о вещах, к которым наши познавательные способности не приспособлены, относительно которых мы не можем построить в уме ясных и отчетливых понятий или даже (что случается слишком часто) вовсе не имеем никакого понятия. Если мы сможем обнаружить, как далеко разум простирает свой взор, насколько он способен достигать достоверности и в каких случаях он может только составлять мнения и предположения, мы научимся довольствоваться тем, что достижимо для нас в данном состоянии.

*5. Наши способности соответствуют нашему положению и интересам.* Ибо, хотя силы нашего разума слишком ограничены для охвата всего объема вещей, мы все-таки имеем достаточно оснований восхвалять щедрого творца нашей жизни за ту долю и степень познания, которую он даровал нам, поскольку превосходим всех остальных обитателей нашего мира. Люди имеют основание довольствоваться тем, что бог счел подходящим для них, потому что, по словам св. Петра, он дал им «все потребное для жизни и благочестия» (2 Пет. 1,3) и сделал их способными удобнее устриваться в этой жизни и [видеть] путь, ведущий к лучшему. Как ни далеко человеческое знание от универсального или совершенного постижения всего существующего, оно все-таки обеспечивает наиболее существенные интересы человека, так что у него хватает света, чтобы прийти к познанию своего творца и пониманию своих обязанностей. Люди найдут достаточно материала, чтобы занять свои головы и руки разнообразной, чрезвычайно приятной и приносящей удовлетворение работой, если не будут дерзко восставать против собственной телесной конституции и разбрасывать блага, которыми полны их руки, на том основании, что руки не настолько велики, чтобы схватить все, у нас не будет причины жаловаться на ограниченность сил своего разума, если мы воспользуемся ими для того, что может принести нам пользу, ибо к этому они весьма способны; и будет непростительной и ребяческой капризностью недооценивать преимущества наших познавательных способностей и пренебрегать их совершенствованием для тех целей, для которых они были нам даны, на том основании, что есть вещи, лежащие за пределами их достигаемости. Нельзя простить ленивого и строптивого слугу, который не занимается своим делом при свете свечей, ссылаясь на то, что ему не дают солнечного света. Свеча, которая зажжена в нас, горит достаточно ярко для всех наших целей. Открытия, которые мы можем сделать при ее свете, должны удовлет-

ворять нас. И мы тогда будем пользоваться своим разумом как надлежит, когда будем заниматься всеми предметами таким образом и в такой мере, которые соответствуют нашим способностям, и на тех основаниях, которые могут быть нам предложены, а не будем категорически и неумеренно требовать доказательства и достоверности там, где возможно достигнуть одной лишь вероятности, вполне достаточной для устройства наших дел. Если мы не будем верить ничему на том основании, что не можем знать достоверно всего, то мы поступим почти так же умно, как тот, кто не пользовался бы своими ногами, но остался бы недвижимым и погиб оттого, что у него нет крыльев, чтобы летать.

6. *Знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности.* Когда мы будем знать свои силы, мы будем лучше знать, что можем предпринять с надеждой на успех. Когда мы хорошенько обследуем свои умственные силы и произведем оценку того, чего можно ждать от них, у нас, с одной стороны, не будет склонности оставаться в бездействии и вообще не давать работы своему мышлению, не имея надежды знать что-нибудь; с другой стороны, мы не будем ставить под сомнение всё и отрицать всякое знание на том основании, что некоторые вещи непостижимы. Для моряка весьма полезно знать длину линия своего лота, хотя он не может измерить им всех глубин океана. Довольно с него и того знания, что лить достаточно длинен, чтобы достигнуть дна в таких местах, которые необходимы для определения направления и для предохранения от пагубных мыслей. Наша задача здесь – знать не всё, а то, что важно для нашего поведения. Если сможем найти мерил, по которым разумное существо в таком положении, в какое поставлен человек в этом мире, может и должно управлять своими мнениями и зависящими от них действиями, нам нет нужды смущаться тем, что некоторые вещи ускользают от нашего познания.

7. *Повод к написанию этого «Опыта».* Вот какие соображения послужили первым *поводом* к этому опыту о разумении. Ибо, на мой взгляд, первый шаг к разрешению различных вопросов, с которыми почти наверняка должна была столкнуться человеческая душа, состоит в исследовании нашего собственного разума, изучении своих собственных сил и усмотрении того, к чему они применимы. На мой взгляд, до тех пор, пока этого не было сделано, мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан *бытия*, как

будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума, в котором ничто не избегает его определений, ничто не ускользает от его понимания.

Если, таким образом, люди, направляя свои исследования за пределы своих способностей, пускают свои мысли странствовать по таким глубинам, где они не достают твердой опоры, то не удивительно, что они поднимают вопросы и умножают споры, которые никогда не приводят ни к какому ясному решению, а только поддерживают и увеличивают их сомнения и в конце концов утверждают их в абсолютном скептицизме. А между тем, если бы как следует были изучены способности нашего разума, выявлены пределы нашего познания и найдены границы освещенной и темной части вещей, постигаемой и непостигаемой нами, люди примирились бы с открыто признанным неведением одной части и с большей пользой и удовлетворенностью обратили бы свои мысли и рассуждения на другую. <...> [6].

## ТЕКСТ 5

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Д. Юма.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на вопросы.
3. Какую проблему, важную для понимания возможности человеческого познания формулирует в приведенном отрывке Д. Юм?
4. Что говорит Д. Юм о роли привычки в нашем познании?

Давид Юм (1711–1776)

Исследование о человеческом разумении (1748)

Глава IV

### СКЕПТИЧЕСКИЕ СОМНЕНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УМА

Часть 1

Все объекты, доступные человеческому разуму или исследованию, по природе своей могут быть разделены на два вида, а именно: на *отношения между идеями и факты*. К первому виду относятся такие науки, как геометрия, алгебра и арифметика, и вообще всякое суждение, достоверность которого или интуитивна, или демонстративна. Суждение, что *квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон*, выражает отношение между указанными фигурами; в суждении *трижды пять равно половине тридцати* выражается отношение между данными числами. К такого рода суждениям можно прийти благодаря одной только мыслительной деятельности, независимо от того, что существует где бы то ни было во вселенной. Пусть в природе никогда бы не существовало ни одного круга или треугольника, и все-таки истины, доказанные Евклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность.

Факты, составляющие второй вид объектов человеческого разума, удостоверяются иным способом, и, как бы велика ни была для нас очевидность их истины, она иного рода, чем предыдущая. Противоположность всякого факта всегда возможна, потому что она никогда не может заключать в себе противоречия, и наш ум всегда представляет ее так же легко и ясно, как если бы она вполне соответствовала действительности. Суждение *Солнце завтра не взойдет* столь же ясно и столь же мало заключает в себе противоречие, как и утверждение, что *оно взойдет*; поэтому мы напрасно стара-

лись бы обосновать его ложность демонстративным путем: если бы последнюю можно было обосновать демонстративно, это суждение заключало бы в себе противоречие и не могло бы быть ясно представлено нашим умом.

<...>

Все заключения о фактах основаны, по-видимому, на отношении *причины и действия*. Только это отношение может вывести нас за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. Если бы вы спросили кого-нибудь, почему он верит в какой-либо факт, которого нет налицо, например в то, что его друг находится в деревне или же во Франции, он привел бы вам какое-то основание, и основанием этим был бы другой факт, например письмо, полученное от друга, или знание его прежних намерений и обещаний. Найдя на пустынном острове часы или какой-нибудь другой механизм, всякий заключит, что когда-то на этом острове побывали люди. Все наши рассуждения относительно фактов однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого; если бы эти факты ничто не связывало, наше заключение было бы совершенно необоснованным. Если мы слышим в темноте внятный голос и разумную речь, это убеждает нас в присутствии какого-то человека. Почему? Потому что эти факты суть проявления человеческой организации, тесно с нею связанные. Если мы проанализируем все остальные подобные заключения, то обнаружим, что все они основаны на отношении причины и действия, близком или отдаленном, прямом или косвенном. Тепло и свет суть сопутствующие друг другу действия огня, и одно из этих действий может быть законно выведено из другого.

Поэтому, если мы хотим решить для себя вопрос о природе очевидности, удостоверяющей нам существование фактов, нужно исследовать, каким образом мы приходим к познанию причин и действий.

Я решаюсь выдвинуть в качестве общего положения, не допускающего исключений, то, что знание отношения причинности отнюдь не приобретается путем априорных заключений, но возникает всецело из опыта, когда мы замечаем, что отдельные объекты постоянно соединяются друг с другом. Покажите какой-нибудь объект человеку с самым сильным природным разумом и незаурядными способностями: если этот объект будет для него совершенно нов, то, как бы он ни исследовал его доступные восприятию качества, он не в состоянии будет открыть ни его причин, ни его действий.

<...>

Все охотно согласятся с положением, что *причины и действия могут быть открыты не посредством разума, но посредством опыта*, если применить это положение к таким объектам, которые, насколько мы помним, некогда были нам совершенно неизвестны, ибо мы должны учитывать свою полную неспособность предсказать в то время, что именно могло быть ими вызвано. Дайте два гладких куса мрамора человеку, не имеющему понятия о естественной философии, и он никогда не откроет, что эти куски пристанут друг к другу так, что будет стоить больших усилий разъединить их по прямой линии, тогда как при давлении сбоку они окажут весьма малое сопротивление. Легко соглашаются и с тем, что явления, в малой степени соответствующие обычному течению природы, мы узнаем лишь путем опыта; так, никто не воображает, будто взрыв пороха или притяжение магнита могли быть открыты посредством априорных аргументов. Точно так же, когда какое-нибудь действие зависит, по нашему предположению, от сложного механизма или скрытого строения частей, мы не затрудняемся приписывать все свое знание этого действия опыту. Кто станет утверждать, что он в состоянии указать последнее основание того, что молоко или хлеб является подходящей пищей для человека, а не для льва или тигра?

Но та же истина на первый взгляд, возможно, не покажется столь же очевидной по отношению к явлениям, знакомым нам с момента нашего появления на свет, вполне соответствующим всему течению природы и зависящим, по нашему предположению, от простых качеств объектов, а не от скрытого строения их частей. Мы склонны воображать, что были бы в состоянии открыть такие действия без опыта, благодаря одной лишь деятельности нашего разума; мы думаем, будто, оказавшись внезапно перенесенными в этот мир, мы сразу могли бы заключить, что один бильярдный шар сообщит другому движение путем толчка и нам не нужно было бы ждать этого явления, чтобы с достоверностью судить о нем. Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама и как бы отсутствует потому только, что проявляется в самой сильной степени.

<...>

Словом, всякое действие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло бы быть открыто в причине, и всякое измышление его или априорное представление о нем неизбежно будет совершенно произвольным; даже после того как это действие станет известно, связь его с причиной должна казаться нам столь же произвольной, коль скоро существует много других действий,

которые должны представляться разуму столь же допустимыми и естественными. Итак, мы напрасно стали бы претендовать на то, чтобы определить (determiner) любое единичное явление или заключить о причине и действии без помощи наблюдения и опыта.

## Часть 2

Но мы еще не получили удовлетворительного ответа на первый из поставленных нами вопросов. Всякое его решение возбуждает новый вопрос, столь же трудный, как и предыдущий, и ведет нас к дальнейшим исследованиям. Когда спрашивают, *какова природа всех наших заключений относительно фактов*, то самым надлежащим ответом является, по-видимому, следующий: *они основаны на отношении причинности*. Если далее спрашивают, *что лежит в основании всех наших рассуждений и заключений касательно этого отношения*, то можно ответить одним словом: опыт. Но если дух пытливости и тут не оставит нас и мы спросим, *что лежит в основании всех заключений из опыта*, то это приведет нас к новому вопросу, разрешить и прояснить который, возможно, будет уже труднее. Философам с их претензией на высшую мудрость и полноту знаний приходится тяжело, когда они встречают людей пытливого ума, которые вытесняют их из всех тех укромных мест, куда они скрываются, и которые в конце концов непременно приводят своих противников к какой-нибудь опасной дилемме. Лучшее средство предотвратить такой конфуз состоит в том, чтобы быть скромными в своих притязаниях и даже самым заняться выявлением трудностей прежде, нежели они будут нам указаны. Таким образом мы сможем самому нашему незнанию придать характер достоинства.

В этой главе я удовольствуюсь легкой задачей и буду претендовать лишь на то, чтобы дать отрицательный ответ на предложенный выше вопрос. Итак, я говорю, что даже после того, как мы познакомились на опыте с действием причинности, выводимые нами из этого опыта заключения не основываются на рассуждении или на каком-либо процессе мышления. Этот ответ мы должны поставить объяснить и обосновать.

Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов, скрывая от нас те силы и начала, от которых всецело зависят действия этих объектов. Наши чувства знакомят нас с цветом, весом и плотностью хлеба, но ни чувства, ни разум никогда не могут ознакомить нас с теми качествами, которые делают хлеб пригодным для питания и поддержания человеческого

организма. Зрение или осязание дает нам представление о действительном движении тел; что же касается той чудесной силы, или мощи, которая готова постоянно переносить движущееся тело с одного места на другое и которую тела теряют лишь путем передачи ее другим телам, то о ней мы не можем составить себе ни малейшего представления. Но, несмотря на это незнание сил и начал природы, мы, видя похожие друг на друга чувственные качества, всегда предполагаем, что они обладают сходными скрытыми силами, и ожидаем, что они произведут действия, однородные с теми, которые мы воспринимали прежде. Если нам покажут тело одинакового цвета и одинаковой плотности с тем хлебом, который мы ели раньше, то мы, не задумываясь, повторим опыт, с уверенностью предвидя, что этот хлеб так же насытит и поддержит нас, как и прежний; основание именно этого духовного, или мыслительного, процесса мне бы и хотелось узнать. Все признают, что нет никакой известной нам связи между чувственными качествами и скрытыми силами и что, следовательно, наш ум приходит к заключению об их постоянном и правильном соединении не на основании того, что знают об их природе. Что же касается прошлого *опыта*, то он может давать *прямые и достоверные* сведения только относительно тех именно объектов и того именно периода времени, которые он охватывал. Но почему этот опыт распространяется на будущее время и на другие объекты, которые, насколько нам известно, могут быть подобными первым только по виду? Вот главный вопрос, на рассмотрении которого я считаю нужным настаивать. Хлеб, который я ел раньше, насыщал меня; другими словами, тело, обладающее известными чувственными качествами, обладало в то время и некоторыми скрытыми силами, – но следует ли отсюда, что другой хлеб точно так же должен насыщать меня в другое время и что сходные чувственные качества должны быть всегда связаны со сходными скрытыми силами? Вывод этот, по-видимому, вовсе не является необходимым. По крайней мере мы должны признать, что наш ум выводит здесь какое-то заключение, что здесь делается некоторый шаг вперед, совершается известный мыслительный процесс и осуществляется вывод, который должен быть объяснен. Два суждения: *Я заметил, что такой-то объект всегда сопровождался таким-то действием и Я предвижу, что другие объекты, похожие по виду на первый, будут сопровождаться сходными действиями* – далеко не одинаковы. Если вам угодно, я соглашусь с тем, что одно из этих суждений может быть на законном основании выведено из другого; и действительно, я знаю, что оно всегда выводится из него. Но если вы наста-

иваете на том, что этот вывод делают с помощью цепи заключений, то я попрошу вас указать эти заключения. Связь между данными суждениями не интуитивная: здесь требуется посредствующий член, дающий нам возможность сделать такой вывод, если только этот вывод вообще можно получить путем рассуждения и аргументации. Но я должен сознаться, что совершенно не постигаю, что это за посредствующий член. Указать его обязаны те, кто утверждает, что он действительно существует и является источником всех наших заключений о фактах.

Это отрицательное доказательство с течением времени должно, конечно, стать безусловно убедительным, если только многие проницательные и способные философы будут проводить исследования в указанном направлении и ни один из них не сумеет открыть связующее суждение, или посредствующую ступень, которая помогает уму прийти к данному выводу. Но так как вопрос этот еще новый, то не всякий читатель станет доверять своей проницательности настолько, чтобы заключить, что известный аргумент в действительности не существует, на основании только того, что он ускользает от исследования. В силу этого нам, может быть, следует взяться за более трудную задачу и, перечислив все отрасли человеческого знания, постараться доказать, что ни одна из них не может доставить требуемого аргумента.

<...>

Если допустить, что порядок природы может измениться и что прошлое может перестать служить правилом для будущего, то всякий опыт становится бесполезным и не дает повода ни к какому выводу, ни к какому заключению. Поэтому с помощью каких бы то ни было аргументов из опыта доказать это сходство прошлого с будущим невозможно, коль скоро все эти аргументы основаны на предположении такого сходства. Пусть течение событий до сих пор было в высшей степени правильным, но все же одно это без нового аргумента или заключения еще не доказывает того, что оно будет таковым и впредь. Напрасно претендуете вы на то, что изучили природу вещей с помощью прошлого опыта: их тайная природа, а следовательно, все их действия и влияния могут измениться без всякой перемены в их чувственных качествах. Это случается иногда с некоторыми объектами, отчего же это не может случаться всегда со всеми объектами? Какая логика, какой процесс аргументации удерживает вас от этого предположения? Мой опыт, скажете вы, опровергает мои сомнения; но в таком случае вы не понимаете сути заданного мною вопроса. Как существо деятельное, я впол-

не удовлетворен этим решением, но как философ, которому свойственна некоторая доля любознательности, если не скептицизма, я хочу узнать основание такого вывода. Ни чтение, ни исследование не помогли мне пока справиться с этим затруднением и не дали удовлетворительного ответа на столь важный вопрос. Что же мне остается делать, как не предложить этот трудный вопрос публике, хотя, быть может, у меня и мало надежды на то, чтобы получить надлежащее решение? Таким путем мы по крайней мере осознаем свое невежество, если и не умножим свои знания.

<...>

## Глава V СКЕПТИЧЕСКОЕ РАЗРЕШЕНИЕ ЭТИХ СОМНЕНИЙ

### *Часть 1*

<...>

Нам нечего бояться и того, что эта философия, стараясь ограничить наши исследования рамками обыденной жизни, когда-либо подкопается под обыденные рассуждения и так далеко зайдет в своих сомнениях, что положит конец не только умозрениям, но и всякой деятельности. Природа всегда отстоит свои права и в конце концов возьмет верх над какими бы то ни было абстрактными рассуждениями. Если даже мы придем, например, к такому выводу, как в предыдущей главе, а именно что во всех заключениях, основанных на опыте, наш ум делает некоторый шаг, не подкрепляемый каким-либо аргументом или размышлением, нам нечего будет опасаться, что на этих заключениях, от которых зависит почти все знание, когда-либо отразится подобное открытие. Если наш ум склоняется к тому, чтобы сделать такой шаг, не в силу какого-нибудь аргумента, то он исходит из какого-то другого принципа, столь же важного и имеющего не меньшее влияние, и этот принцип останется в силе до тех пор, пока не изменится природа человека. Открытие же этого принципа, вероятно, окупит всю трудность исследования.

Предположим, что человек, наделенный в высшей степени сильным разумом и способностью к размышлению, был бы перенесен в этот мир внезапно; он определенно тотчас же заметил бы постоянное следование друг за другом объектов и событий, но не был бы в состоянии открыть что-либо помимо этого. Он не мог бы с помощью какого бы то ни было умозаключения сразу дойти до идеи причины и действия, поскольку частные силы, производящие все

действия в природе, никогда не открываются чувствам, а из того, что одно явление в единичном случае предшествует другому, неразумно выводить заключение, что одно из них – причина, а другое – действие. Их соединение может быть произвольным и случайным; возможно, нет никакого основания заключать о существовании одного события при появлении другого. Словом, такой человек без последующего опыта никогда не мог бы соотнести свои предположения или рассуждения с фактами или быть уверенным в чем-либо помимо того, что непосредственно встает в его памяти или же воспринимается его чувствами.

Предположим далее, что этот человек приобрел большой опыт и прожил на свете достаточно долго для того, чтобы заметить, что близкие объекты или явления бывают постоянно соединены друг с другом. Каков же результат этого опыта? Человек тотчас же заключает о существовании одного объекта при появлении другого. Но весь его опыт не дает ему идеи или знания той скрытой силы, благодаря которой один объект производит другой, и его не принуждает выводить это заключение какой-либо процесс рассуждения. И все же он чувствует себя вынужденным сделать подобный вывод; и даже будучи уверен, что его ум не принимает участия в этой операции, он тем не менее продолжал бы мыслить таким образом. Существует какой-то иной принцип, принуждающий его делать данное заключение.

Принцип этот есть *привычка*, или *навык*, ибо, когда повторение какого-либо поступка или действия порождает склонность к возобновлению того же поступка или действия независимо от влияния какого-либо рассуждения или познавательного процесса, мы всегда говорим, что такая склонность есть следствие *привычки*. Употребляя это слово, мы не претендуем на то, чтобы указать последнюю причину такой склонности, мы только отмечаем всеми признаваемый и хорошо всем знакомый по его действиям принцип человеческой природы. Быть может, мы не в состоянии продвигать свои исследования еще дальше или же не вправе претендовать на то, чтобы установить причину этой причины, но должны удовлетвориться привычкой как самым последним принципом всех наших заключений из опыта, какой мы только можем указать. Достаточно, если мы можем дойти хоть до этого, и нам нечего жаловаться на ограниченность наших способностей из-за того, что они не позволяют нам идти дальше. Притом мы, несомненно, выдвигаем здесь если не согласное с истиной, то по крайней мере вполне понятное положение, утверждая, что после [наблюдения] постоянного со-

единения двух объектов, например тепла и огня, веса и плотности, только привычка заставляет нас ожидать одного из них при появлении другого. Это, по-видимому, даже единственная гипотеза, с помощью которой можно прояснить затрудняющий нас вопрос: почему мы выводим из тысячи примеров заключение, которое не в состоянии вывести из одного примера, ничем не отличающегося от остальных? Разум не способен к подобному варьированию; выводы, которые он делает при рассмотрении одного круга, одинаковы с теми, которые он получил бы, исследовав все круги во вселенной. Но ни один человек, видевший только однажды, что тело движется, получив толчок от другого тела, не мог бы заключить, что всякое тело придет в движение после подобного толчка. Поэтому все заключения из опыта суть следствия привычки, а не рассуждения.

<...>

## Часть 2

<...>

Итак, существует род предустановленной гармонии между ходом природы и сменой наших идей, и хотя силы, управляющие первым, нам совершенно неизвестны, тем не менее наши мысли и представления, как мы видим, подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы. Принцип же, который произвел это соответствие, есть привычка, столь необходимая для существования человеческого рода и регулирования нашего поведения при любых обстоятельствах и случайностях нашей жизни. Если бы присутствие объекта не вызывало мгновенно идеи тех объектов, которые обычно с ним соединяются, все наше знание должно было бы ограничиваться узкой сферой нашей памяти и чувств и мы никогда не были бы в состоянии приспособить средства к целям или воспользоваться нашими природными силами для того, чтобы совершить добро или избежать зла. Тот, кто находит удовольствие в открытии и созерцании *целевых причин*, найдет здесь достаточный повод для удивления и восторга.

Ради дальнейшего подтверждения вышеизложенной теории я прибавлю, что, поскольку операция нашего ума, в результате которой мы заключаем о сходных действиях на основании сходных причин и *vice versa*, столь необходима для существования всего человеческого рода, невероятно, чтобы она могла быть доверена нашему разуму с его ошибочными выводами, разуму, который так медлителен в своих операциях, который ни в малейшей степени не проявляется в первые годы нашего детства и в лучшем случае чрез-

вычайно подвержен ошибкам и заблуждениям во всяком возрасте и в любой период человеческой жизни. Гораздо более совместимо с обычной мудростью природы доверить столь необходимый акт ума какому-нибудь инстинкту, или автоматическому стремлению, непогрешимому в своих действиях, способному обнаружиться при первом же проявлении жизни и мысли и независимому от всяких вымученных дедукций рассудка. Природа научила нас управлять нашими членами, не ознакомив нас с мышцами и нервами, которые приводят их в движение; она же вселила в нас инстинкт, который влечет нашу мысль в направлении, соответствующем порядку, установленному ею среди внешних объектов, влечет, несмотря на то что мы незнакомы с теми силами, от которых всецело зависит этот правильный порядок и чередование объектов [7].

## ТЕКСТ 6

1. Кратко расскажите о судьбе и учении И. Канта.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. В чем по И. Канту заключается различие между априорным (чистым) и эмпирическим познанием, между аналитическими и синтетическими суждениями?
4. Что такое априорные синтетические суждения?
5. Почему необходимо поставить вопрос о возможности метафизики как науки?
6. Опираясь на Текст 4 и Текст 5, подумайте, какие положения Дж. Локка и Д. Юма стали важными предпосылками учения И. Канта.

**Иммануил Кант (1724–1804)**  
**Пролегомены ко всякой будущей метафизике,  
могущей появиться как наука (1783)**

### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОТЛИЧИТЕЛЬНЫХ ЧЕРТАХ ВСЯКОГО МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

#### §1. Об источниках метафизики

Когда желают представить какое-нибудь познание как *науку*, прежде всего необходимо иметь возможность в точности определить то характерное, что отличает его от всякого другого познания и что, следовательно, составляет его *особенность*; в противном случае границы всех наук сольются и ни одну из них нельзя будет основательно трактовать исходя из ее природы.

Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на таких отличительных чертах, в чем бы они ни состояли: в различии ли *объекта*, или *источников познания*, или вида познания, или же в различии некоторых, если не всех, этих моментов вместе.

Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже по самой сути его понятия они не могут быть эмпирическими. Следовательно, принципы этого познания (к которым принадлежат не только основоположения метафизики, но и ее основные понятия) никогда не должны быть взяты из опыта, так как оно должно быть познанием не физическим, а метафизическим, т. е.

лежащим за пределами опыта. Таким образом, в основе его не будет лежать ни внешний опыт, служащий источником физики в собственном смысле, ни внутренний опыт, составляющий основание эмпирической психологии. Оно есть, следовательно, априорное познание, или познание из чистого рассудка и чистого разума.

Но этим оно ничуть не отличалось бы от чистой математики; поэтому оно должно будет называться чистым философским познанием. <...> [8].

## Иммануил Кант. Критика чистого разума

### ВВЕДЕНИЕ

#### *I. О различии между чистым и эмпирическим познанием*

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

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

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

Однако термин *a priori* еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведен-

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

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

<...>.

#### IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором – *синтетическим*. Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые – *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то

это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это – аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката даст синтетическое суждение.

*Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические.* В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается *a priori* и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба этих понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но *априорные* синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия *A*, чтобы познать как связанное с ним другое понятие – *B*, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем

суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным *x*, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия *A* чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат *B*? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно *a priori* и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

<...>

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

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

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним.

Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой – с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию <...> [9].

**Иммануил Кант. Прелегомены...**  
**ОБЩИЙ ВОПРОС ПРОЛЕГОМЕНОВ:**  
**ВОЗМОЖНА ЛИ ВООБЩЕ МЕТАФИЗИКА?**

§ 4

Если бы действительно существовала такая метафизика, которая могла бы утверждать себя как науку, если бы можно было сказать: вот метафизика, только выучите ее, и она неодолимо и неизбежно убедит вас в своей истине, – то этот вопрос был бы излишним и оставался бы только другой, касающийся не столько испытания нашей проницательности, сколько доказательства существования самой вещи, а именно вопрос: *как возможна метафизика* и как разум ее достигает? Но человеческому разуму в этом случае не посчастливилось. Нельзя указать ни на одну книгу, как показывают, например, на [«Начала»] Евклида, и сказать: вот метафизика, здесь вы найдете важнейшую цель этой науки – познание высшей сущности и загробной жизни, доказанное из принципов чистого разума. Хотя, правда, можно указать нам на многие положения, которые аподиктически достоверны и никогда не оспаривались, но все они аналитические и касаются более материала и строительных камней метафизики, нежели расширения познания, а ведь именно это расширение должно быть нашей настоящей целью в метафизике.

<...>

Пресыщенные, таким образом, догматизмом, который нас ничему не научает, а также скептицизмом, который нам вообще ничего не обещает, даже покоя законного неведения, побуждаемые важностью нужного нам познания и наученные долгим опытом быть недоверчивыми ко всякому знанию, которым мы, как нам кажется, обладаем или которое предлагается нам под именем чистого разума, мы ставим лишь один критический вопрос, от ответа на который может зависеть наш образ действий в будущем: *возможна ли вообще метафизика?* Отвечать на этот вопрос следует не скептическими возражениями против тех или иных утверждений ка-

кой-нибудь имеющейся метафизики (пока ведь мы не признаем никакой), а только исходя из *проблематического* еще понятия такой науки. <...>

## ПРОЛЕГОМЕНЫ. ОБЩИЙ ВОПРОС: КАК ВОЗМОЖНО ПОЗНАНИЕ ИЗ ЧИСТОГО РАЗУМА?

### § 5

Мы видели выше значительное различие между аналитическими и синтетическими суждениями. Возможность аналитических положений могла быть понята очень легко, так как она основывается единственно на законе противоречия. Возможность апостериорных синтетических положений, т. е. почерпаемых из опыта, также не нуждается ни в каком особом объяснении, потому что сам опыт есть не что иное, как непрерывное соединение (синтез) восприятия. Нам остаются, таким образом, только априорные синтетические положения, возможность которых надлежит искать или исследовать, так как она должна основываться не на законе противоречия, а на других принципах.

Но нам здесь не нужно сначала искать *возможность* таких положений, т. е. спрашивать, возможны ли они: их действительно дано достаточно, и притом с неоспоримой достоверностью, и так как метод, применяемый нами теперь, должен быть аналитическим, то мы и начнем [с того], что такое синтетическое, но чистое познание разумом действительно существует; а затем мы должны *исследовать* основание этой возможности и спросить, как возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения, сферу и границы этого применения. Итак, истинная проблема, от которой все зависит, выраженная со школьной точностью, такова:

*Как возможны априорные синтетические положения?*

Выше я ради общедоступности выразил эту проблему несколько иначе, а именно как вопрос о познании из чистого разума; я мог это сделать без ущерба для искомого знания; так как дело идет здесь единственно о метафизике и ее источниках, то надеюсь, что всякий будет помнить, согласно с предшествовавшими замечаниями, что, когда я говорю о познании из чистого разума, я всегда имею в виду не аналитическое, а только синтетическое познание.

От разрешения этой задачи целиком зависит сохранение или крушение метафизики, а следовательно, ее существование. С каким бы правдоподобием ни излагали в ней свои утверждения, как

бы ни нагромождали выводы, если сначала не ответят удовлетворительно на указанный вопрос, я имею право сказать: все это пустая, беспочвенная философия и ложная мудрость. Ты рассуждаешь посредством чистого разума и имеешь притязание как бы создавать *a priori* познания, не только расчлняя данные понятия, но и претендуя на новые соединения, которые не основаны на законе противоречия и которые тебе кажутся совершенно независимыми от всякого опыта, – как же ты до этого доходишь и как ты намерен обосновать такие притязания? Ссылаться на согласие общего человеческого разума ты не вправе, так как это есть свидетельство, достоверность которого основана только на общепринятом мнении.

<...>

Но насколько необходим ответ на этот вопрос, настолько же он и труден; главная причина, почему на вопрос уже давно не ответили, состоит в том, что никому и в голову не приходило, что можно спрашивать о чем-нибудь подобном; вторая же причина заключается в том, что удовлетворительный ответ на этот вопрос требует гораздо более упорного, глубокого и усердного размышления, нежели любой самый обширный труд по метафизике, обещавший своему автору бессмертие при первом же выходе в свет.

<...>

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождаются от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания?* Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума. Без этой верительной грамоты они могут ожидать только того, что разумные люди, обманутые уже столько раз, отвергнут их без всякого дальнейшего исследования того, о чем они заводят речь.

Если же они намерены заниматься своим делом не как наукой, а как *искусством* убеждений, благотворных; и подходящих для общего человеческого рассудка, то нет основания запретить им подобные занятия. Тогда они должны будут говорить скромным языком разумной веры, должны будут признать, что им не позволено даже *предполагать*, не говоря уже *знать*, что-нибудь, лежащее за пределами всякого возможного опыта и что они могут только *принимать* (не для спекулятивного применения – от него они должны отказаться, – а единственно для практического) нечто такое, что возможно и даже необходимо для управления рассудком волею в жизни. Только так могут они носить имя полезных и мудрых лю-

дей, и с тем большим правом, чем больше они откажутся от имени метафизиков; ведь и последние хотят быть спекулятивными философами, и так как, когда дело идет об априорных суждениях, нельзя полагаться на плоские правдоподобия (ибо то, что выдается за априорные познания, именно поэтому объявляется необходимым), то им нельзя позволить играть в предположения, а их утверждения должны быть наукой или же они вообще ничто.

Можно сказать, что вся трансцендентальная философия, необходимо предшествующая всякой метафизике, сама есть не что иное, как полное разрешение предложенного здесь вопроса, только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью, так что до сих пор еще не было никакой трансцендентальной философии. В самом деле, то, что носит это название, есть, собственно, часть метафизики, тогда как трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики и, следовательно, должна ей предшествовать. Так как для того только, чтобы удовлетворительно ответить на один-единственный вопрос, нужна целая наука, свободная от всякой посторонней помощи, стало быть, совершенно новая, то нечего удивляться, что разрешение этого вопроса сопряжено с большими усилиями и трудностями и даже с некоторой долей неясности.

Приступая к этому решению и следуя аналитическому методу, в котором мы предполагаем, что такие познания из чистого разума действительно существуют, мы можем сослаться только на две науки теоретического познания (только о нем здесь и речь), а именно на *чистую математику* и *чистое естествознание*, так как только они могут показать нам предметы в созерцании; стало быть, когда в них имеет место априорное познание, они могут показать его истинность, или соответствие его с объектом, *in concrete*, т. е. его действительность, от которой и можно затем перейти аналитическим путем к основанию его возможности. Это очень облегчает дело, когда общие рассуждения не только применяются к фактам, но и исходят из них, тогда как при синтетическом методе они должны быть выведены совершенно *in abstracto* из понятий.

Но чтобы от этих действительных и вместе с тем обоснованных чистых априорных познаний перейти к возможной, искомой нами метафизике как науке, мы должны в свой главный вопрос включить и природную склонность к такой науке – то, что вызывает ее и в качестве лишь естественно данного, хотя и сомнительного в своей истинности, априорного познания лежит в основе метафизики (разработка такого познания без всякого критического исследова-

ния его возможности обычно уже называется метафизикой); таким именно образом мы будем последовательно отвечать на главный трансцендентальный вопрос, разделив его на четыре других вопроса:

1. *Как возможна чистая математика?*
2. *Как возможно чистое естествознание?*
3. *Как возможна метафизика вообще?*
4. *Как возможна метафизика как наука?*

Мы видим, что хотя разрешение этих задач должно показать главным образом основное содержание критики, однако оно имеет и нечто характерное, достойное внимания уже само по себе, а именно поиски источников данных наук в самом разуме, с тем чтобы благодаря этому на самом деле исследовать и измерить способность разума к априорному познаванию; именно таким образом сами эти науки выигрывают если не в смысле своего содержания, то в отношении своего правильного применения и, уясняя более важный вопрос своего общего происхождения, вместе с тем дают повод к лучшему выяснению их собственной природы [8].

## ТЕКСТ 7

1. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
2. Что означает «практическая способность разума»?
3. Что такое императив?
4. В чем состоит различие между категорическим и гипотетическими императивами?
5. Зафиксируйте и поясните основные формулировки категорического императива.
6. Как соотносятся по И. Канту понятия свободы и морального закона?
7. Расскажите о постулатах чистого практического разума.

### Иммануил Кант (1724–1804) Основы метафизики нравственности (1785)

#### Раздел второй

#### ПЕРЕХОД ОТ ПОПУЛЯРНОЙ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ К МЕТАФИЗИКЕ НРАВСТВЕННОСТИ

<...>.

Однако, чтобы в этой работе подняться по естественным ступеням не просто от обыденного нравственного суждения (которое здесь достойно большого уважения) к философскому, как это было раньше, а от популярной философии, не идущей дальше того, до чего она может ощупью дойти посредством примеров, к метафизике (которая уже больше не дает себя сдерживать ничем эмпирическим и которая, имея своей задачей определить всю сумму относящегося сюда познания разума, доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры), мы должны проследить и ясно представить практическую способность разума, начиная с ее общих определяющих правил и кончая тем пунктом, где из нее возникает понятие долга.

Каждая вещь в природе действует по законам. Только разумное существо имеет *волю*, или способность поступать *согласно представлению* о законах, т. е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется *разум*, то воля есть не что иное, как практический разум. Если разум непременно определяет волю, то поступки такого существа, признаваемые за объективно необходимые, необходимы также и субъективно, т. е. воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонности признает практически необходимым, т. е. добрым. Если же разум сам по себе

недостаточно определяет волю, если воля подчинена еще и субъективным условиям (тем или иным мотивам), которые не всегда согласуются с объективными, — одним словом, если воля *сама по себе* не полностью соотнобразуется с разумом (как это действительно имеет место у людей), то поступки, объективно признаваемые за необходимые, субъективно случайны и определение такой воли сообразно с объективными законами есть *принуждение*; т. о. хотя отношение объективных законов к не вполне доброй воле представляется как определение воли разумного существа основаниями разума, но эта воля по своей природе послушна им не с необходимостью.

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется *императивом*.

<...>

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели.

Так как каждый практический закон представляет возможный поступок как хороший и поэтому как необходимый для субъекта, практически определяемого разумом, то все императивы суть формулы определения поступка, который необходим согласно принципу воли, в каком-либо отношении доброй. Если же поступок хорош только для *чего-то другого* как средство, то мы имеем дело с *гипотетическим* императивом; если он представляется как хороший *сам по себе*, стало быть как необходимый для воли, которая сама по себе сообразна с разумом как принципом ее, то императив — *категорический*.

<...>.

... Существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности*.

<...>.

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив кроме закона содержит в себе только необходимость максимы – быть сообразным с этим законом, закон же не содержит в себе никакого условия, которым он был бы ограничен, то не остается ничего, кроме всеобщности закона вообще, с которым должна быть сообразна максима поступка, и, собственно, одну только эту сообразность императив и представляет необходимой.

Таким образом, существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом*.

Если же все императивы долга могут быть выведены из этого единственного императива как из их принципа, то мы, хотя и оставляем нерешенным вопрос, не пустое ли понятие то, что называют долгом, можем по крайней мере показать, что мы мыслим посредством этого понятия и что мы хотим им выразить.

Так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), т. е. существованием вещей, поскольку оно определено по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы*.

Теперь перечислим некоторые обязанности согласно обычному делению на обязанности по отношению к нам самим и по отношению к другим людям, на совершенные и несовершенные.

1. Кому-то из-за многих несчастий, поставивших его в отчаянное положение, надоела жизнь, но он еще настолько разумен, чтобы спросить себя, не будет ли противно долгу по отношению к самому себе лишать себя жизни. И вот он пытается разобраться, может ли максима его поступка стать всеобщим законом природы. Но его максима гласит: из себялюбия я возвожу в принцип лишение себя жизни, если дальнейшее сохранение ее больше грозит мне несчастьями, чем обещает удовольствия. Спрашивается, может ли этот принцип себялюбия стать всеобщим законом природы. Однако ясно, что природа, если бы ее законом было уничтожать жизнь посредством того же ощущения, назначение которого – побуждать к поддержанию жизни, противоречила бы самой себе и, следовательно, не могла бы

существовать как природа; стало быть, указанная максима не может быть всеобщим законом природы и, следовательно, совершенно противоречит высшему принципу всякого долга.

2. Кого-то другого нужда заставляет брать деньги взаймы. Он хорошо знает, что не будет в состоянии их уплатить, но понимает также, что ничего не получит взаймы, если твердо не обещает уплатить к определенному сроку. У него большое желание дать такое обещание; но у него хватает совести, чтобы поставить себе вопрос: не противоречит ли долгу и позволительно ли выручать себя из беды таким способом? Доложим, он все же решился бы на это; тогда максима его поступка гласила бы: нуждаясь в деньгах, я буду занимать деньги и обещать их уплатить, хотя я знаю, что никогда не уплачу. Очень может быть, что этот принцип себялюбия или собственной выгоды легко согласовать со всем моим будущим благополучием; однако теперь возникает вопрос: правильно ли это? Я превращаю, следовательно, требование себялюбия во всеобщий закон и ставлю вопрос так: как бы обстояло дело в том случае, если бы моя максима была всеобщим законом? Тут мне сразу становится ясно, что она никогда не может иметь силу всеобщего закона природы и быть в согласии с самой собой, а необходимо должна себе противоречить. В самом деле, всеобщность закона, гласящего, что каждый, считая себя нуждающимся, может обещать, что ему придет в голову, с намерением не сдерживать обещания, сделала бы просто невозможными и это обещание, и цель, которой хотят с помощью его достигнуть, так как никто не стал бы верить, что ему что-то обещано, а смеялся бы над всеми подобными высказываниями, как над пустой отговоркой.

3. Третий полагает, что у него есть талант, который посредством известной культуры мог бы сделать из него в разных отношениях полезного человека. Но этот человек считает, что находится в благоприятных обстоятельствах и что лучше предаться удовольствиям, чем трудиться над развитием и совершенствованием своих благоприятных природных задатков. Однако он спрашивает: согласуется ли его максима небрежного отношения к своим природным дарованиям помимо согласия ее с его страстью к увеселениям также и с тем, что называется долгом? И тогда он видит, что хотя природа все же могла бы существовать по такому всеобщему закону, даже если человек (подобно жителю островов Тихого океана) дал бы ржаветь своему таланту и решил бы употребить свою жизнь только на безделье, увеселения, продолжение рода – одним словом, на наслаждение, однако он никак не может *хотеть*, чтобы это стало всеобщим законом природы или чтобы оно как такой закон было

заложено в нас природным инстинктом. Ведь как разумное существо он непременно хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных целей.

Наконец, *четвертый*, которому живется хорошо и который видит, что другим приходится бороться с большими трудностями (он имел бы полную возможность помочь им), думает: какое мне дело до всего этого? Пусть себе каждый будет так счастлив, как того хочет всевышний или как это он сам себе может устроить; отнимать у него я ничего не стану, да и завидовать ему не буду; но и способствовать его благополучию или помогать ему в беде у меня нет никакой охоты! Конечно, если бы такой образ мыслей был всеобщим законом природы, человеческий род мог бы очень неплохо существовать, и, без сомнения, лучше, чем когда каждый болтает о сострадании, о благосклонном отношении и при случае даже старается так поступить, но вместе с тем, где только можно, обманывает, предает права человека или иначе вредит ему. Но хотя и возможно, что по такой максиме мог бы существовать всеобщий закон природы, тем не менее нельзя *хотеть*, чтобы такой принцип везде имел силу закона природы. В самом деле, воля, которая пришла бы к такому заключению, противоречила бы самой себе, так как все же иногда могут быть случаи, когда человек нуждается в любви и участии других, между тем как подобным законом природы, возникшим из его собственной воли, он отнял бы у самого себя всякую надежду на помощь, которой он себе желает.

Это все только некоторые из многих действительных обязанностей или во всяком случае принимаемых нами за таковые; что они вытекают из единого выше приведенного принципа – это совершенно очевидно. Канон моральной оценки наших поступков состоит вообще в том, чтобы человек *мог хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом. Некоторые поступки таковы, что их максимуму нельзя без противоречий даже *мыслить* как всеобщий закон природы; еще в меньшей степени мы можем *хотеть*, чтобы она стала таковым. В других поступках хотя и нет такой внутренней невозможности, тем не менее нельзя хотеть, чтобы их максима достигла всеобщности закона природы, так как такая воля противоречила бы самой себе. <...>

Если при каждом нарушении долга мы будем обращать внимание на самих себя, то убедимся, что мы действительно не хотим, чтобы наша максима стала всеобщим законом, так как это для нас невозможно, скорее, мы хотим, чтобы противоположность ее осталась законом для всех; мы только позволяем себе для себя (или даже лишь

для данного случая) сделать из этого закона *исключение* в пользу своей склонности. Следовательно, если бы мы взвешивали все с одной и той же точки зрения, а именно с точки зрения разума, то обнаружили бы в своей собственной воле противоречие, состоящее в том, что некоторый принцип объективно необходим как всеобщий закон и тем не менее субъективно не имеет всеобщей значимости, а допускает исключения. Но так как мы рассматриваем одни и те же поступки свои один раз с точки зрения воли, полностью сообразной с разумом, а другой раз – с точки зрения воли, на которую оказала воздействие склонность, то здесь в действительности нет противоречия, но зато имеется противодействие склонности предписанию разума (*antagonismus*); вследствие этого всеобщность принципа (*universalitas*) превращается просто в общезначимость (*generalitas*), благодаря чему практический принцип разума и максима должны сойтись на полпути. Хотя это и нельзя обосновать нашим собственным беспристрастно построенным суждением, тем не менее это доказывает, что мы действительно признаем силу категорического императива и (со всем уважением к нему) позволяем себе только некоторые, как нам кажется, незначительные и вынужденные исключения.

<...>

Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков *сообразно с представлением о тех или иных законах*. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть *цель*, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности поступка, результат которого составляет цель, называется *средством*. <...> Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как *результаты* своего поступка (материальные цели), только относительно; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы. Поэтому все эти относительные цели составляют лишь основание гипотетических императивов.

Но положим, что имеется нечто такое, *существование чего само по себе* обладает абсолютной ценностью, что как *цель сама по себе* могло бы быть основанием определенных законов, тогда в нем, и только в нем могло бы заключаться основание возможного категорического императива, т. е. практического закона.

Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*. Все предметы склонности имеют лишь обусловленную ценность, так как если бы не было склонностей и основанных на них потребностей, то и предмет их не имел бы никакой ценности. Сами же склонности как источники потребностей имеют столь мало абсолютной ценности, ради которой следовало бы желать их самих, что общее желание, какое должно иметь каждое разумное существо, — это быть совершенно свободным от них. Таким образом, ценность всех *приобретаемых* благодаря нашим поступкам предметов всегда обусловлена. Предметы (*die Wesen*), существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность как средства и называются поэтому *вещами*, тогда как разумные существа называются *лицами*, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе, т. е. как нечто, что не следует применять только как средство, стало быть, постольку ограничивает всякий произвол (и составляет предмет уважения). Они, значит, не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность *для нас*; они *объективные цели*, т. е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить *только* средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы *абсолютной ценностью*; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа.

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 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*. Посмотрим, может ли это быть выполнено.

Возьмем наши прежние примеры; тогда окажется:

*Во-первых*, тот, кто занят мыслью о самоубийстве, спросит себя, исходя из понятия необходимого долга по отношению к самому себе, совместим ли его поступок с идеей человечества как *цели самой по себе*. Если он, для того чтобы избежать тягостного состояния, разрушает самого себя, то он использует лицо только как *средство* для сохранения сносного состояния до конца жизни. Но человек не есть какая-нибудь вещь, стало быть, не есть то, что можно употреблять *только* как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе. Следовательно, я не могу распоряжаться человеком в моем лице, калечить его, губить или убивать.

*Во-вторых*, что касается необходимого долга или долга из обязанности (schuldige) по отношению к другим, то тот, кто намеревается обмануть других ложным обещанием, тотчас поймет, что он хочет использовать другого человека *только как средство*, как если бы последний не содержал в себе также и цель. Ведь тот, кем я хочу пользоваться для своих целей посредством такого обещания, никак не может согласиться с моим образом действий по отношению к нему и, следовательно, сам содержать в себе цель этого поступка. Это противоречие принципу других людей ярче бросается в глаза, если привести примеры покушений на свободу и собственность других. В самом деле, в этих случаях совершенно очевидно, что нарушитель прав людей помышляет использовать личность других только как средство, не принимая во внимание, что их как разумные существа должно всегда ценить также как цели, т. е. только как такие существа, которые могли бы содержать в себе также и цель того же самого поступка.

*В-третьих*, что касается случайного (вменяемого в заслугу) долга по отношению к самому себе, то недостаточно, чтобы поступок не противоречил в нашем лице человечеству как цели самой по себе; он должен также быть с *этим согласован*. В человечестве есть ведь задатки большего совершенства, принадлежащие к числу целей природы в отношении человечества, [представленного] в нашем

субъекте; пренебрежение ими, конечно, совместимо с *сохранением* человечества как цели самой по себе, но не совместимо с *содействием* этой цели.

*В-четвертых*, что касается вменяемого в заслугу долга по отношению к другим, то цель природы, имеющаяся у всех людей, – их собственное счастье. Хотя, конечно, человечество могло бы существовать, если бы никто ничем не способствовал счастью других, но при этом умышленно ничего бы от него не отнимал, однако если бы каждый человек не стремился содействовать осуществлению целей других, насколько это зависит от него, то это было бы негативным, а не положительным соответствием с [идеей] *человечества как цели самой по себе*. Ведь если это представление должно оказать на меня *все* свое действие, то цели субъекта, который сам по себе есть цель, должны быть, насколько возможно, также и *моими* целями.

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще *как цели самой по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все разумные существа вообще, никакой же опыт не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как цель человека (субъективно), т. е. как предмет, который действительно само собой делается целью, а как объективная цель, которая в качестве закона должна составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были, стало быть, должна возникать из чистого разума. А именно основание всякого практического законодательства *объективно* лежит в *правиле* и форме всеобщности, которая (согласно первому принципу) и придает ему характер закона (во всяком случае закона природы), *субъективно* же – в *цели*; но субъект всех целей – это каждое разумное существо как цель сама по себе (согласно второму принципу); отсюда следует третий практический принцип воли как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: *идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы*.

По этому принципу будут отвергнуты все максимы, несовместимые с собственным всеобщим законодательством воли. Воля, следовательно, должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы она рассматривалась также как самой себе законодательствующая и именно лишь поэтому как подчиненная закону (творцом которого она может считать самое себя).

<...>

Раздел третий  
ПЕРЕХОД ОТ МЕТАФИЗИКИ НРАВСТВЕННОСТИ  
К КРИТИКЕ ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

**Понятие свободы есть ключ к объяснению автономии воли**

*Воля* есть вид причинности живых существ поскольку они разумны, а *свобода* была бы таким свойством этой причинности, когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин подобно тому как *естественная необходимость* была бы свойством причинности всех лишенных разума существ – определяться к деятельности влиянием посторонних причин.

Приведенная дефиниция свободы *негативная* и поэтому она ничего не дает для проникновения в ее сущность; однако из этой дефиниции вытекает *положительное* понятие свободы, которое более богато содержанием и плодотворно. Так как понятие причинности заключает в себе понятие *законов*, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Естественная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; а чем же другим может быть свобода воли, как не автономией, т. е. свойством воли быть самой для себя законом? Но положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же.

<...>

**Свободу должно предполагать  
как свойство воли всех разумных существ**

Мы не можем удовлетвориться тем, что приписываем нашей воле свободу – безразлично, на каком основании, если у нас нет достаточного основания приписать свободу также и всем разумным существам. В самом деле, так как нравственность служит законом для нас только как для *разумных существ*, то она должна быть значима

и для всех разумных существ и так как она должна быть выведена исключительно из свойства свободы, то и свобода должна быть показана как свойство воли всех разумных существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно а priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ. Итак, я говорю: каждое существо, которое не может поступать иначе, как *руководствуясь идеей свободы*, именно поэтому в практическом отношении действительно свободно, т. е. для него имеют силу все законы, неразрывно связанные со свободой, точно так же как если бы его воля, значимая и сама по себе, и в теоретической философии была признана свободной. Я утверждаю, таким образом, что каждому разумному существу, обладающему волей, мы необходимо должны приписать также идею свободы и что оно действует, только руководствуясь этой идеей. В самом деле, в таком существе мы мыслим себе практический разум, т. е. имеющий причинность в отношении своих объектов. Не можем же мы мыслить себе разум, который со своим собственным сознанием направлялся бы в отношении своих суждений чем-то извне, так как в таком случае субъект приписал бы определение способности суждения не своему разуму, а какому-то влечению. Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам. <...> [10].

## **Иммануил Кант. Критика практического разума (1788)**

### **КНИГА ВТОРАЯ**

#### **Глава вторая**

<...>.

#### **IV Бессмертие души как постулат чистого практического разума**

<...>

#### **V Бытие божье как постулат чистого практического разума**

<...>

#### **VI О постулатах чистого практического разума вообще**

Все они исходят из основоположения моральности; это основоположение не постулат, а закон, которым разум непосредственно

определяет волю; именно потому что воля так определяется как чистая воля, она для исполнения своего предписания требует этих необходимых условий. Эти постулаты не теоретические догмы, а предположения в необходимо практическом отношении; следовательно, хотя они и не расширяют спекулятивного познания, но в общем дают идеям спекулятивного разума (посредством их отношения к тому, что принадлежит к сфере практического) объективную реальность и дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить.

Это постулаты бессмертия, свободы, если рассматривать их положительно (как постулаты причинности существа, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру), и бытия божьего. Первый вытекает из практически необходимого условия соразмерности продолжительности существования с полнотой в исполнении морального закона; второй – из необходимого допущения независимости от чувственно воспринимаемого мира и из способности определения своей воли по закону некоего умопостигаемого мира, т. е. свободы; третий – из необходимости условия для такого умопостигаемого мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага, т. е. бытия божьего.

Необходимое в силу уважения к моральному закону стремление к высшему благу и вытекающее отсюда предположение об объективной реальности этого блага приводят, следовательно, через постулаты практического разума к понятиям, которые спекулятивный разум мог, правда, предложить в качестве задач, но не мог их раскрыть. Следовательно, 1) к понятиям, при раскрытии которых разум мог лишь впасть в паралогизмы (а именно к понятию бессмертия), так как у него не было признака постоянности, чтобы психологическое понятие о субъекте в последней инстанции, которое необходимо приписывается душе в самосознании, довести до реального представления о субстанции, что практический разум делает через постулат длительности [существования], необходимой для соразмерности с моральным законом в высшем благе как всей цели практического разума; 2) к понятию, относительно которого спекулятивный разум содержит только антиномию, а решение этой антиномии он мог основывать только на проблематически, правда, мыслимом, но по объективной реальности самом по себе недосказуемом и не определимом понятии; т. е. [приводят] к космологической идее умопостигаемого мира и к сознанию нашего существования в таком мире через постулат свободы (ее реальность практический разум доказывает посредством морального закона и

вместе с ним и посредством закона умопостигаемого мира, на который спекулятивный разум мог только указать, но определить понятие его не мог); 3) придают смысл тому, что спекулятивный разум хотя и мог мыслить, но должен был оставить неопределенным только как трансцендентальный идеал, а именно теологическому понятию первосущности (в практическом отношении, т. е. как условию возможности объекта воли, определяемой указанным законом) как главному принципу высшего блага в умопостигаемом мире через державное моральное законодательство в нем.

Но действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентным? Конечно, но только в практическом отношении. В самом деле, мы этим не познаем ни природы нашей души, ни умопостигаемого мира, ни высшей сущности по тому, что они сами по себе; мы имеем лишь понятия о них, объединенные в практическом понятии высшего блага как объекта нашей воли, и совершенно а priori через чистый разум, но только посредством морального закона, и то лишь по отношению к нему, т. е. объекту, которому он повелевает. Но этим не постигается, каким образом возможна свобода и как надо теоретически и положительно представлять себе этот вид причинности, а постигается лишь то, что такая свобода существует, постулируемая моральным законом и ради него. Так же обстоит дело и с остальными идеями, которых ни один человеческий рассудок никогда не сможет исследовать по их возможности, хотя никакая софистика не может убедить даже самого простого человека в том, что это не истинные понятия. <...> [11].

## ТЕКСТ 8

1. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.

2. Какой исторический период называют Просвещением?

3. Как И. Кант разъясняет понятие «просвещение»?

4. Как вы понимаете, что означает метафора «несовершеннолетия»?

5. Что И. Кант считает необходимым на пути просвещения?

**Иммануил Кант (1724–1804)**

**Ответ на вопрос: что такое Просвещение? (1784)**

Эссе

Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершенноголетия, в котором он находится по собственной вине. Несоввершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несоввершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость – вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства, всё же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займется вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, – это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, – после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если

они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако такое обстоятельство делает их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Положения и формулы – эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями – представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твёрдые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная ими под это иго, затем заставит их самих оставаться под ним, если её будут подстрекать к этому некоторые её опекуны, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно.

Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы.

Для этого просвещения требуется только свобода, а притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель на свете говорит: рассуждайте сколько угодно и о чём

угодно, но повинуйтесь). Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? – Я отвечаю: публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но частное пользование разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как учёным, перед всей читающей публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть [общественного] механизма рассматривает себя в то же время как член всего общества и даже общества граждан мира, стало быть в качестве учёного, обращающегося к публике в собственном смысле в своих произведениях, то этот учёный может, конечно, рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как учёному нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве учёного публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно также священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как учёный, он имеет полную свободу, и это даже его долг – сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные

мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь частное его применение, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же учёного, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при публичном применении своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что сами опекуны народа (в духовных вещах) несовершеннолетние, – это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимая группа (класс, как они называются в Голландии) иметь право клятвенно обязаться установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и через них – над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключённый с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утверждён высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными договорами. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для неё было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперёд в просвещении. Это было бы преступлением про-

тив человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперёд. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон. Он мог бы быть признан на короткое время, как бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве учёного публично, т. е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причём введённый порядок всё ещё продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что учёные, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, которые желают придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение – и даже в этом случае только на некоторое время – в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества. Но то, что не может решить относительно самого себя народ, ещё меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело – следить за тем, чтобы никто насильственно не препятствовал другим заниматься определением этого спасения и содействием ему по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела, когда он доверяет своему правительству надзор над сочинениями, в которых его подданные пы-

таются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрёк: *Caeser non est supra Grammaticos*, и ещё в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своём государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

Если задать вопрос, живём ли мы теперь в просвещённый век, то ответ будет: нет, но мы живём в век просвещения. Ещё многого недостаёт для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надёжно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим долгом ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета веротерпимого, — такой государь сам просвещён и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идёт об опеке со стороны правительства, и предоставил каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве учёных высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в ещё большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в делах религиозных, потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своём образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идёт ещё дальше; он понимает, что даже в отношении своего законодательства нет никакой опасности позволить подданным публично пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать уже существующее законодательство; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время.

Однако только тот, кто, будучи сам просвещённым, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: рассуждайте сколько угодно и о чём угодно, только повинуйтесь! Так проявляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой духа народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод даёт народному духу возможность развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободе мысли, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к свободе действий) и наконец даже на принципы правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть нечто большее, чем машина, сообразно его достоинству [12].

## ТЕКСТ 9

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Г. В. Ф. Гегеля.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. В чем состоит отличие философии от других наук?
4. Как Гегель различает уровень (философской) мысли и уровень представления?
5. Каково соотношение философского способа познания, обыденного познания и религиозных представлений?
6. Что является по Г.В.Ф. Гегелю содержанием философии?
7. Что такое диалектика по Гегелю?
8. Как соотносится философия и история философии?
9. Что собой представляют основные разделы гегелевской философской системы?

### Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) Энциклопедия философских наук (1817)

#### ВВЕДЕНИЕ

##### § 1

Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее *предметы* непосредственно признаны представлением и что ее *метод* познания *заранее определен* в отношении исходного пункта и дальнейшего развития. Правда, она изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что *бог*, и *только он один*, есть истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к богу как к их истине. Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий дух* возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий.

Но когда приступают к мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать *необходимость* своего содержания и *доказать* как самое бытие, так

и определение своих предметов. Таким образом, оказывается, что первоначального знакомства с этими предметами, даваемого представлениями, недостаточно и что бездоказательные *предположения* или *утверждения* недопустимы. Вместе с этим, однако, обнаруживается затруднение, которое состоит в том, что философия должна ведь с чего-то *начать*, между тем всякое начало как *непосредственное* составляет свою предпосылку, вернее, само есть такая предпосылка.

## § 2

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно — а это, конечно, верно, — что человек *отличается* от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление отличается, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как *в себе* существует только *одно* мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, *выступает* сначала не в *форме мысли*, а в форме: чувства, созерцания, представления — в формах, которые должно отличать от мышления как *формы*.

<...>

## § 3

<...>

*Примечание.* Так как особенности чувства, созерцания, желания, воли и т. д., поскольку мы их *осознаем*, называются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замечает представления *мыслями*, *категориями* или, говоря еще точнее, *понятиями*. Представления можно вообще рассматривать как *метафоры* мыслей и понятий. Но, обладая представлениями, мы еще не знаем их значения для мышления, еще не знаем лежащих в их основании мыслей и понятий. И наоборот, не одно и то же — иметь мысли и понятия и знать, какие представления, созерцания, чувства соответствуют им. Отчасти именно с этим обстоятельством связано то, что называют *непонятностью* философии. Трудность состоит, с одной стороны, в неспособности, а эта неспособность есть в сущности только *отсутствие привычки* — мыслить абстрактно,

т. е. фиксировать чистые мысли и двигаться в них. В нашем обычном сознании мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории; так, например, в предложении «Этот лист – зеленый» присутствуют категории *бытия, единичности*). Но совершенно другое – делать предметом сами мысли, без примеси других элементов. Другой причиной непонятности философии является нетерпеливое желание иметь перед собой в форме представления то, что имеется в сознании как мысль и понятие. Часто мы встречаем выражение: неизвестно, что нужно *мыслить* под понятием; но при этом не нужно мыслить ничего другого, кроме самого понятия. Смысл данного выражения состоит, однако, в тоске по уже *знакомому, привычному представлению*: у сознания имеется такое ощущение, как будто вместе с формой представления у него отнята почва, на которой оно раньше твердо и уверенно стояло; перенесенное в чистую область понятий сознание не знает, *в каком мире оно живет. Наиболее понятными* находят поэтому писателей, проповедников, ораторов и т. д., излагающих своим читателям или слушателям вещи, которые последние наперед знают наизусть, которые им привычны и *сами собой понятны*.

#### § 4

Философия должна прежде всего доказать нашему обиденному сознанию, что существует потребность в собственно философском, способе познания или даже должна пробудить такую потребность. Но по отношению к предметам религии, по отношению к истине вообще она должна показать, что она сама способна их познать. По отношению же к обнаруживающемуся отличию ее от религиозных представлений она должна оправдать свои, отличные от последних определения.

<...>

#### § 6

С другой стороны, столь же важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир, внешний и внутренний мир сознания*, иначе говоря, что ее содержанием служит *действительность*. Ближайшее сознание этого содержания мы называем *опытом*. Вдумчивое рас-

смотрение мира уже различает между тем, что в обширном царстве внешнего и внутреннего наличного бытия представляет собой лишь преходящее и незначительное, лишь *явление*, и тем, что в себе истине заслуживает название *действительности*. Так как философия лишь по форме отличается от других видов осознания этого содержания, то необходимо, чтобы она согласовалась с действительностью и опытом. Можно даже рассматривать эту согласованность по меньшей мере в качестве внешнего пробного камня истинности философского учения, тогда как высшей конечной целью науки является порождаемое знанием этой согласованности примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью.

*Примечание.* В предисловии к моей *«Философии права»* имеются следующие положения:

*Что разумно, то действительно,  
и что действительно, то разумно.*

<...>

## § 11

Потребность в философии можно ближе определить следующим образом: дух, который в качестве чувствующего и созерцающего имеет своим предметом чувственное, в качестве обладающего воображением – образы, в качестве воли – цели и т. д., *в противоположность* этим формам своего наличного бытия и своих предметов или просто *в отличие* от них удовлетворяет также свою высшую внутреннюю сущность, *мышление* и делает последнее своим предметом. Таким образом, он приходит *к самому себе* в глубочайшем смысле этого слова, ибо его принцип, его чистую, лишенную примесей самость составляет мышление. Но, делая это свое дело, мышление запутывается в противоречиях, т. е. теряет себя в постоянной нетождественности мысли и, таким образом, не доходит до самого себя, а, наоборот, остается в плену у своей противоположности. Высшая потребность духа обращается против этого результата мышления, остающегося лишь рассудочным, и эта высшая потребность основана на том, что мышление не отрекается от себя, а остается верным себе также и в этой сознательной утрате своего у-себя-бытия, *«дабы превозмочь и победить»*, в самом себе осуществляет разрешение своих собственных противоречий.

*Примечание.* Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики. <...>

## § 12

*Возникшая* из вышеуказанной потребности философия имеет своим *исходным пунктом опыт*, непосредственное и рассуждающее сознание. Возбужденное опытом как раздражителем, мышление ведет себя в дальнейшем так, что поднимается выше естественного, чувственного и рассуждающего сознания в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отстраненное (*entfernendes*), *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту. Оно сначала находит свое удовлетворение в себе, в идее *всеобщей* сущности этих явлений; эта идея (абсолют, бог) может быть более или менее абстрактной. Опытные науки со своей стороны, далее, служат стимулом к преодолению той *формы*, в которой богатство их содержания предлагается в качестве лишь непосредственного и преднайденного. *рядоположного друг другу* и, значит, вообще *случайного* многообразия, и к возведению этого содержания в необходимость. Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь в себе испытываемого удовлетворения и принуждает его к развитию *из самого себя*. Последнее есть, с одной стороны, лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития *изначального* (*ursprünglichen*) мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета. <...>

## § 13

Возникновение и развитие философии, изложенные в своеобразной форме *внешней истории*, изображаются как *история этой науки*. Эта форма сообщает ступеням развития идеи характер *случайной* последовательности философских учений и создает видимость того, что между их принципами и разработкой последних существуют одни лишь *различия*. Но совершает эту работу тысячелетий единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, *что он есть*, и, когда последнее стало, таким образом, его предметом, он благодаря этому поднимается на более высокую ступень развития. *История философии* показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть ре-

зультат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное. <...>

## § 14

То же самое развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и дается в *стихии чистого мышления*. Свободная и истинная мысль *конкретна* в себе, и, таким образом, она есть некая *идея*, а в своей завершенной всеобщности она есть *идея как таковая*, или *абсолютное*. Наука о ней есть существенно *система*, потому что истинное как *конкретное* есть развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*, и лишь посредством различия и определения различий может существовать их необходимость и свобода целого.

*Примечание.* Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне которого оно есть необоснованное предположение, или субъективная уверенность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь *умонастроения и мнения*. Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом же деле принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особенные принципы.

<...>

## § 18

Как нельзя дать предварительного общего представления о философии, ибо лишь *целостность* науки есть изображение идеи, точно так же ее *деление* на отдельные части может быть понято лишь из этого изображения идеи; это деление, как и то общее представление о философии, из которого оно должно быть почерпнуто, представляет собой некоторое предвосхищение. Но идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом

другом все же быть лишь у себя самого. Таким образом, наука распадается на следующие три части:

I. *Логика – наука об идее в себе и для себя.*

II. *Философия природы как наука об идее в ее инобытии.*

III. *Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия.*

Выше, в § 15, мы заметили, что различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи и лишь одна она проявляется в этих различных моментах. В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме *овнешнения* (Entäußerung), внешнего обнаружения точно так же, как в духе эта же самая идея есть *суцая для себя и становящаяся в себе и для себя*. Определение, в котором выступает идея, есть вместе с тем *текущий* момент; поэтому отдельная наука есть одновременно и познание своего содержания как сущего предмета, и познание непосредственно же в этом содержании своего перехода в свой более высокий круг. *Представление о разделении* наук неправильно потому, что оно берет отдельные части или науки в качестве рядоположных, как если бы они подобно *видам*, были лишь покоящимися и субстанциальными в своем различии [13].

## ТЕКСТ 10

1. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
2. Поясните гегелевскую трактовку понятия развития.
3. Как происходит развитие, если речь идет о «царстве духа»?
4. Поясните гегелевскую трактовку понятия конкретного.
5. Как вы понимаете тезис о том, что философия является познанием развития конкретного?

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831)**  
**Лекции по истории философии (Кн. 1, 1816–1826)**

### ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

#### А. Понятие истории философии

<...>.

#### 2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е. для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий – понятия *развития* и понятия *конкретного*. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно, к одному-единственному понятию, к понятию развития; когда последнее делается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть

мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, – состоит в том, что она *становится* тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть.

#### *а. Понятие развития*

Развитие есть всем знакомое представление; но в том-то и состоит характерная черта философии, что она исследует то, что обыкновенно считается известным. То, что мы употребляем, не задумываясь, чем мы пользуемся в повседневной жизни, является как раз неизвестным, если мы не обладаем философским образованием. Дальнейшее более точное и строгое уяснение этих понятий есть задача науки логики.

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia*, δύναμις, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus*, ἐνέργεια). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разуму, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (*an ihm*), ибо дитя еще не способно совершать что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть *в себе*, становится *для него*, следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает *действительностью* в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность

производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это – дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не продвинулся ни на шаг вперед после того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным. Единственным различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же лишь *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действование имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрестанном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом его развития, является плод, т. е. порождение зародыша – возвращение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существу-

ющее, которое представляет собою конец – семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы *в себе*, но здесь есть еще, кроме того, бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, *я есть* таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

## *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 общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она – не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, 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 наличие, то прибав-

ляется 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 исключаящими друг друга. «Материя либо непрерывна, либо дискретна»;

на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае – необходимость. «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое». Здесь различие принимается как 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, развитие 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.

### *с. Философия как познание развития конкретного*

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, как опреде-

ленное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше продвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено вовне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход вовне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а представляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотолу всеобщую, неопределенную идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее большая определенность. Выражение «глубина» означает, по-видимому, напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Большей является здесь интенсивность противоположности и разделения, – и большая сила преодолевает большее разделение.

Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он ни распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода [14].

## ТЕКСТ 11

1. Кратко расскажите о судьбе и учении А. Шопенгауэра.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. Как вы понимаете тезис «мир есть мое представление»? Как этот тезис комментирует А. Шопенгауэр?
4. Какой объект среди остальных объектов имеет особое значение для человека?
5. В чем заключается тождество тела и воли? Чем отличается наш способ постижения воли как вещи в себе от способа постижения других объектов?
6. Что по Шопенгауэру можно сказать о воле, находящейся в основании всех явлений природы?
7. Что такое «ступени объективации воли»?
8. Что по Шопенгауэру представляет собой искусство как способ созерцания вещей?
9. Подробно прокомментируйте заключительный фрагмент текста (§ 71).

### **Артур Шопенгауэр (1788–1860) Мир как воля и представление (1818)**

<...>

#### **КНИГА ПЕРВАЯ О МИРЕ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИИ**

##### **Первое размышление: Представление, подчиненное закону основания: объект опыта и науки**

##### **§ 1**

«Мир есть мое представление»: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т. е. исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек. Если какая-нибудь истина может быть высказана a priori,

то именно эта, ибо она – выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая имеет более всеобщий характер, чем все другие, чем время, пространство и причинность... <...> Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением. Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых только и находятся все эти различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир есть представление.

<...>

Таким образом, в этой первой книге мы рассматриваем мир лишь с указанной стороны, лишь поскольку он есть представление. Но что такой взгляд, без ущерба для его правильности, все-таки односторонен и, следовательно, вызван какой-нибудь произвольной абстракцией, – это подсказывает каждому то внутреннее противодействие, с которым он принимает мир только за свое представление; с другой стороны, однако, он никогда не может избавиться от такого допущения. Но односторонность этого взгляда восполняет следующая книга с помощью истины, которая не столь непосредственно достоверна, как служащая здесь нашим исходным пунктом, и к которой могут привести только глубокое исследование, более тщательная абстракция, различение неодинакового и соединение тождественного, – с помощью истины, которая очень серьезна и у всякого должна вызывать если не страх, то раздумье, – истины, что и он также может и должен сказать: «мир есть моя воля».

<...>

## § 2

То, что все познает и никем не познается, это – *субъект*. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не является объектом познания. Объектом, однако, является уже его тело, и оттого само оно, с этой точки зрения, называется нами представлением. Ибо тело – объект среди объектов и подчинено их законам, хотя оно – непосредственный объ-

ект {См.: О четвероюком корне закона достаточного основания, § 22.}. Как и все объекты созерцания, оно пребывает в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познанное, не находится в этих формах: напротив, он сам всегда уже предполагается ими, и таким образом ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность – единство. Мы никогда не познаем его, между тем как именно он познает, где только ни происходит познание.

Итак, мир как представление – только в этом отношении мы его здесь и рассматриваем – имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них – *объект*: его формой служат пространство и время, а через них множественность. Другая же половина, *субъект*, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. Поэтому одно-единственное из них восполняет объектом мир как представление с той же целостностью, что и миллионы имеющихся таких существ; но если бы исчезло и его единственное существо, то не стало бы и мира как представления. Эти половины, таким образом, неразделимы даже для мысли, ибо каждая из них имеет значение и бытие только через другую и для другой, существует и исчезает вместе с нею. Они непосредственно ограничивают одна другую: где начинается объект, кончается субъект. Общность этой границы обнаруживается именно в том, что существенные и поэтому всеобщие формы всякого объекта, каковы время, пространство и причинность, мы можем находить и вполне познавать, и не познавая самого объекта, а исходя из одного субъекта, – т. е., говоря языком Канта, они а priori лежат в нашем сознании. Открытие этого составляет главную заслугу Канта, и притом очень большую. Я же сверх того утверждаю, что закон основания – общее выражение для всех этих а priori известных нам форм объекта и потому все, познаваемое нами чисто а priori, и есть не что иное, как именно содержание этого закона и вытекающие из него следствия; таким образом, в нем выражено все наше а priori достоверного познания.<...>

## КНИГА ВТОРАЯ. О МИРЕ КАК ВОЛЕ

### Первое размышление: Объективация воли

<...>

#### § 18

Действительно, искомый смысл мира, противостоящего мне лишь в качестве моего представления, или переход от него как простого представления познающего субъекта к тому, чем он может

быть сверх того, – этот смысл и этот переход остались бы навсегда скрытыми, если бы сам исследователь был только чисто познающим субъектом, крылатой головой ангела без тела. Но ведь он сам укоренен в этом мире, находит себя в нем как *индивида*, т. е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, все же неизбежно опосредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира. Это тело для чисто познающего субъекта как такового является таким же представлением, как и всякое другое, объектом среди объектов: его движения, его действия в этом отношении известны субъекту не более, чем изменения всех других наглядных объектов, и они остались бы для него так же чужды и непонятны, если бы разгадка их смысла не предстояла ему на совершенно другом пути. Иначе ему казалось бы, что его действия следуют из данных мотивов, с постоянством закона природы, как и изменения других объектов, совершающиеся по причинам, раздражителям, мотивам. Влияние же мотивов он понимал бы не лучше, чем связь любого другого являющегося перед ним действия с его причиной.

Внутреннюю, непонятную ему сущность явлений и действий своего тела он тоже называл бы силой, свойством, характером – как ему угодно, но больше не знал бы о ней ничего. На самом деле все это не так; напротив, субъекту познания, выступающему как индивид, дано слово разгадки, и это слово – *воля*. Оно, и только оно, дает ему ключ к его собственному явлению, открывает ему, показывает ему внутренний механизм его существа, его деятельности, его движений. Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в это время оно дано и совершенно иначе, а именно, как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом *воля*. Каждый истинный акт его воли тотчас же и неизбежно является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется в движении тела. Волевой акт и действие тела – это не два объективно познанных различных состояния, объединенных связью причинности; они не находятся между собою в отношении причины и действия, нет, они представляют собой одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами, – один раз совершенно непосредственно и другой раз в созерцании для рассудка. Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. вступивший

в созерцание акт воли. Впоследствии мы увидим, что это относится ко всякому движению тела, – не только совершающемуся по мотивам, но и произвольно следующему за простым раздражителем, мы увидим, что все тело есть не что иное, как объективированная, т. е. ставшая представлением воля (все это обнаружится и выяснится в дальнейшем изложении). Вот почему тело, которое я в предыдущей книге и в трактате о законе основания, согласно намеренно односторонней точке зрения (а именно – представления), называл *непосредственным объектом*, здесь я назову, в другом отношении, *объектностью воли*. Можно поэтому в известном смысле сказать также, что воля – это априорное познание тела, а тело – апостериорное познание воли.

<...> Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела; в соответствии с этим, с другой стороны, и каждое воздействие на тело является тотчас же и непосредственно воздействием на волю; как таковое оно называется болью, если противно воле, удовольствием и наслаждением, если удовлетворяет ее. <...> Далее, тождество тела и воли, между прочим, обнаруживается в том, что всякое сильное и чрезмерное движение воли, т. е. всякий аффект, совершенно непосредственно потрясает тело и его внутренний механизм и нарушает ход его жизненных функций. Специально это изложено в «Воле в природе».

Наконец, познание, которое у меня есть о моей воле, хотя оно и непосредственное, все-таки неотделимо от познания о моем теле. Я познаю свою волю не в ее целом, не как единство, не вполне в ее существе: я познаю ее только в ее отдельных актах, т. е. во времени, которое служит формой явления моего тела, как и всякого объекта; поэтому тело составляет условие познания моей воли. Оттого без своего тела я, собственно, не могу себе представить этой воли. <...>

## § 19

Если в первой книге мы, с внутренним сопротивлением, признали собственное тело, подобно всем остальным объектам этого наглядного мира, только представлением познающего субъекта, то теперь для нас стало ясно, что именно в сознании каждого отличает представление собственного тела от всех других представлений, с ним в остальном вполне сходных: это то, что тело появляется в сознании еще в совершенно ином, *toto genere* отличном виде, который обозначают словом *воля*; что именно это двоякое знание о собственном теле дает нам разгадку самого этого тела, его деятель-

ности и движения по мотивам, а также его страдания от внешних воздействий, словом разгадку того, чем оно является не как представление, но кроме этого, что оно есть *в себе*; такой разгадки от-носительно существа, деятельности и страдания всех других реаль-ных объектов непосредственно у нас нет.

<...>

Итак, выясненное теперь двоякое, в двух совершенно различ-ных видах данное нам познание о сущности и деятельности нашего собственного тела мы будем употреблять в качестве ключа к сущ-ности всякого явления в природе. Все объекты, которые не есть наше собственное тело и потому даны нашему сознанию не двояко, а лишь как представления, мы будем рассматривать по аналогии с телом и признаем поэтому, что как они, с одной стороны, подоб-но телу, суть представления и в этом совершенно однородны с ним, так и, с другой стороны, если устранить их бытие в качестве пред-ставлений субъекта, то полученный остаток по своему внутреннему существу должен быть тем самым, что мы в себе называем *волей*. Ибо какой же иной род бытия или реальности можно приписать остальному физическому миру? Откуда взять элементы, чтобы со-ставить такую реальность? Кроме представления и воли, мы не зна-ем и не можем помыслить более ничего. Если мы хотим приписать физическому миру, непосредственно находящемуся лишь в нашем представлении, наибольшую известную нам реальность, то мы должны придать ему ту реальность, какой для каждого является его тело: ибо последнее для каждого есть самое реальное. Но если мы подвергнем анализу реальность этого тела и его действий, то, помимо того, что оно есть наше представление, мы не найдем в нем ничего другого, кроме воли: этим исчерпывается вся его реаль-ность. Таким образом, мы нигде не можем найти другой реально-сти для физического мира. Если, следовательно, физический мир должен быть чем-то большим, нежели просто наше представление, то мы должны сказать, что он кроме представлений, т. е. в себе и по своему внутреннему существу, является тем, что мы в самих себе находим непосредственно как волю. Я говорю – по своему внутрен-нему существу, но это существо воли мы должны сперва познать конкретнее, чтобы уметь отличать то, что относится уже не к нему самому, а к его проявлению, имеющему много степеней; так, на-пример, сопровождение воли познанием и обусловленная этим определенность ее мотивами относятся, как мы увидим дальше, не к ее существу, а лишь к ее очевиднейшему проявлению в животном и человеке. Поэтому если я скажу: сила, влекущая камень к земле,

по своему существу, в себе и помимо всякого представления есть воля, то этому суждению не будут приписывать нелепого смысла, будто камень движется по сознательному мотиву, ибо воля проявляется в человеке именно так. <...>

Кто благодаря всем этим соображениям овладел также in abstracto, т. е. ясно и твердо, тем познанием, которое in concreto есть у каждого непосредственно, т. е. в виде чувства, кто овладел познанием того, что внутренняя сущность его собственного явления, которое в качестве представления выступает перед ним как в его действиях, так и в их пребывающем субстрате, его собственном теле, что эта сущность есть его воля и что она составляет самое непосредственное в его сознании, но как таковое не вошла всецело в форму представления, где объект и субъект противостоят друг другу, а возвещает о себе непосредственным образом, без вполне ясного различения субъекта и объекта, и к тому же открывается самому индивиду не в целом, а лишь в своих отдельных актах – кто, говоря я, пришел вместе со мной к этому убеждению, для того оно само собой делается ключом к познанию внутренней сущности всей природы, если он перенесет его и на все те явления, которые даны ему не в непосредственном познании наряду с косвенным (как его собственное явление), а только в последнем, т. е. односторонне, в качестве одного представления. Не только в явлениях, вполне сходных с его собственным, в людях и животных, признает он в качестве их внутренней сущности все ту же волю, но дальнейшее размышление приведет его к тому, что и та сила, которая движет и живит растение, и та сила, которая образует кристалл, и та, которая направляет магнит к северу, и та, которая встречает его уда- ром при соприкосновении разнородных металлов, и та, которая в средстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и наконец, как тяготение, столь могучее во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, – все это будет признано им различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно столь интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своем обнаружении называется *волей*. Только в силу размышления мы и не останавливаемся больше на явлении, а переходим к *вещи в себе*. Явление значит представление и ничего больше: всякое представление, какого бы рода оно ни было, всякий *объект* есть *явление*. Но *вещь в себе* – это только воля, и как таковая она есть вовсе не представление, а нечто *toto genere* от него отличное: то, проявлением чего, видимостью, *объектностью* выступа-

ет всякое представление, всякий объект. Она – самая сердцевина, ядро всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепой действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между ними касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется.

## § 25

Мы знаем, что *множественность* вообще необходимо обусловлена временем и пространством и мыслима только в них; в этом отношении мы и называем их *principium individuationis*. Но время и пространство мы признали видами закона основания, а в нем выражается все наше познание *a priori*, которое, однако, как показано выше, именно в качестве априорного знания относится лишь к познаваемости вещей, а не к ним самим, т. е. выступает только формой нашего познания, а не свойством вещи в себе; последняя же как таковая свободна от всякой формы познания, даже от самой всеобщей, какой является бытие объекта для субъекта, другими словами, она есть нечто совершенно отличное от представления. И вот если эта вещь в себе, как я, кажется, достаточно доказал и выяснил, если она есть *воля*, то как таковая и независимо от своего проявления она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности и, следовательно, *едина*; но, согласно сказанному, она едина не так, как едины индивид или понятие, а как нечто такое, чему нужно условие возможности множественного, *principium individuationis*. Множественность вещей в пространстве и времени, составляющих вместе *объектность* воли, не распространяется потому на нее самое, и воля, несмотря на эту множественность, остается неделимой. Не существует, например, меньшей части ее в камне и большей в человеке, так как отношение части и целого принадлежит исключительно пространству и теряет всякий смысл, как только мы отрешаемся от этой формы созерцания; «больше» и «меньше» относятся только к явлению, т. е. к видимости объективации, каковая действительно имеет более высокую степень в растении, чем в камне, более высокую степень в животном, чем в растении. Внешнее обнаружение воли, ее объективация имеет такие же бесконечные ступени, какие существуют между слабым мерцанием и ярким лучом солнца, между сильным звуком и тихим отголоском. Ниже мы вернемся к рассмотрению этих степеней видимости, которые принадлежат к объективации воли, отображению ее существа. Но еще менее, чем степени ее объективации касаются непосредственно ее самой, еще менее касает-

ся ее множественность явлений на этих различных ступенях, т. е. множество индивидов каждой формы или отдельных обнаружений каждой силы, ибо эта множественность непосредственно обусловлена временем и пространством, которым никогда не подвластна сама воля. Она с той же полнотой и силой проявляется в одном дубе, как и в миллионах: их число, их разветвление в пространстве и времени не имеет никакого значения для нее, а относится только ко множественности познающих в пространстве и времени и там же многократно повторенных и рассеянных индивидов, самая множественность которых, однако, тоже относится лишь к ее явлению, но не к ней самой.<...>

Было сделано много попыток приблизить к способности понимания каждого неизмеримую величину мироздания, и в этом видели повод для назидательных размышлений, – например, об относительной малости земли и тем более человека, затем в виде контраста указывали на величие духа в этом столь малом человеке, который в состоянии обнаружить, постигнуть и даже измерить эту мировую громаду, и т. д. Все это прекрасно! Но когда я размышляю о неизмеримости мира, самым важным кажется мне то, что внутренняя сущность, проявлением которой выступает мир, – чем бы она ни была, – не может, однако, распространить и разделить свое истинное ядро в безграничном пространстве и что эта бесконечная протяженность принадлежит единственно ее явлению, сама же она всецело и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе. Поэтому мы ничего не теряем, если останавливаем свое внимание на чем-нибудь отдельном, и истинная мудрость достигается не тем, чтобы измерить безграничный мир, что было бы еще целесообразнее, лично облететь бесконечное пространство, а тем, чтобы полностью исследовать что-нибудь отдельное, стараясь совершенно познать и понять его истинное и подлинное существо.

Сообразно этому, предметом обстоятельного рассмотрения в следующей книге будет, как это здесь само собой ясно каждому ученику Платона, такая мысль: те различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предстоят как недостигнутые их образцы, или как вечные формы вещей, сами не вступают во время и пространство – среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают, – эти *ступени объективации воли*, говорю я, есть не что иное, как *пла-*

*тоновские идеи*. Я упоминаю здесь об этом заранее, чтобы в дальнейшем употреблять слово *идея* именно в этом смысле, то есть идею надо понимать у меня всегда в ее истинном и первоначальном значении, какое придавал ей Платон, и никак не следует иметь в виду здесь те абстрактные порождения схоластически догматизирующего разума, для обозначения которых Кант столь же неподходяще, как и неправомерно воспользовался словом, уже введенным в оборот Платоном и употребленным им очень кстати. Итак, я понимаю под *идеями* каждую определенную и твердую *ступень объективации воли*, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени относятся к определенным вещам как их вечные формы, или их образцы. Наиболее краткое и сжатое выражение этого знаменитого платоновского догмата дает нам Диоген Лаэртий (3, 13): «Потому и говорит Платон, что идеи в природе занимают место образцов, а все остальное сходствует с ними, будучи их подобием». <...>

## § 26

Нижней ступенью объективации воли являются всеобщие силы природы, которые отчасти обнаруживаются в каждой материи без исключения, как, например, тяжесть, непроницаемость, отчасти же делят между собой всю наличную материю вообще, так что одни из них господствуют над одной, другие над другой материей, именно от того и получающей свои специфические отличия: таковы твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и всякого рода качества. В себе они представляют собой непосредственные проявления воли, так же, как и деятельность человека, и в качестве таковых безосновны, подобно характеру человека; только их отдельные проявления подчинены закону основания, как и поступки человека, сами же они никогда не могут называться ни действием, ни причиной: они – предшествующие и предполагаемые условия всех причин и действий, в которых раскрывается их собственное существо. Бессмысленно поэтому спрашивать о причине тяжести, электричества – это изначальные силы; правда, обнаружения их происходят по причинам и действиям, так что у каждого отдельного проявления сил есть причина, которая сама в свою очередь есть такое же отдельное проявление и которая определяет, что данная сила должна была здесь обнаружиться, выступить во времени и пространстве; однако самая сила ни в каком случае не есть ни действие причины, ни причина действия. Вот почему неверно говорить: «тяжесть – причина падения

камня»; скорее причиной служит здесь близость земли, потому что она притягивает камень. Убереите землю – и камень не упадет, хотя тяжесть осталась. Сама сила лежит совершенно вне цепи причин и действий, которая предполагает время, ибо имеет значение лишь по отношению к нему; но сила лежит и вне времени. Отдельное изменение всегда имеет своей причиной опять такое же отдельное изменение, но не силу, выражением которой оно служит. Ибо сколь бесчисленное множество раз ни наступала бы причина, то, что всегда сообщает ей действенность, – это сила природы, и как таковая она безосновна, т. е. лежит совершенно вне цепи причин и вообще вне области закона основания; философия признает ее непосредственной объектностью воли, а воля – это «в себе» всей природы; этиология же, в данном случае физика, указывает на нее как на изначальную силу, т. е. *qualitas occulta*.

На высших ступенях объектности воли мы видим значительное проявление индивидуальности, особенно у человека, в виде большого разнообразия индивидуальных характеров, т. е. в виде законченной личности, которая выражается уже и внешним образом – сильно очерченной индивидуальной физиономией, включая и общий строй тела. Подобной индивидуальностью в такой степени не обладает ни одно животное; только у высших животных есть некоторое подобие ее, но над ним еще вполне преобладает родовой характер, и поэтому у них мало индивидуальной физиономии. Чем ниже мы спускаемся, тем более в общем характере вида теряется всякий след индивидуального характера и остается только физиономия первого. Зная физиологический характер рода, мы вполне знаем и то, чего ожидать от индивида, тогда как в человечестве каждый индивид требует отдельного исследования, и необычайно трудно с некоторой точностью предсказать его поступки, потому что вместе с разумом появляется и возможность притворства. <...>

## § 36

За нитью событий следит история: она прагматична, поскольку выводит их по закону мотивации, а этот закон определяет являющуюся волю там, где она освещена познанием. На низших ступенях объектности воли, там, где она действует еще без познания, законы изменения ее явлений рассматриваются естествознанием в качестве этиологии, а постоянное в этих законах – в качестве морфологии, которая облегчает себе свою почти бесконечную задачу с помощью понятий, схватывая общее, чтобы выводить из него частное. Наконец, просто формы, в которых для познания субъекта

как индивида идеи являются развернутыми во множественность, т. е. время и пространство, рассматривает математика. Все эти знания, носящие общее имя науки, следует, таким образом, закону основания в его различных формах, и их предметом остаются явление, его законы, связь и возникающие отсюда отношения.

Но какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и независимо от всяких отношений, единственную подлинную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению и поэтому во все времена познаваемое с одинаковой истинностью, – словом, *идеи*, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли?

Это – *искусство*, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и в зависимости от материала, в котором оно их воспроизводит, это – изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник – познание идей, его единственная цель – передать это познание. В то время как наука, следуя за непрерывным и изменчивым потоком четверояких оснований и следствий, после каждой достигнутой цели идет все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, – искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолировано перед собой, и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было исчезающе малой частицей, становится для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени. Оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея – вот его объект.

Мы можем поэтому прямо определить искусство как *способ созерцания вещей независимо от закона основания*, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. Второй из названных способов рассмотрения подобен бесконечной, горизонтально бегущей линии, а первый – пересекающей ее в любом пункте перпендикулярной. Тот, что следует закону основания, – это разумный способ созерцания, который только и имеет значение и силу как в практической жизни, так и в науке; тот же, который отклоняется от содержания названного закона, – это гениальный способ созерцания, единственно имеющий значение и силу в искусстве. На пер-

вой точке зрения стоял Аристотель, на второй, в целом, – Платон. Первый способ подобен могучему урагану, который мчится без начала и цели, все сгибает, колеблет и уносит с собою; второй – спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй – радуге, которая тихо покоится на этой бушующей стихии.

Идеи постигаются только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте, и сущность *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует полного забвения собственной личности и ее интересов, то *гениальность* есть не что иное как полнейшая *объективность*, т. е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, т. е. воле. Поэтому гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из вида свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира, – и это не на мгновения, а с таким постоянством и с такою обдуманностью, какие необходимы, чтобы воспроизвести постигнутое сознательным искусством и «то, что предносится в зыбком явлении, в устойчивой мысли навек закрепить».

Для того чтобы в индивидуе проявился гений, он как будто должен был получить в удел такую меру познавательной способности, которая далеко превосходит то, что требуется для служения индивидуальной воле; и этот высвободившийся избыток познания становится здесь безвольным субъектом, ясным зеркалом сущности мира. Отсюда объясняется живое беспокойство гениальных индивидов: действительность редко может их удовлетворить, потому что она не наполняет их сознания; это и сообщает им неутомимую стремительность, непрерывное искание новых и достойных размышления объектов, почти всегда неудовлетворенное тяготение к себе подобным, к равным себе существам, с которыми они могли бы иметь общение, – между тем как обыкновенный сын земли, совершенно наполненный и удовлетворенный обычной действительностью, растворяется в ней, всюду находя себе подобных, испытывает тот особый комфорт повседневной жизни, в котором отказано гению.

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ О МИРЕ КАК ВОЛЕ

### Второе размышление: Утверждение и отрицание воли к жизни при достигнутом самопознании

<...>

#### § 54

Надеюсь, первые три книги привели к ясному и твердому убеждению, что в мире как представлении перед волей раскрылось ее зеркало, в котором она узнает самое себя с возрастающей степенью ясности и полноты, и высшей точкой этой полноты является человек; но свое полное выражение сущность его получает лишь в связанном ряде его поступков, а сознательную связь их делает возможной разум, позволяющий человеку, всегда *in abstracto*, обозревать целое.

Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв, – такой она проявляется еще в неорганической и растительной природе и ее законах, как и в растительной части нашей собственной жизни. Но благодаря приводящему, развернутому для служения воле миру представления, она получает познание своего желания и того, что составляет предмет последнего: оказывается, он есть не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, какова она есть. Мы называли поэтому мир явлений зеркалом воли, ее объективностью, и так как то, чего хочет воля, всегда есть жизнь (потому что именно в ее образе является для представления это желание), то все равно, сказать ли просто «воля» или «*воля к жизни*»: последнее – только плеоназм.

Так как воля – это вещь в себе, внутреннее содержание, существо мира, а жизнь, видимый мир, явление – только зеркало воли, то мир так же неразлучно должен сопровождать волю, как тень – свое тело; и если есть воля, то будет и жизнь, мир. Таким образом, за волей к жизни обеспечена жизнь, и пока мы проникнуты волей к жизни, нам нечего бояться за свое существование – даже при виде смерти. Конечно, на наших глазах индивид возникает и уничтожается, но индивид – это только явление, он существует только для познания, подвластного закону основания, этому *principio individuationis*; с точки зрения такого познания, индивид, разумеется, получает свою жизнь как подарок, приходит из ничего, в смерти своей несет утрату этого подарка и возвращается в ничто. Но ведь мы хотим рассматривать жизнь именно философски, т. е.

по отношению к ее идеям, а с такой точки зрения мы найдем, что рождение и смерть совсем не касаются ни воли – вещи в себе во всех явлениях, ни субъекта познания – зрителя всех явлений. Рождение и смерть относятся к проявлению воли, т. е. к жизни, а последней свойственно выражать себя в индивидах, которые возникают и уничтожаются, – мимолетные, выступающие в форме времени явления того, что само в себе не знает времени, но должно все-таки принимать его форму, чтобы объективировать свою действительную сущность. Рождение и смерть одинаково относятся к жизни и уравнивают друг друга в качестве взаимных условий или – если кому-нибудь нравится такое сравнение – в качестве полюсов целостного явления жизни. <...>

## § 71

Завершая здесь характеристику основных черт этики, а с ней и все развитие той единой мысли, изложение которой было моей целью, я вовсе не желаю скрывать упрека, относящегося к этой последней части моего труда: напротив, я покажу, что он коренится в самом существе предмета и избежать его решительно невозможно. Он заключается в следующем: после того как мы усмотрели в совершенной святости отрицание и прекращение всякого желания и именно потому освобождение от мира, все бытие которого представало перед нами как страдание, – теперь именно это состояние оказывается для нас переходом в пустое *ничто*.

<...> То, что всеми принимается как положительное, что мы называем *сущим* и отрицание чего выражается понятием *ничто* в самом общем его значении, – это и есть мир представления, который, как я показал, выступает объективностью воли, ее зеркалом. Эта воля и этот мир есть и мы сами, и к нему относится представление вообще как одна из его сторон; формой этого представления являются пространство и время, и потому все сущее для этой точки зрения должно существовать где-нибудь и когда-нибудь. К представлению относится затем и понятие, материал философии, и, наконец, слово, знак понятия. Отрицание, упразднение-переворот воли есть в то же время и упразднение, исчезновение мира, ее зеркала. Если мы не видим ее больше в этом зеркале, то мы тщетно спрашиваем, куда она удалась, и сетуем, потому что у нее нет уже больше *где* и *когда*, – она обратилась в ничто.

Противоположная точка зрения, если бы она была для нас возможна, поменяла бы знаки, и сущее для нас оказалось бы ничем, а ничто – сущим. Но пока мы сами представляем собой волю к жизни

ни, это последнее может познаваться и обозначаться нами только отрицательно, ибо старое положение Эмпедокла, что подобное познается только подобным, именно в данном случае лишает нас всякого познания, как и, с другой стороны, именно на нем основывается в конечном счете возможность всякого нашего действительного познания, т. е. мир как представление, или объектность воли. Ибо мир – это самопознание воли.

Но если бы надо было во что бы то ни стало достигнуть какого-нибудь положительного знания о том, что философия может выразить только негативно, как отрицание воли, то нам не оставалось бы ничего другого, кроме как указать на состояние, которое испытывали все те, кто возвысился до совершенного отрицания воли и которое обозначают словами «экстаз», «восхищение», «озарение», «единение с Богом» и т. п.; однако это состояние, собственно, нельзя назвать познанием, ибо оно уже не имеет формы субъекта и объекта и доступно только личному непередаваемому опыту каждого.

Мы же, всецело оставаясь на точке зрения философии, должны здесь удовлетвориться отрицательным знанием, довольные тем, что достигли крайних пределов знания положительного. Если мы, таким образом, познали внутреннюю сущность мира как волю и во всех его проявлениях увидели только ее объектность, которую проследили от бессознательного порыва темных сил природы до сознательной деятельности человека, то мы никак не можем избежать вывода, что вместе со свободным отрицанием, прекращением воли, упраздняются и все те явления, то беспрестанное и бесцельное стремление на всех ступенях объектности, в котором и через которое существует мир, упраздняется многообразие преемственных форм, вместе с волей упраздняются и все ее явления и, наконец, всеобщие его формы – пространство и время, а также последняя его основная форма – субъект и объект. Нет воли – нет представления, нет мира.

Перед нами остается, конечно, только ничто. Но ведь то, что противится этому растворению в ничто, наша природа есть, собственно, только воля к жизни, и волей этой предстает мы сами, как и она является нашим миром. То, что нас так ужасает ничто, есть лишь иное выражение того, что мы так сильно желаем жизни и сами суть не что иное, как эта воля, и не знаем ничего, кроме нее.

Но если мы от нашей личной нужды и зависимости обратим свой взор на тех, кто преодолел мир, в ком воля, достигнув полного самопознания, вновь нашла себя во всем и затем свободно сама себя отринула, и кто только ожидает момента, когда исчезнет ее послед-

няя искра и с нею тело, которое она животворит, – то вместо непрестанного стремления, вместо постоянного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда не замирающей надежды, в чем и проходит сон жизни водящего человека, – вместо всего этого нам предстанет глубокий покой и мир, который выше всякого разума, та полная умиротворенность души, то несокрушимое упование и та ясность, одно только отражение которых на лице, как его воспроизвели Рафаэль и Корреджо, есть целое и несомненное Евангелие: осталось только познание, воля исчезла. Мы же с мучительной и глубокой тоской взираем тогда на это состояние, рядом с которым наше положение, горестное и безотрадное, является по контрасту во всем своем свете. Тем не менее зрелище это – единственное, что может нас надолго успокоить, если мы, с одной стороны, познаем, что неисцелимое страдание и бесконечное горе присущи явлению воли, миру, а с другой стороны, увидим, как с уничтожением воли исчезает и мир и перед нами остается только пустое ничто. И рассеивать мрачное впечатление этого «ничто», которое в качестве последней цели стоит за всякой добродетелью и святостью и которого мы боимся, как дети боятся темноты, – рассеивать это впечатление мы должны путем созерцания жизни и подвижничества святых, которых, конечно, редко удастся встретить в личном опыте, но их ставит перед нашими глазами записанное их житие и запечатленное внутренней правдой искусство. И не следует обходить это «ничто», как это делают индийцы с помощью своих мифов и бессодержательных слов, вроде погружения в *Брахму* или *нирвану* буддистов. Мы же, напротив, открыто исповедуем: то, что остается после окончательного упразднения воли для всех тех, кто еще исполнен воли, есть, конечно, ничто. Но и наоборот: для того, в ком воля обратилась и отринула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями – ничто. <...> [15].

## ТЕКСТ 12

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Ф. Энгельса и К. Маркса.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. Объясните понятия: «средства производства» и «разделение труда».
4. От чего по К. Марксу зависят «способ производства» и содержание человеческих представлений, идей, мыслей и т. д.?
5. Сформулируйте основные моменты материалистического понимания истории, изложенного в данном тексте.
6. В чем, по мнению авторов, состояли основные ошибки их предшественников в трактовке сущности исторического процесса?
7. Что такое коммунизм, каковы его предпосылки?
8. Сравните, как понимают основания, предпосылки философии Г. Гегель (см. Текст 9) и К. Маркс и Ф. Энгельс.

**Карл Маркс (1818–1883)  
и Фридрих Энгельс (1820–1895)**

### **Немецкая идеология (1846)**

Противоположность Материалистического и Идеалистического Воззрений

<...>

#### **А. ИДЕОЛОГИЯ ВООБЩЕ, НЕМЕЦКАЯ В ОСОБЕННОСТИ**

<...>

Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём.

Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. <...>

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от жи-

вотных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и самое свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, необходимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В ещё большей степени, это – определённый способ деятельности данных индивидов, определённый вид их жизнедеятельности, их определённый *образ жизни*. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с *ростом населения*. Само оно опять-таки предполагает *общение* [Verkehr] индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством.

Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение. Это положение общепризнанно. Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития её производства и её внутреннего и внешнего общения. Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у неё разделение труда. Всякая новая производительная сила, – поскольку это не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель), – влечёт за собой дальнейшее развитие разделения труда.

Разделение труда в пределах той или иной нации приводит прежде всего к отделению промышленного и торгового труда от труда земледельческого и, тем самым, к отделению *города* от *деревни* и к противоположности их интересов. Дальнейшее развитие разделения труда приводит к обособлению торгового труда от промышленного. Одновременно, благодаря разделению труда внутри этих различных отраслей, развиваются, в свою очередь, различные подразделения индивидов, сотрудничающих в той или иной отрасли

труда. Соотношение этих различных подразделений обуславливается способом применения земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). При более развитом общении те же отношения обнаруживаются и во взаимоотношениях между различными нациями.

Различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с теми различными формами собственности, т. е. каждая ступень разделения труда определяет также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда.

<...>

Объединение более обширных областей в феодальные королевства являлось потребностью как для земельного дворянства, так и для городов. Поэтому во главе организации господствующего класса – дворянства – повсюду стоял монарх.

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 – вскрыть 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 в определённых материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях.

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 материального отношения людей. 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 отдалённых 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 отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, – подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит 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.

Этот способ рассмотрения не лишён предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестаёт быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами ещё абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.

<...>

## [1.] ИСТОРИЯ

Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны прежде всего пища и питьё, жилище, одежда и ещё кое-что. Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить. <...> При уяснении всякой исторической действительности необходимо поэтому первым делом учесть указанный основной факт во всём его значении и объёме и предоставить ему то место, которое он заслуживает. <...>

Второй факт состоит в том, что сама удовлетворённая первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретённое орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом. <...> Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, заключается в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это – отношение между мужем и женой, родителями и детьми, семья. Эта семья, которая вначале была единственным социальным отношением, впоследствии, когда умножившиеся потребности порождают новые общественные отношения, а размножившееся население – новые потребности, становится (исключая Германию) подчинённым отношением и должна тогда рассматриваться и изучаться согласно существующим эмпирическим данным, а не согласно «понятию семьи», как это делают обыкновенно в Германии. Впрочем, эти три стороны социальной деятельности следует рассматривать не как три различные ступени, а именно лишь как три стороны, или – чтобы было понятно немцам – как три «момента», которые совместно существовали с самого начала истории, со времени первых людей, и которые имеют силу в истории ещё и теперь.

Итак, производство жизни – как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством рождения – появляется сразу в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественно-

го, а с другой – в качестве общественного отношения, общественного в том смысле, что имеется в виду сотрудничество многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели. Отсюда следует, что определённый способ производства или определённая промышленная ступень всегда связаны с определённым способом совместной деятельности, с определённой общественной ступенью, – самый этот способ совместной деятельности есть «производительная сила», – что совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и что, следовательно, «историю человечества» всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. <...>

Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первоначальных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием». Но и им человек обладает в виде «чистого» сознания не с самого начала. На «духе» с самого начала лежит проклятие – быть «отягощённым» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоёв воздуха, звуков – словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не *«относится»* ни к чему и вообще не *«относится»*; для животного его отношение к другим не существует; как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остаётся им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно – осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное осознание природы (обожествление природы).

Здесь сразу видно, что это обожествление природы или это определённое отношение к природе обуславливается формой общества, и наоборот. Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также и в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу – их ограниченное отно-

шение к природе, и именно потому, что природа ещё почти не видоизменена ходом истории; но, с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живёт в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это – чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же, – что его инстинкт осознан. Это баранье, или племенное, сознание получает своё дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения. Вместе с этим развивается и разделение труда, которое вначале было лишь разделением труда в половом акте, а потом – разделением труда, совершавшимся само собой или «естественно возникшим» благодаря природным задаткам (например, физической силе), потребностям, случайностям и т. д. и т. д. Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но если даже эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, то это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой. Впрочем, в пределах отношений определённой нации это может произойти также благодаря тому, что противоречие обнаруживается не в данных национальных рамках, а между данным национальным сознанием и практикой других наций, т. е. между национальным и всеобщим сознанием той или другой нации (как это в настоящее время имеет место в Германии).

Впрочем, совершенно безразлично, что предпримет само по себе сознание; из всей этой дряни мы получаем лишь один вывод, а именно, что три указанных момента – производительная сила, общественное состояние и сознание – могут и должны вступить в противоречие друг с другом, ибо *разделение труда* делает возможным – более того: действительным, – что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они

не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путём устранения разделения труда. Впрочем, само собой разумеется, что «призраки», «узы», «высшее существо», «понятие», «сомнение» являются лишь идеалистическим, духовным выражением, представлением мнимоизолированного индивида, представлением о весьма эмпирических путях и границах, внутри которых движется способ производства жизни и связанная с ним форма общения. Вместе с разделением труда, содержащим все эти противоречия и покоящимся, в свою очередь, на естественно возникшем разделении труда в семье и на распадении общества на отдельные, противостоящие друг другу семьи, – вместе с этим разделением труда дано и *распределение*, являющееся притом – как количественно, так и качественно – *неравным* распределением труда и его продуктов; следовательно, дана и собственность, зародыш и первоначальная форма которой имеется уже в семье, где жена и дети – рабы мужчины. Рабство в семье – правда, ещё очень примитивное и скрытое – есть первая собственность, которая, впрочем, уже и в этой форме вполне соответствует определению современных экономистов, согласно которому собственность есть распоряжение чужой рабочей силой. Впрочем, разделение труда и частная собственность, это – тождественные выражения: в одном случае говорится по отношению к деятельности то же самое, что в другом – по отношению к продукту деятельности.

Далее, вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом; притом этот общий интерес существует не только в представлении, как «всеобщее», но прежде всего он существует в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделён труд. И наконец, разделение труда даёт нам также и первый пример того, что пока люди находятся в стихийно сложившемся обществе, пока, следовательно, существует разрыв между частным и общим интересом, пока, следовательно, разделение деятельности совершается не добровольно, а стихийно, – собственная деятельность человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того чтобы он господствовал над ней. Дело в том, что как только появляется разделение труда, каждый приобретает свой определённый, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он – охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств

к жизни, — тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком. Это закрепление социальной деятельности, это консолидирование нашего собственного продукта в какую-то вещественную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под вашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчёты, является одним из главных моментов в предшествующем историческом развитии.

Именно благодаря этому противоречию между частным и общим интересом последний, в виде *государства*, принимает самостоятельную форму, оторванную от действительных — как отдельных, так и совместных — интересов, и вместе с тем форму иллюзорной общности. Но это совершается всегда на реальной основе имеющих-ся в каждом семейном или племенном конгломерате связей по плоти и крови, по языку, по разделению труда в более широком масштабе и по иным интересам, в особенности, — как мы покажем в дальнейшем, — на основе интересов классов, которые, — будучи уже обособленными в результате разделения труда, — обособляются в каждой такой людской совокупности и из которых один господствует над всеми другими. Отсюда следует, что всякая борьба внутри государства — борьба между демократией, аристократией и монархией, борьба за избирательное право и т. д. и т. д. — представляет собой не что иное, как иллюзорные формы, в которых ведётся действительная борьба различных классов друг с другом <...>. Отсюда следует далее, что каждый стремящийся к господству класс, — если даже его господство обуславливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще, — должен прежде всего завоевать себе политическую власть, для того чтобы этот класс, в свою очередь, мог представить свой интерес как всеобщий, что он вынужден сделать в первый момент. Именно потому, что индивиды преследуют только свой особый интерес, не совпадающий для них с их общим интересом — всеобщее же вообще является иллюзорной формой общности, — они считают этот общий интерес «чуждым», «независимым» от них, т. е. опять-таки особым и своеобразным «всеобщим» интересом, или же они сами должны

двигаться в пределах этой разобщённости, что и происходит в демократии. С другой же стороны, *практическая* борьба этих особых интересов, всегда *действительно* выступавших против общих и иллюзорно общих интересов, делает необходимым *практическое* вмешательство и обуздание особых интересов посредством иллюзорного «всеобщего» интереса, выступающего в виде государства. Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение.

Это «*отчуждение*», говоря понятным для философа языком, может быть уничтожено, конечно, только при наличии двух *практических* предпосылок. Чтобы стать «невыносимой» силой, т. е. силой, против которой совершают революцию, необходимо, чтобы это отчуждение превратило большинство человечества в совершенно «лишённых собственности» людей, противостоящих в то же время существующему миру богатства и образования, а оба эти условия предполагают огромный рост производительной силы, высокую степень её развития. С другой стороны, это развитие производительных сил (вместе с которым уже дано эмпирическое осуществление *всемирно-исторического*, а не узко местного, бытия людей) является абсолютно необходимой практической предпосылкой ещё и потому, что без него имеет место лишь всеобщее распространение *бедности*; а при *крайней нужде* должна была бы снова начаться борьба за необходимые предметы и, значит, должна была бы воскреснуть вся старая мерзость. Это развитие является, далее, необходимой предпосылкой потому, что лишь с этим универсальным развитием производительных сил устанавливается *универсальное* общение людей, благодаря чему, с одной стороны, факт существования «лишённой собственности» массы обнаруживается одновременно у всех народов (всеобщая конкуренция), – каждый из этих народов становится зависимым от переворотов у других народов, – и, наконец, местно-ограниченные индивиды сменяются индивидами *всемирно-историческими*, эмпирически универсальными. Без этого 1) коммунизм мог бы существо-

вать только как нечто местное, 2) самые *силы* общения не могли бы развиваться в качестве *универсальных*, а поэтому невыносимых сил: они остались бы на стадии домашних и окружённых суеверием «обстоятельств», и 3) всякое расширение общения упразднило бы местный коммунизм. Коммунизм эмпирически возможен только как действие господствующих народов, произведённое «сразу», одновременно, что предполагает универсальное развитие производительной силы и связанного с ним мирового общения. Как в противном случае могла бы, например, собственность иметь вообще какую-нибудь историю, принимать различные формы, как могла бы, например, земельная собственность, в зависимости от различных имеющихся налицо условий, развиваться – во Франции от парцеллярной формы к централизации её в немногих руках, а в Англии – от централизации в немногих руках к парцеллярной форме, как это в действительности происходит в настоящее время? Или каким образом получается, что торговля, которая есть ведь не что иное, как обмен продуктами различных индивидов и стран, господствует над всем миром благодаря отношению спроса и предложения, – отношению, которое, по словам одного английского экономиста, витает подобно древнему року над землёй, невидимой рукой распределяя между людьми счастье и несчастье, созидая царства и разрушая их, вызывая к жизни народы и заставляя их исчезать, – в то время как с уничтожением базиса, частной собственности, с коммунистическим регулированием производства, устраняющим ту отчуждённость, с которой люди относятся к своему собственному продукту, – исчезает также и господство отношения спроса и предложения, и люди снова подчиняют своей власти обмен, производство, способ их взаимных отношений?

Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой. Впрочем, наличие массы людей, живущих *только* своим трудом, – массы рабочей силы, отрезанной от капитала или от возможности хотя бы ограниченного удовлетворения своих потребностей и характеризующейся поэтому уже не только временной потерей самой этой работы, как обеспеченного источника жизни, но и вообще совершенно непрочным положением, – всё это предполагает, в силу конкуренции, существование *мирового рынка*. Пролетариат может существовать, следовательно, только *во всемирно-историческом смысле*, подобно тому как коммунизм – его деяние – вообще возможен лишь как

«всемирно-историческое» существование. А всемирно-историческое существование индивидов означает такое их существование, которое непосредственно связано со всемирной историей.

<...>

## [2.] О ПРОИЗВОДСТВЕ СОЗНАНИЯ

В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, всё более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнёте они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), – под власть силы, которая становится всё более массовой и в конечном счёте проявляется как *мировой рынок*. Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чём ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю. То, что действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений, ясно из сказанного выше. Только в силу этого отдельные индивиды освобождаются от различных национальных и местных рамок, вступают в практическую связь с производством (также и духовным) всего мира и для них становится возможным приобрести способность пользоваться этим всесторонним производством всего земного шара (всем тем, что создано людьми). *Всесторонняя* зависимость, эта стихийно сложившаяся форма *всемирно-исторической* совместной деятельности индивидов, превращается благодаря коммунистической революции в контроль и сознательное господство над силами, которые, будучи порождены воздействием людей друг на друга, до сих пор казались им совершенно чуждыми силами и в качестве таковых господствовали над ними. Это воззрение можно опять-таки трактовать спекулятивно-идеалистически, т. е. фантастически, как «самопорождение рода» («общество как субъект»), представляя себе весь ряд следующих друг за другом и связанных между собой индивидов как одного-единственного индивида, совершающего таинство порождения самого себя. <...>

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредствен-

ной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порождённую им форму общения – то есть гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить 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 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 какую-нибудь категорию, а остаётся всё время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, 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 опровержением реальных общественных отношений, из которых произошёл весь этот идеалистический вздор, – что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая её ступень застаёт в наличии определённый материальный результат, определённую 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 определённое 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 несколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «Единственных» восстают против неё. 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 разрушить основы всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота, – а именно: с одной стороны, определённых производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось, – 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.

Всё прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту действительную основу истории, или же рассматривало её лишь как побочный фактор, лишённый какой бы то ни было связи с историческим процессом. <...> Гегелевская философия истории, это – последний, достигший своего «чистейшего выражения» плод всей этой немецкой историографии, с точки зрения которой всё дело не в действительных и даже не в политических интересах, а в чистых мыслях... <...> Вообще эти немцы всегда озабочены лишь тем, чтобы сводить всякую существовавшую уже бессмыслицу к какому-нибудь другому вздору, т. е. они предполагают, что вся эта бессмыслица имеет какой-то особый *смысл*, который надо раскрыть, между тем как всё дело лишь в том, чтобы объяснить эти теоретические фразы из существующих действительных отношений. Действительное, практическое уничтожение этих фраз, устранение этих представлений из сознания людей достигается, как уже сказано, изменением условий, а не теоретическими дедукциями. Для массы людей, т. е. для пролетариата, этих теоретических представлений не существует, и, следовательно, по отношению к нему их не нужно уничтожать, а если эта масса и имела когда-нибудь некоторые теоретические представления, например религию, то они уже давно уничтожены обстоятельствами.

Чем шире становятся в ходе этого развития отдельные воздействующие друг на друга круги, чем дальше идёт уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, тем во всё большей степени история становится всемирной историей. Так, например, если в Англии изобретается машина,

которая лишает хлеба бесчисленное количество рабочих в Индии и Китае и производит переворот во всей форме существования этих государств, то это изобретение становится всемирно-историческим фактом; точно так же сахар и кофе обнаружили в XIX веке своё всемирно-историческое значение тем, что вызванный наполеоновской континентальной системой недостаток в этих продуктах толкнул немцев на восстание против Наполеона и, таким образом, стал реальной основой славных освободительных войн 1813 года. Отсюда следует, что это превращение истории во всемирную историю не есть некое абстрактное деяние «самосознания», мирового духа или ещё какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело, такое дело, доказательством которому служит каждый индивид, каков он есть в жизни, как он ест, пьёт и одевается.

Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своём распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчинёнными господствующему классу. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это – выражение тех отношений, которые и делают один этот класс господствующим, это, следовательно, мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, стало быть, мыслят; поскольку они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху во всём её объёме, они, само собой разумеется, делают это во всех её областях, значит господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей, они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. Например, в стране, где в данный период времени между королевской властью, аристократией и буржуазией идёт спор из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе».

<...>

## В. ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ БАЗИС ИДЕОЛОГИИ

<...>

### [3.] ЕСТЕСТВЕННО ВОЗНИКШИЕ И СОЗДАННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ ОРУДИЯ ПРОИЗВОДСТВА И ФОРМЫ СОБСТВЕННОСТИ]

<...>

Таким образом, здесь обнаруживаются два факта. Во-первых, производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами; причиной этому – то, что индивиды, силами которых они являются, раздроблены и противостоят друг другу, между тем как эти силы, со своей стороны, становятся действительными силами лишь в общении и во взаимной связи этих индивидов. Таким образом, на одной стороне – совокупность производительных сил, которые приняли как бы вещественный вид и являются для самих индивидов уже не силами индивидов, а силами частной собственности, – они, следовательно, являются силами индивидов лишь постольку, поскольку последние представляют собой частных собственников. Ни в один из прежних периодов производительные силы не принимали этой формы, безразличной к общению индивидов *в качестве* таковых, ибо само их общение было ещё ограниченным. На другой стороне находится противостоящее этим производительным силам большинство индивидов, от которых эти силы оторвались, вследствие чего эти индивиды, лишившись всякого реального жизненного содержания, стали абстрактными индивидами, но лишь поэтому-то они и получают возможность вступить в связь друг с другом *в качестве индивидов*.

Единственная связь, в которой они ещё находятся с производительными силами и со своим собственным существованием, – труд, – потеряла у них всякую видимость самостоятельности и сохраняет их жизнь лишь тем, что калечит её. Тогда как в прежние периоды самостоятельность и производство материальной жизни были разделены вследствие того, что они являлись уделом различных лиц, и производство материальной жизни ещё считалось, в силу ограниченности самих индивидов, второстепенным видом самостоятельности, – теперь они настолько отделились друг от друга, что вообще материальная жизнь выступает как цель, а производство этой материальной жизни – труд (который представляет собой теперь единственно возможную, но, как мы видим, отрицательную форму самостоятельности) выступает как средство.

Таким образом, дело дошло теперь до того, что индивиды должны присвоить себе существующую совокупность производительных сил не только для того, чтобы добиться самостоятельности, но и вообще для того, чтобы обеспечить своё существование. Это присвоение прежде всего обусловлено тем объектом, который должен быть присвоен, производительными силами, которые развились в определённую совокупность и существуют только в рамках универсального общения. Уже в силу этого присвоение должно носить универсальный характер, соответствующий производительным силам и общению. Само присвоение этих сил представляет собой не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определённой совокупности орудий производства равносильно развитию определённой совокупности способностей у самих индивидов. Далее, это присвоение обусловлено присваивающими индивидами. Только современные пролетарии, совершенно оторванные от самостоятельности, в состоянии добиться своей полной, уже не ограниченной самостоятельности, которая заключается в присвоении совокупности производительных сил и в вытекающем отсюда развитии совокупности способностей. Все прежние революционные присвоения были ограниченными; индивиды, самостоятельность которых была скована ограниченным орудием производства и ограниченным общением, присваивали себе это ограниченное орудие производства и приходили в силу этого только к новой ограниченности. Их орудие производства становилось их собственностью, но сами они оставались подчинёнными разделению труда и своему собственному орудию производства. При всех прошлых присвоениях масса индивидов оставалась подчинённой какому-нибудь единственному орудию производства; при пролетарском присвоении масса орудий производства должна быть подчинена каждому индивиду, а собственность – всем индивидам. Современное универсальное общение не может быть подчинено индивиду никаким иным путём, как только тем, что оно будет подчинено всем им вместе.

Присвоение обусловлено, далее, тем способом, каким оно должно быть осуществлено. Оно может быть осуществлено лишь посредством объединения, которое в силу свойств, присущих самому пролетариату, может быть только универсальным, и посредством революции, в которой, с одной стороны, низвергается власть прежнего способа производства и общения, а также прежней структуры общества, с другой – развивается универсальный характер проле-

тариата и энергия, необходимая ему, чтобы осуществить это присвоение, причём пролетариат сбрасывает с себя всё, что ещё осталось у него от его прежнего общественного положения.

Только на этой ступени самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности. Точно так же соответствуют друг другу превращение труда в самодеятельность и превращение прежнего вынужденного общения в такое общение, в котором участвуют индивиды как таковые. Присвоение всей совокупности производительных сил объединившимися индивидами уничтожает частную собственность. <...>

Наконец, мы получаем ещё следующие результаты из развитого нами понимания истории: 1) в своём развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия, являясь уже не производительными, а разрушительными силами (машины и деньги). Вместе с этим возникает класс, который вынужден нести на себе все тяготы общества, не пользуясь его благами, который, будучи вытеснен из общества, неизбежно становится в самое решительное противоречие ко всем остальным классам; этот класс составляет большинство всех членов общества, и от него исходит сознание необходимости коренной революции, коммунистическое сознание, которое может, конечно, — благодаря пониманию положения этого класса, — образоваться и среди других классов; 2) условия, при которых могут быть применены определённые производительные силы, являются условиями господства определённого класса общества, социальная власть которого, вытекающая из его имущественного положения, находит каждый раз своё практически-идеалистическое выражение в соответствующей государственной форме, и поэтому всякая революционная борьба направляется против класса, который господствовал до того; 3) при всех прошлых революциях характер деятельности всегда оставался нетронутым, — всегда дело шло только об ином распределении этой деятельности, о новом распределении труда между иными лицами, тогда как коммунистическая революция выступает против прежнего *характера* деятельности, устраняет *труд* и уничтожает господство каких бы то ни было классов вместе с самими классами, потому что эта революция совершается тем классом, который в обществе уже не считается более классом, не признаётся в качестве класса и является уже выражением разложения всех классов, национальностей и т. д.

в теперешнем обществе; и 4) как для массового порождения этого коммунистического сознания, так и для достижения самой цели необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в революции; следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества.

### **С. КОММУНИЗМ – ПРОИЗВОДСТВО САМОЙ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ**

Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов. Поэтому установление коммунизма имеет по существу экономический характер: оно – создание материальных условий этого объединения; имеющиеся налицо условия оно превращает в условия объединения. Строй, создаваемый коммунизмом, является как раз таким действительным базисом, который включает всё то, что существует независимо от индивидов, поскольку существующий строй есть ведь не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами. <...>

Это противоречие между производительными силами и формой общения, которое, как мы видели, уже неоднократно имело место в предшествующей истории, не угрожая, однако, её основам, должно было каждый раз прорываться в виде революции, принимая, вместе с тем, различные побочные формы – как совокупность коллизий, как коллизии между различными классами, как противоречия сознания, идейная борьба и т. д., политическая борьба и т. д. Если стоять на ограниченной точке зрения, то можно выдернуть одну из этих побочных форм и рассматривать её как базис этих революций; сделать это тем легче, что сами индивиды, от которых исходили эти революции, составляли себе, в зависимости от своего культурного уровня и от ступени исторического развития, всякого рода иллюзии насчёт своей собственной деятельности.

Превращение личных сил (отношений), благодаря разделению труда, в силы вещественные не может быть уничтожено тем, что индивиды выкинут из головы общее представление о нём, а только тем, что они снова подчинят себе эти вещественные силы и унич-

тожат разделение труда. Это не может быть осуществлено без коллективности. Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода. В существовавших до сих пор суррогатах коллективности – в государстве и т. д. – личная свобода существовала только для индивидов, развившихся в рамках господствующего класса, и лишь постольку, поскольку они были индивидами этого класса. Мнимая коллективность, в которую объединялись до сих пор индивиды, всегда противопоставляла себя им как нечто самостоятельное; а так как она была объединением одного класса против другого, то для подчинённого класса она представляла собой не только совершенно иллюзорную коллективность, но и новые оковы. В условиях действительной коллективности индивиды обретают свободу в своей ассоциации и посредством её.

Из всего вышеизложенного вытекает, что общественные отношения, в которые вступали индивиды какого-нибудь класса и которые обуславливали их общими интересами против какого-либо другого класса, составляли всегда такую коллективность, к которой индивиды принадлежали лишь как средние индивиды, лишь постольку, поскольку они жили в условиях существования своего класса; они находились в этих общественных отношениях не как индивиды, а как члены класса. Совершенно обратное имеет место при коллективности революционных пролетариев, ставящих под свой контроль как условия своего существования, так и условия существования всех членов общества: в этой коллективности индивиды участвуют как индивиды. Она представляет собой такое объединение индивидов (разумеется, на основе уже развитых к этому времени производительных сил), которое ставит под их контроль условия свободного развития и движения индивидов, условия, которые до сих пор предоставлялись власти случая и противостояли отдельным индивидам, – вследствие их разъединения в качестве индивидов, вследствие того неизбежного для них объединения, которое было создано разделением труда и стало, вследствие их разъединения, чуждой для них связью, – как нечто самостоятельное. Прежнее объединение было лишь (относительно не произвольным, как это изображено, например, в «Общественном договоре», а необходимым) соглашением (ср., например, образование североамериканского государства и южноамериканских республик) насчёт тех условий, в рамках которых индивиды получали затем возможность использовать случайность в своих интересах. Это право беспрепятственно пользоваться, в рам-

ках известных условий, случайностью называли до сих пор личной свободой. Такими условиями существования являются, конечно, лишь имеющиеся налицо производительные силы и формы общения. Если это развитие индивидов, происходящее в рамках общих условий существования исторически следующих друг за другом сословий и классов, а также в рамках навязанных им вследствие этого всеобщих представлений, — если это развитие рассматривать философски, то легко, разумеется, вообразить себе, что в этих индивидах развивался Род, или Человек, либо что они развивали Человека, т. е. можно вообразить себе нечто такое, что является издевательством над исторической наукой. После этого можно рассматривать различные сословия и классы как спецификации всеобщего выражения, как подвиды Рода, как фазы развития Человека.

Это подведение индивидов под определённые классы не может быть уничтожено до тех пор, пока не образовался такой класс, которому не приходится отстаивать против господствующего класса какой-либо особый классовый интерес.

Исходной точкой для индивидов всегда служили они сами, — взятые, конечно, в рамках данных исторических условий и отношений, — а не в качестве «чистого» индивида в понимании идеологов. Но в ходе исторического развития, — и как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, — появляется различие между жизнью каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям. (Этого не следует понимать в том смысле, будто, например, рантье, капиталист и т. д. перестают быть личностями, а в том смысле, что их личность обусловлена и определена вполне конкретными классовыми отношениями, и данное различие выступает лишь в их противоположности к другому классу, а для них самих обнаруживается лишь тогда, когда они обанкротились.) В сословии (а ещё более в племени) это ещё прикрито: так, например, дворянин всегда остаётся дворянином, разночинец [roturier] — всегда разночинцем, вне зависимости от прочих условий их жизни; это — не отделимое от их индивидуальности качество. Отличие индивида как личности от классового индивида, случайный характер, который имеют для индивида его жизненные условия, появляется лишь вместе с появлением того класса, который сам есть продукт буржуазии. Только конкуренция и борьба индивидов друг с другом порождает и развивает этот случайный характер как таковой. Поэтому при господстве буржуазии индивиды представляются

более свободными, чем они были прежде, ибо их жизненные условия случайны для них; в действительности же они, конечно, менее свободны, ибо более подчинены вещественной силе. Отличие от сословия особенно ярко обнаруживается в противоположности буржуазии пролетариату. Когда сословие горожан, корпорации и т. д. поднялись против поместного дворянства, условия их существования — движимое имущество и ремесленный труд, существовавшие в скрытом виде ещё до их отрыва от феодальной системы, — показали себя как нечто положительное, что противопоставлялось феодальной земельной собственности и поэтому вскоре, в свою очередь, приняло своего рода феодальную форму. Во всяком случае беглые крепостные рассматривали своё прежнее крепостное состояние как нечто случайное для их личности. Но в этом отношении они поступали так же, как всякий освобождающийся от своих оков класс, и, кроме того, они освобождались не как класс, а поодиночке. Далее, они не вышли за рамки сословного строя, а только образовали новое сословие и в новом положении сохранили свой прежний способ труда и развили его дальше, освободив его от прежних оков, уже не соответствовавших достигнутой ими ступени развития.

Напротив, у пролетариев их собственное условие жизни, труд, а вместе с тем и условия существования всего теперешнего общества стали чем-то для них случайным, над чем отдельные пролетарии не имеют никакого контроля, да и никакая *общественная* организация им этого контроля дать не может. Противоречие между личностью отдельного пролетария и трудом, этим навязанным ему жизненным условием, становится теперь явным для него самого, — особенно потому, что он уже с ранних лет является жертвой и что в пределах своего класса у него нет шансов добиться для себя условий, делающих возможным его переход в другой класс.

Таким образом, если беглые крепостные стремились только к тому, чтобы свободно развить и укрепить свой уже имевшиеся налицо условия существования, и поэтому в конечном счёте добились только свободного труда, то пролетарии, чтобы отстоять себя как личности, должны уничтожить имеющее место до настоящего времени условие своего собственного существования, которое является в то же время и условием существования всего предшествующего общества, т. е. должны уничтожить труд. Вот почему они находятся в прямой противоположности к той форме, в которой индивиды, составляющие общество, до сих пор выражали себя как некоторое целое, а именно к государству, и должны низвергнуть государство, чтобы утвердить себя как личности [16].

## ТЕКСТ 13

1. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
2. В чем состоит отчуждение рабочего от продуктов и процесса своего труда?
3. Почему это отчуждение становится для рабочего самоотчуждением и отчуждением от своей родовой сущности?
4. Что означает тезис о том, что природа является неорганическим телом человека?
5. Как связаны понятия «отчужденный труд» и «частная собственность»?

**Карл Маркс (1818–1883)**

**Экономическо-философские рукописи 1844 года**

### [ОТЧУЖДЕННЫЙ ТРУД]

[XXII] Мы исходили из предпосылок политической экономии. Мы приняли ее язык и ее законы. Мы предположили как данное частную собственность, отделение друг от друга труда, капитала и земли, а также заработной платы, прибыли на капитал и земельной ренты; далее, разделение труда, конкуренцию, понятие меновой стоимости и т. д. На основе самой политической экономии, пользуясь ее собственными словами, мы показали, что рабочий низведен до положения товара, притом самого жалкого, что нищета рабочего находится в прямом (В оригинале описка: обратном. – *Ред.*) отношении к мощи и размерам его продукции, что необходимым результатом конкуренции является накопление капитала в руках немногих, т. е. еще более страшное восстановление монополии, и что в конце концов исчезает различие между капиталистом и земельным рантье, между хлебопашцем и промышленным рабочим, и все общество неизбежно распадается на два класса – *собственников* и *лишенных собственности рабочих*.

<...>

Итак, нам предстоит теперь осмыслить существенную взаимосвязь между частной собственностью, корыстолюбием, отделением друг от друга труда, капитала и земельной собственности, между обменом и конкуренцией, между стоимостью человека и его обесценением, между монополией и конкуренцией и т. д., между всем этим отчуждением и *денежной системой*.

Мы не последуем примеру политэконома, который, желая что-либо объяснить, переносится в вымышленное им первобытное состояние. Такое первобытное состояние ничего не объясняет. Ссылаясь на первобытное состояние, политэконом только отодвигает вопрос в серую туманную даль. Он предполагает в форме факта, события то, что он должен дедуцировать, а именно – необходимое взаимоотношение между двумя вещами, например, между разделением труда и обменом. Таким же образом теолог объясняет происхождение зла грехопадением, т. е. он предполагает как факт, в форме исторического события, то, что он должен объяснить.

Мы берем отправным пунктом *современный* экономический факт:

Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей растет *обесценение* человеческого мира. Труд производит не только товары: он производит самого себя и рабочего как *товар*, притом в той самой пропорции, в которой он производит вообще товары.

Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание труда*. Осуществление труда есть его опредмечивание. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности*, опредмечивание выступает как *утрата* предмета и закабаление предметом, *освоение предмета* – как отчуждение.

Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти. Опредмечивание выступает как утрата предмета до такой степени, что у рабочего отнимают самые необходимые предметы, необходимые не только для жизни, но и для работы. Да и сама работа становится таким предметом, овладеть которым он может лишь с величайшим напряжением своих сил и с самыми нерегулярными перерывами. Освоение предмета выступает как отчуждение до такой степени, что чем больше предметов рабочий производит, тем меньшим количеством их он может владеть и тем сильнее он подпадает под власть своего продукта, капитала.

Все эти следствия уже заключены в том определении, что рабочий относится к *продукту своего труда* как к *чуждому* предмету.

Ибо при такой предпосылке ясно: чем больше рабочий выматывает себя на работе, тем могущественнее становится чужой для него предметный мир, создаваемый им самим против самого себя, тем беднее становится он сам, его внутренний мир, тем меньшее имущество ему принадлежит. Точно так же обстоит дело и в религии. Чем больше вкладывает человек в бога, тем меньше остается в нем самом. Рабочий вкладывает в предмет свою жизнь, но отныне эта жизнь принадлежит уже не ему, а предмету. Таким образом, чем больше эта его деятельность, тем беспредметнее рабочий. Что отошло в продукт его труда, того уже нет у него самого. Поэтому, чем больше этот продукт, тем меньше он сам. *Отчуждение* рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая.

[XXIII] Рассмотрим теперь подробнее *опредмечивание*, производство продукта рабочим, и в этом опредмечивании *отчуждение*, *утрату* предмета, т. е. произведенного рабочим продукта.

Рабочий ничего не может создать без *природы*, без *внешнего чувственного мира*. Это – тот материал, на котором осуществляется его труд, в котором разворачивается его трудовая деятельность, из которого и с помощью которого труд производит свои продукты.

Но подобно тому как природа дает труду *средства к жизни* в том смысле, что без предметов, к которым труд прилагается, невозможно *жизнь* труда, так, с другой стороны, природа же доставляет *средства к жизни* и в более узком смысле, т. е. средства физического существования самого *рабочего*.

Таким образом, чем больше рабочий с помощью своего труда *осваивает* внешний мир, чувственную природу, тем в большей мере лишает он себя *средств к жизни* в двояком смысле: во-первых, чувственный внешний мир все больше и больше перестает быть таким предметом, который неотъемлемо принадлежал бы его труду, перестает быть *жизненным средством* его труда; во-вторых, этот внешний мир все в большей мере перестает давать для него *средства к жизни* в непосредственном смысле – средства физического существования рабочего.

Итак, рабочий становится рабом своего предмета в двояком отношении: во-первых, он получает *предмет для труда*, т. е. *работу*, и, во-вторых, он получает *средства существования*. Только этот пред-

мет дает ему, стало быть, возможность существовать, во-первых, как *рабочему* и, во-вторых, как *физическому субъекту*. Венец этого рабства в том, что он уже только в качестве *рабочего* может поддерживать свое существование как *физического субъекта* и что он является рабочим уже только в качестве *физического субъекта*.

(Согласно законам политической экономии, отчуждение рабочего в его предмете выражается в том, что чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немогущественнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий.)

*Политическая экономия замалчивает отчуждение в самом существе труда тем, что она не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом.* Конечно, труд производит чудесные вещи для богатей, но он же производит унижение рабочего. Он создает дворцы, но также и трущобы для рабочих. Он творит красоту, но также и уродует рабочего. Он заменяет ручной труд машиной, но при этом отбрасывает часть рабочих назад к варварскому труду, а другую часть рабочих превращает в машину. Он производит ум, но также и слабоумие, кретинизм как удел рабочих.

*Непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства.* Отношение имущего к предметам производства и к самому производству есть лишь следствие этого первого отношения и подтверждает его. Эту другую сторону вопроса мы рассмотрим позже.

Итак, когда мы спрашиваем, какова сущность трудовых отношений, то мы спрашиваем об отношении *рабочего* к производству.

До сих пор мы рассматривали отчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его *отношения к предметам своего труда*. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом *акте производства*, в самой *производительной деятельности*. Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не отчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть отчуждение, то и само производство должно быть деятельным

отчуждением, отчуждением деятельности, деятельностью отчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда.

В чем же заключается отчуждение труда?

Во-первых, в том, что труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя. В силу этого труд его не добровольный, а вынужденный; это – *принудительный труд*. Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде. Отчужденность труда ясно сказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд, в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание. И, наконец, внешний характер труда проявляется для рабочего в том, что этот труд принадлежит не ему, а другому, и сам он в процессе труда принадлежит не себе, а другому. Подобно тому как в религии самодеятельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздеиствует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской, так и деятельность рабочего не есть его самодеятельность. Она принадлежит другому, она есть утрата рабочим самого себя.

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному.

Правда, еда, питье, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они носят животный характер.

Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабоче-

го к *продукту труда*, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда*. Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как бессилие, зачатие – как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*.

[XXIV] Теперь нам предстоит на основании двух данных определения *отчужденного труда* вывести еще третье его определение.

Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному.

Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкушать и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д. Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек

*живет* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

Отчужденный труд человека, отчуждая от него 1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность, тем самым отчуждает от человека *род*: он превращает для человека *родовую жизнь* в средство для поддержания индивидуальной жизни. Во-первых, он отчуждает родовую жизнь и индивидуальную жизнь, а во-вторых, делает индивидуальную жизнь, взятую в ее абстрактной форме, целью родовой жизни, тоже в ее абстрактной и отчужденной форме.

Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама *жизнедеятельность*, сама *производственная жизнь* оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования. А производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека. Сама жизнь оказывается лишь *средством к жизни*.

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает саму свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т. е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность. Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования*.

Практическое созидание *предметного мира*, *переработка* неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т. е. такого существа, которое относится

к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты.

Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни, человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*, его действительную родовую предметность, а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращает для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу.

Подобным же образом отчужденный труд, принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования.

Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством.

Таким образом, отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) *Родовая сущность человека* – как природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в *чуждую* ему сущность, в *сред-*

ство для поддержания его *индивидуального существования*. Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую сущность*.

4) Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека*. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой* человек. То, что можно сказать об отношении человека к своему труду, к продукту своего труда и к самому себе, то же можно сказать и об отношении человека к другому человеку, а также к труду и к предмету труда другого человека.

Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности.

Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям.

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий.

[XXV] Мы исходили из экономического факта – отчуждения рабочего и его продукции. Мы сформулировали понятие этого факта: *отчужденный труд*. Это понятие мы подвергли анализу. Мы анализировали, стало быть, лишь экономический факт.

Теперь посмотрим, как это понятие отчужденного труда выражено и представлено в реальной действительности.

Если продукт труда мне чужд, если он противостоит мне в качестве чуждой силы, кому же в таком случае он принадлежит?

Если моя собственная деятельность принадлежит не мне, а есть деятельность чуждая, вынужденная, кому же принадлежит она в таком случае?

Некоторому *иному*, чем я, существу. Что же это за существо?

Не *боги* ли? Правда, на первых порах главная производственная деятельность, например строительство храмов и т. д. в Египте, в Индии, в Мексике, шла по линии служения богам, и самый продукт принадлежал богам. Однако боги никогда не были одни хозяевами труда. Не была хозяином и *природа*. Да и каким противоречием было бы такое положение, при котором чем больше человек благодаря своему труду подчиняет себе природу и чем больше чудеса богов становятся излишними благодаря чудесам промышленности, тем больше

человек должен был бы в угоду этим силам отказываться от радости, доставляемой производством, и от наслаждения продуктом!

*Чуждым* существом, которому принадлежит труд и продукт труда, существом, на службе которого оказывается труд и для наслаждения которого создается продукт труда, таким существом может быть лишь сам *человек*.

Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*. Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и жизнерадостность. Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком.

Необходимо еще принять во внимание выставленное выше положение о том, что отношение человека к самому себе становится для него *предметным, действительным* лишь через посредство его отношения к другому человеку. Следовательно, если человек относится к продукту своего труда, к своему опредмеченному труду, как к предмету *чуждому, враждебному*, могущественному, от него не зависящему, то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу.

Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу. Вот почему религиозное самоотчуждение с необходимостью проявляется в отношении мирянина к священнослужителю или – так как здесь дело касается интеллектуального мира – также к некоему посреднику и т. д. В практическом действительном мире самоотчуждение может проявляться только через посредство практического действительного отношения к другим людям. То средство, при помощи которого совершается отчуждение, само есть *практическое* средство. Таким образом, посредством отчужденного труда человек порождает не только свое отношение к предмету и акту производства как к чуждым и враждебным ему силам, – он порождает также и то отношение, в котором другие люди находятся к его производству и к его продукту, а равно и то отношение, в котором сам он находится к этим другим людям. Подобно тому как он свою собственную производственную деятель-

ность превращает в свое выключение из действительности, в кару для себя, а его собственный продукт им утрачивается, становится продуктом, ему не принадлежащим, точно так же он порождает власть того, кто не производит, над производством и над продуктом. Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую.

До сих пор мы рассматривали это отношение только со стороны рабочего; позднее мы рассмотрим его также и со стороны нерабочего.

Итак, посредством *отчужденного труда* рабочий порождает отношение к этому труду некоего человека, чуждого труду и стоящего вне труда. Отношение рабочего к труду порождает отношение к тому же труду капиталиста, или как бы там иначе ни называли хозяина труда. Стало быть, *частная собственность* есть продукт, результат, необходимое следствие *отчужденного труда*, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе.

Таким образом, к *частной собственности* мы приходим посредством анализа понятия *отчужденного труда*, т. е. *отчужденного человека*, отчужденной жизни.

Правда, понятие *отчужденного труда* (*отчужденной жизни*) мы получили, исходя из политической экономии, как результат *движения частной собственности*. Но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, оказывается его следствием, подобно тому как боги *первоначально* являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия.

Только на последней, кульминационной стадии развития частной собственности вновь обнаруживается эта ее тайна: частная собственность оказывается, с одной стороны, *продуктом* отчужденного труда, а с другой стороны, *средством* его отчуждения, *реализацией этого отчуждения*.

Это развитие сразу же проливает свет на различные до сих пор не разрешенные коллизии.

1) Политическая экономия исходит из труда как подлинной души производства, и тем не менее труду она не дает ничего, а частной собственности отдает все. Прудон сделал из этого противоречия выводы в пользу труда, против частной собственности. Но мы видим, что это очевидное противоречие есть противоречие *отчужденного труда* с самим собой и что политическая экономия сформулировала лишь законы отчужденного труда.

Поэтому мы видим также, что *заработная плата* идентична *частной собственности*, ибо заработная плата, где продукт, предмет труда оплачивает самый труд, есть лишь необходимое следствие отчуждения труда: ведь в заработной плате и самый труд выступает не как самоцель, а как слуга заработка. Позднее мы подробно остановимся на этом, а сейчас сделаем еще только несколько [XXVI] выводов.

Насильственное *повышение заработной платы* (не говоря уже о всех прочих трудностях, не говоря уже о том, что такое повышение как аномалию можно было бы сохранять тоже только насильственно) было бы, как это вытекает из вышеизложенного, не более чем *лучшей оплатой раба* и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства.

Даже *равенство заработной платы*, как его требует Прудон, имело бы лишь тот результат, что оно превратило бы отношение нынешнего рабочего к его труду в отношение всех людей к труду. В этом случае общество мыслилось бы как абстрактный капиталист.

Заработная плата есть непосредственное следствие отчужденного труда, а отчужденный труд есть непосредственная причина частной собственности. Поэтому с падением одной стороны должна пасть и другая.

2 Из отношения отчужденного труда к частной собственности вытекает далее, что эмансипация общества от частной собственности и т. д., от кабалы, выливается в *политическую форму эмансипации рабочих*, причем дело здесь не только в *их* эмансипации, ибо их эмансипация заключает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что кабала человечества в целом заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения.

Как из понятия *отчужденного труда* мы получили путем *анализа* понятие *частной собственности*, точно так же можно с помощью этих двух факторов развить все экономические *категории*, причем в каждой из категорий, например торговле [Schacher], конкуренции, капитале, деньгах, мы найдем лишь то или иное *определенное и развернутое выражение* этих первых основ.

Однако прежде чем рассматривать это становление, мы попытаемся разрешить еще две задачи:

1) Определить всеобщую *сущность частной собственности*, как результата отчужденного труда, в ее отношении к *истинно человеческой и социальной собственности*.

2) Мы приняли, как факт, *отчуждение труда*, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошел *человек до отчуж-*

дения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития? Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о *происхождении частной собственности* сведен нами к вопросу об отношении *отчужденного труда* к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о *частной собственности*, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение.

К пункту 1: Всеобщая сущность частной собственности и ее отношение к истинно человеческой собственности.

Отчужденный труд распался у нас на две составные части, которые взаимно обуславливают друг друга, или являются лишь различными выражениями одного и того же отношения: *присвоение*, *освоение*, выступает как *отчуждение*, а *отчуждение* выступает как *присвоение*, как подлинное *приобретение прав гражданства*.

Мы рассмотрели одну сторону, *отчужденный труд* в его отношении к самому рабочему, т. е. *отношение отчужденного труда к самому себе*. В качестве продукта или необходимого результата этого отношения мы нашли *отношение собственности не-рабочего к рабочему и к труду*. *Частная собственность*, как материальное, резюмированное выражение отчужденного труда, охватывает оба эти отношения: *отношение рабочего к труду, к продукту своего труда* и к *не-рабочему* и *отношение не-рабочего к рабочему и к продукту его труда*.

Мы видели, что для рабочего, который посредством труда *осваивает* природу, это освоение ее оказывается отчуждением, самодеятельность – деятельностью для кого-то другого и как бы деятельностью кого-то другого, жизненный процесс оказывается принесением жизни в жертву, производство предмета – утратой предмета, переходящего к чужой власти, к *чужому* человеку. Теперь рассмотрим отношение этого *чуждого* труду и рабочему человеку к рабочему, к труду и к предмету труда.

Прежде всего необходимо заметить, что все то, что у рабочего выступает как *деятельность отчуждения*, у не-рабочего выступает как *состояние отчуждения*.

Во-вторых, *реальное, практическое отношение* рабочего в процессе производства и его отношение к продукту (как душевное состояние) у противостоящего ему не-рабочего выступает как *теоретическое отношение*.

[XXVII] *В-третьих*, не-рабочий делает против рабочего все то, что рабочий делает против самого себя, но этот не-рабочий не делает против самого себя того, что он делает против рабочего [17].

## ТЕКСТ 14

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Ф. Ницше.
2. Прочтите текст, прокомментируйте основные метафоры и понятия Ф. Ницше.
3. Как вы понимаете метафоры «смерти Бога» и «сверхчеловека»?

### Фридрих Ницше (1844–1900) Так говорил Заратустра (1883–1885)

#### 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 пресытился 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 твоей 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, Заратустра прснулся: 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. – Лучшеними с ними 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 закликаю 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 презирают 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! Добывается 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 безумие, 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.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою – а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает свое тяготение и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели еще жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодарности и не воздает ее: ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпадает ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок-обманщик? – ибо он хочет гибели.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди своих дел и исполняет всегда еще больше, чем обещает: ибо он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит своего Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает самого себя, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падающими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, возвещают они и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я провозвестник молнии и тяжелая капля из тучи; но эта молния называется *сверхчеловек*.

## 5

Произнесши эти слова, Заратустра снова посмотрел на народ и умолк. «Вот стоят они, говорил он в сердце своем, – вот смеются они: они не понимают меня, мои речи не для этих ушей.

Неужели нужно сперва разодрать им уши, чтобы научились они слушать глазами? Неужели надо греметь, как литавры и как проповедники покаяния? Или верят они только заикающемуся?

У них есть нечто, чем гордятся они. Но как называют они то, что делает их гордыми? Они называют это культурой, она отличает их от козопасов.

Поэтому не любят они слышать о себе слово «презрение». Буду же говорить я к их гордости.

Буду же говорить я им о самом презренном существе, а это и есть *последний человек*».

И так говорил Заратустра к народу:

Настало время, чтобы человек поставил себе цель свою. Настало время, чтобы человек посадил росток высшей надежды своей.

Его почва еще достаточно богата для этого. Но эта почва будет когда-нибудь бедной и бесплодной, и ни одно высокое дерево не будет больше расти на ней.

Горе! Приближается время, когда человек не пустит более стрелы тоски своей выше человека и тетива лука его разучится дрожать!

Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть еще хаос.

Горе! Приближается время, когда человек не родит больше звезды. Горе! Приближается время самого презренного человека, который уже не может презирать самого себя.

Смотрите! Я показываю вам *последнего человека*.

«Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?» – так вопрошает последний человек и моргает.

Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким. Его род неистребим, как земляная блоха; последний человек живет дольше всех.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди, и моргают.

Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло.

Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом: ибо ходят они осмотрительно. Одни безумцы еще спотыкаются о камни или о людей!

От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть.

Они еще трудятся, ибо труд – развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их.

Не будет более ни бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы еще управлять? И кто повиноваться? То и другое слишком хлопотно.

Нет пастуха, одно лишь стадо! Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом.

«Прежде весь мир был сумасшедший», – говорят самые умные из них, и моргают.

Все умны и знают все, что было; так что можно смеяться без конца. Они еще ссорятся, но скоро мирятся – иначе это расстраивало бы желудок.

У них есть свое удовольствище для дня и свое удовольствище для ночи; но здоровье – выше всего.

«Счастье найдено нами», – говорят последние люди, и моргают.

Здесь окончилась первая речь Заратустры, называемая также «Предисловием», ибо на этом месте его прервали крик и радость толпы. «Дай нам этого последнего человека, о Заратустра, – так восклицали они, – сделай нас похожими на этих последних людей! И мы подарим тебе сверхчеловека!» И все радовались и щелкали языком. Но Заратустра стал печален и сказал в сердце своем:

«Они не понимают меня: мои речи не для этих ушей.

Очевидно, я слишком долго жил на горе, слишком часто слушал ручьи и деревья: теперь я говорю им, как козопасам.

Непреклонна душа моя и светла, как горы в час дополуденный. Но они думают, что холоден я и что говорю я со смехом ужасные шутки.

И вот они смотрят на меня и смеются, и, смеясь, они еще ненавидят меня. Лед в смехе их».

## 6

Но тут случилось нечто, что сделало уста всех немыми и взор неподвижным. Ибо тем временем канатный плясун начал свое дело: он вышел из маленькой двери и пошел по канату, протянутому между двумя башнями и висевшему над базарной площадью и народом. Когда он находился посреди своего пути, маленькая дверь вторично отворилась, и детина, пестро одетый, как скоморох, выскочил из нее и быстрыми шагами пошел во след первому. «Вперед, хромоногий, – кричал он своим страшным голосом, – вперед, ленивая скотина, контрабандист, набеленная рожа! Смотри, чтобы я не пощекотал тебя своею пяткою! Что делаешь ты здесь между башнями? Ты вышел из башни; туда бы и следовало запереть тебя, ты загораживаешь дорогу тому, кто лучше тебя!» – И с каждым словом он все приближался к нему – и, когда был уже на расстоянии одного только шага от него, случилось нечто ужасное, что сделало уста всех немыми и взор неподвижным: он испустил дьявольский крик и прыгнул через того, кто загородил ему дорогу. Но этот, увидев, что его соперник побеждает его, потерял голову и канат; он бросил свой шест и сам еще быстрее, чем шест, полетел вниз, как какой-то вихрь из рук и ног. Базарная площадь и народ походили на море, когда проносится буря: все в смятении бежало в разные стороны, большею частью там, где должно было упасть тело.

Но Заратустра оставался на месте, и прямо возле него упало тело, изодранное и разбитое, но еще не мертвое. Немного спустя к раненому вернулось сознание, и он увидел Заратустру, стоявшего возле него на коленях. «Что ты тут делаешь? – сказал он наконец. –

Я давно знал, что черт подставит мне ногу. Теперь он тащит меня в преисподнюю; не хочешь ли ты помешать ему?»

«Клянусь честью, друг, – отвечал Заратустра, – не существует ничего, о чем ты говоришь: нет ни черта, ни преисподней. Твоя душа умрет еще скорее, чем твое тело: не бойся же ничего!»

Человек посмотрел на него с недоверием. «Если ты говоришь правду, – сказал он, – то, теряя жизнь, я ничего не теряю. Я немного больше животного, которого ударами и впроголодь научили плясать».

«Не совсем так, – сказал Заратустра, – ты из опасности сделал себе ремесло, а за это нельзя презирать. Теперь ты гибнешь от своего ремесла; за это я хочу похоронить тебя своими руками».

На эти слова Заратустры умирающий ничего не ответил; он только пошевелил рукою, как бы ища, в благодарность, руки Заратустры. –

## 7

Тем временем наступил вечер, и базарная площадь скрылась во мраке; тогда рассеялся и народ, ибо устают даже любопытство и страх. Но Заратустра продолжал сидеть на земле возле мертвого и был погружен в свои мысли: так забыл он о времени. Наконец наступила ночь, и холодный ветер подул на одинокого. Тогда поднялся Заратустра и сказал в сердце своем:

«Поистине, прекрасный улов был сегодня у Заратустры. Он не поймал человека, зато труп поймал он.

Жутко человеческое существование и к тому же всегда лишено смысла: скоморох может стать уделом его.

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

Но я еще далек от них, и моя мысль не говорит их мыслям. Для людей я еще середина между безумцем и трупом.

Темна ночь, темны пути Заратустры. Идем, холодный, недвижимый товарищ! Я несу тебя туда, где я похороню тебя своими руками».

## 8

Сказав это в сердце своем, Заратустра взял труп себе на спину и пустился в путь. Но не успел он пройти и ста шагов, как человек подкрался к нему и стал шептать ему на ухо – и гляди-ка, тот, кто говорил, был скоморох с башни. «Уходи из этого города, о Заратустра, – говорил он, – слишком многие ненавидят тебя здесь. Нена-

видят тебя добрые и праведные, и они зовут тебя своим врагом и ненавистником; ненавидят тебя правоверные, и они зовут тебя опасным для толпы. Счастье твое, что смеялись над тобою: и поистине, ты говорил, как скоморох. Счастье твое, что ты пристал к мертвой собаке; унизившись так, ты спас себя на сегодня. Но уходи прочь из этого города – или завтра я перепрыгну через тебя, живой через мертвого». И сказав это, человек исчез; а Заратустра продолжал свой путь по темным улицам.

У ворот города повстречались ему могильщики; они факелом посветили ему в лицо, узнали Заратустру и много издевались над ним: «Заратустра уносит с собой мертвую собаку: bravo, Заратустра обратился в могильщика! Ибо наши руки слишком чисты для этой поживы. Не хочет ли Заратустра украсть у черта его кусок? Ну, так и быть! Желаем хорошо поужинать! Если только черт не более ловкий вор, чем Заратустра! – Он украдет их обоих, он сожрет их обоих!» И они смеялись и шушукались между собой.

Заратустра не сказал на это ни слова и шел своей дорогой. Он шел два часа по лесам и болотам и очень часто слышал голодный вой волков; наконец и на него напал голод. Он остановился перед уединенным домом, в котором горел свет.

«Голод нападает на меня, как разбойник, – сказал Заратустра. – В лесах и болотах нападает на меня голод мой и в глубокую ночь.

Удивительные капризы у моего голода. Часто наступает он у меня только после обеда, и сегодня целый день я не чувствовал его; где же замешкался он?»

И с этими словами Заратустра постучался в дверь дома. Появился старик; он нес фонарь и спросил: «Кто идет ко мне и нарушает мой скверный сон?»

«Живой и мертвый, – отвечал Заратустра. – Дайте мне поесть и попить; днем я забыл об этом. Тот, кто кормит голодного, насыщает свою собственную душу: так говорит мудрость».

Старик ушел, но тотчас вернулся и предложил Заратустре хлеб и вино. «Здесь плохой край для голодающих, сказал он, – поэтому я и живу здесь. Зверь и человек приходят ко мне, отшельнику. Но позови же своего товарища поесть и попить, он устал еще больше, чем ты». Заратустра отвечал: «Мертв мой товарищ, было бы трудно уговорить его поесть». «Это меня не касается, – ворча произнес старик, – кто стучится в мою дверь, должен принимать то, что я ему предлагаю. Ешьте и будьте здоровы!»

После этого Заратустра шел еще два часа, доверяясь дороге и свету звезд: ибо он был привычный ночной ходок и любил всему

спящему смотреть в лицо. Но когда стало светать, Заратустра очутился в глубоком лесу, и дальше уже не было видно дороги. Тогда он положил мертвого в дупло дерева на высоте своей головы – ибо он хотел защитить его от волков – и сам лег на землю, на мох. И тотчас уснул он, усталый телом, но с непреклонной душою.

## 9

Долго спал Заратустра, и не только утренняя заря, но и час до полуденный прошли по лицу его. Но наконец он открыл глаза: с удивлением посмотрел Заратустра на лес и тишину, с удивлением заглянул он внутрь самого себя. Потом он быстро поднялся, как мореплаватель, заведший внезапно землю, и возликовал: ибо он увидел новую истину. И так говорил он тогда в сердце своем:

«Свет низошел на меня: мне нужны спутники, и притом живые, – не мертвые спутники и не трупы, которых ношу я с собою, куда я хочу.

Мне нужны живые спутники, которые следуют за мною, потому что хотят следовать сами за собой – и туда, куда я хочу.

Свет низошел на меня: не к народу должен говорить Заратустра, а к спутникам! Заратустра не должен быть пастухом и собакою стада!

Сманить многих из стада – для этого пришел я. Негодовать будет на меня народ и стадо: разбойником хочет называться Заратустра у пастухов.

У пастухов, говорю я, но они называют себя добрыми и праведными. У пастухов, говорю я, но они называют себя правоверными.

Посмотри на добрых и праведных! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника – но это и есть созидающий.

Посмотри на правоверных! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника – но это и есть созидающий.

Спутников ищет созидающий, а не трупов, а также не стад и не верующих. Созидающих так же, как он, ищет созидающий, тех, кто пишут новые ценности на новых скрижалях.

Спутников ищет созидающий и тех, кто собирал бы жатву вместе с ним: ибо все созрело у него для жатвы. Но ему недостает сотни серпов; поэтому он вырывает колосья и негодует.

Спутников ищет созидающий и тех, кто умеет точить свои серпы. Разрушителями будут называться они и ненавистниками добрых и злых. Но они соберут жатву и будут праздновать.

Созидающих вместе с ним ищет Заратустра, собирающих жатву и празднующих вместе с ним ищет Заратустра: что стал бы он со-зидать со стадами, пастухами и трупами!

И ты, мой первый спутник, оставайся с благом! Хорошо схоронил я тебя в дупле дерева, хорошо спрятал я тебя от волков.

Но я расстаюсь с тобою, ибо время прошло. От зари до зари осе-нила меня новая истина.

Ни пастухом, ни могильщиком не должен я быть. Никогда больше не буду я говорить к народу: последний раз говорил я к мертвому.

К созидающим, к пожинающим, к торжествующим хочу я присоединиться: радугу хочу я показать им и все ступени сверхчеловека.

Одиноким буду я петь свою песню и тем, кто одиночествует вдвоем; и у кого есть еще уши, чтобы слышать неслыханное, тому хочу я обременить его сердце счастьем своим.

Я стремлюсь к своей цели, я иду своей дорогой; через медлительных и нерадивых перепрыгну я. Пусть будет моя поступь их гибелью!»

## 10

Так говорил Заратустра в сердце своем, а солнце стало уже на полдень; тогда он вопросительно взглянул на небо: ибо услышал над собою резкий крик птицы. И он увидел орла: описывая широкие круги, неся тот в воздух, а с ним – змея, но не в виде добычи, а как подруга: ибо она обвила своими кольцами шею его.

«Это мои звери!» – сказал Заратустра и возрадовался в сердце своем.

«Самое гордое животное, какое есть под солнцем, и животное самое умное, какое есть под солнцем, – они отправились разведать.

Они хотят знать, жив ли еще Заратустра. И поистине, жив ли я еще?

Опаснее оказалось быть среди людей, чем среди зверей, опасными путями ходит Заратустра. Пусть же ведут меня мои звери!»

Сказав это, Заратустра вспомнил слова святого в лесу, вздохнул и говорил так в сердце своем:

«Если б я мог стать мудрее! Если б я мог стать мудрым вполне, как змея моя!

Но невозможного хочу я; попрошу же я свою гордость идти всегда вместе с моим умом!

И если когда-нибудь мой ум покинет меня – ах, он любит улетать! – пусть тогда моя гордость улетит вместе с моим безумием!» –

– Так начался закат Заратустры.

## РЕЧИ ЗАРАТУСТРЫ

### О трех превращениях

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

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

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

Что есть трудное? – так вопрошает выносливый дух; скажите, герои, чтобы взял я это на себя и радовался силе своей.

Не значит ли это: унизиться, чтобы заставить страдать свое высокомерие? Заставить блистать свое безумие, чтобы осмеять свою мудрость?

Или это значит: бежать от нашего дела, когда оно празднует свою победу? Подняться на высокие горы, чтобы искусить искусителя?

Или это значит: питаться желудями и травой познания и ради истины терпеть голод души?

Или это значит: больным быть и отослать утешителей и заключить дружбу с глухими, которые никогда не слышат, чего ты хочешь?

Или это значит: опуститься в грязную воду, если это вода истины, и не гнать от себя холодных лягушек и теплых жаб?

Или это значит: тех любить, кто нас презирует, и простирать пугу привидению, когда оно собирается пугать нас?

Все самое трудное берет на себя выносливый дух: подобно навьюченному верблюду, который спешит в пустыню, спешит и он в свою пустыню.

Но в самой уединенной пустыне совершается второе превращение: здесь львом становится дух, свободу хочет он себе добыть и господином быть в своей собственной пустыне.

Своего последнего господина ищет он себе здесь: врагом хочет он стать ему, и своему последнему богу, ради победы он хочет бороться с великим драконом.

Кто же этот великий дракон, которого дух не хочет более называть господином и богом? «Ты должен» называется великий дракон. Но дух льва говорит «я хочу».

Чешуйчатый зверь «ты должен», искрясь золотыми искрами, лежит ему на дороге, и на каждой чешуе его блестит, как золото, «ты должен!».

Тысячелетние ценности блестят на этих чешуях, и так говорит сильнейший из всех драконов: «Ценности всех вещей блестят на мне».

«Все ценности уже созданы, и каждая созданная ценность – это я. Поистине, «я хочу» не должно более существовать!» Так говорит дракон.

Братья мои, к чему нужен лев в человеческом духе? Чему не удовлетворяет вьючный зверь, воздержный и почтительный?

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

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

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

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

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

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

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

Три превращения духа назвал я вам: как дух стал верблюдом, львом верблюд и, наконец, лев ребенком. –

Так говорил Заратустра. В тот раз остановился он в городе, названном: Пестрая корова.

<...> [18].

## ТЕКСТ 15

1. Кратко расскажите о судьбе и учении Ж. П. Сартра.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. Что для экзистенциалиста означает принцип «существование предшествует сущности»?
4. В чем состоит полнота ответственности человека?
5. Поясните метафору «тревоги».
6. Поясните метафору «заброшенности».
7. Поясните метафору «отчаяния».
8. В каком смысле экзистенциализм – это гуманизм?

### Жан-Поль Сартр (1905–1980) Экзистенциализм – это гуманизм (1946)

Я хотел бы выступить здесь в защиту экзистенциализма от ряда упреков, высказанных в адрес этого учения.

Прежде всего, экзистенциализм обвиняют в том, будто он призывает погрузиться в квиетизм отчаяния: раз никакая проблема вообще не разрешима, то не может быть и никакой возможности действия в мире; в конечном итоге это созерцательная философия, а поскольку созерцание – роскошь, то мы вновь приходим к буржуазной философии. Таковы главным образом обвинения со стороны коммунистов.

С другой стороны, нас обвиняют в том, что мы подчеркиваем человеческую низость, показываем всюду гнусное, темное, липкое и пренебрегаем многим приятным и красивым, отворачиваемся от светлой стороны человеческой натуры. Так, например, критик, стоящий на позициях католицизма, – г-жа Мерсье обвиняла нас в том, что мы забыли об улыбке ребенка. Те и другие упрекают нас в том, что мы забыли о солидарности людей, смотрим на человека как на изолированное существо; и это следствие того, что мы исходим, как заявляют коммунисты, из чистой субъективности, из картезианского «я мыслю», то есть опять-таки из такого момента, когда человек постигает себя в одиночестве, и это будто бы отрезает нам путь к солидарности с людьми, которые находятся вовне и которых нельзя постичь посредством *cogito*.

Со своей стороны христиане упрекают нас еще и в том, что мы отрицаем реальность и значение человеческих поступков, так как, уничтожая божественные заповеди и вечные ценности, не остав-

ляем ничего, кроме произвола: всякому позволено поступать, как ему вздумается, и никто не может судить о взглядах и поступках других людей.

На все эти обвинения я постараюсь здесь ответить, именно поэтому я и озаглавил эту небольшую работу «Экзистенциализм – это гуманизм». Многих, вероятно, удивит, что здесь говорится о гуманизме. Разберем, какой смысл мы в него вкладываем. В любом случае мы можем сказать с самого начала, что под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность.

<...> Похоже на то, что в отсутствие авангардного учения, вроде сюрреализма, люди, падкие на сенсации и жаждущие скандала, обращаются к философии экзистенциализма, которая, между тем, в этом отношении ничем не может им помочь. Ведь это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриэля Марселя; и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты, в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является предметом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготавливал этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, дан-

ного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе бога-творца, то этот бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготавливает нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме.

В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе.

Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал. Человек просто

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

Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не

являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности, и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще.

Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой. Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги, но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? – они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать, а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (*mauvaise foi*). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, – не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты – Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый

вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача «Кто же с вами разговаривает?» – она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все соотносят свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решает это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

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

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

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однаж-

ды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всеисилие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всесокрушающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал «Человек – это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции», что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере, может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия, либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному че-

ловеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные.

Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности, с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т. д. и т. п. Но какой из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: война или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими – польза не вполне определенная, или же – вполне определенная польза – помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь *a priori*? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери.

Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное – чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным – жаждой мести, жаждой действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как определить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего приятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определя-

ет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг.

С другой стороны, как хорошо сказал Андре Жид, чувство, которое изображают, и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Решить, что я люблю свою мать, и остаться с ней или же разыграть комедию, будто я остаюсь ради матери, – почти одно и то же. Иначе говоря, чувство создается поступками, которые мы совершаем. Я не могу, следовательно, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. А это значит, что я не могу ни искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию, ни требовать от какой-либо морали, чтобы она предписала, как мне действовать. Однако, возразите вы, ведь он же обратился за советом к преподавателю. Дело в том, что, когда вы идете за советом, например, к священнику, значит, вы выбрали этого священника и, в сущности, вы уже более или менее представляли себе, что он вам посоветует. Иными словами, выбрать советчика – это опять-таки решить, на что-то самому. Вот вам доказательство: если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллаборационисты, священники-выжидатели, священники – участники движения Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике – участнике Сопротивления или священнике-коллаборационисте, то он уже решил, каким будет совет. Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте.

Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые так любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой – факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это – знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии,

святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. Когда чего-нибудь хотят, всегда присутствует элемент вероятности. Я могу рассчитывать на то, что ко мне приедет друг. Этот друг приедет на поезде или на трамвае. И это предполагает, что поезд прибудет в назначенное время, а трамвай не сойдет с рельсов. Я остаюсь в области возможного; но полагаться на возможность следует лишь настолько, насколько наше действие допускает всю совокупность возможностей. Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир», то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды. Марксисты, с которыми я разговаривал, возражали: «В ваших действиях, которые, очевидно, будут ограничены вашей смертью, вы можете рассчитывать на поддержку со стороны других людей. Это значит рассчитывать, во-первых, на то, что другие люди делают для помощи вам в другом месте – в Китае, в России, и в то же время на то, что они сделают позже, после вашей смерти, для того чтобы продолжить ваши действия и довести их до завершения, то есть до революции. Вы даже должны на это рассчитывать, иначе вам нет морального оправдания». Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать, – я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии – это все равно что рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов. Но я не могу рассчитывать на людей, которых не знаю, основыва-

ясь на вере в человеческую доброту или заинтересованность человека в общественном благе. Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. Я не знаю, какая судьба ожидает русскую революцию. Я могу лишь восхищаться ею и взять ее за образец в той мере, в какой я сегодня вижу, что пролетариат играет в России роль, какой он не играет ни в какой другой стране. Но я не могу утверждать, что революция обязательно приведет к победе пролетариата. Я должен ограничиваться тем, что вижу. Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести ее до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек. Завтра, после моей смерти, одни, может быть, решат установить фашизм, а другие окажутся такими трусами, что позволят им это сделать. Тогда фашизм станет человеческой истиной; и тем хуже для нас. Действительность будет такой, какой ее определит сам человек.

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать». Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. Например, я задаюсь вопросом: осуществится ли обобществление как таковое? Я об этом ничего не знаю, знаю только, что сделаю все, что будет в моих силах, для того, чтобы оно осуществилось. Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать.

Квиетизм — позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность — в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел

человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во мне, стало быть, остаются в целости и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей ответственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отрече-

ния или уступки. Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались.

Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы» формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны – вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы родились героем, то также можете быть совершенно спокойны – вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть трусом, а для героя – перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия – они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм – это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, – это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно.

Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающее-

ся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через *cogito*, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть каким-нибудь (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: чело-

век может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы, они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят – это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сначала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение – «вы можете выбирать что угодно» – неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это – та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которую живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться, речь идет отнюдь не об эстетской морали, наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь говорили, какую он должен нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы

определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована, — это та картина, которую он рисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом — в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства. Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он созидает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить *a priori*, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог взывать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек — решит ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решит поехать в Англию, предпочитая жертвенность, — сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль, а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс — это улучшение. Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечаю, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность – это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» – я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были, но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абстрактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае. Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других, я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признал, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать

лишь своей свободы, я одновременно признал, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и вообще достаточны для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней. Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе». В этом произведении мы встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливвер, которая является воплощением страсти и сознает это. Она влюблена в молодого человека – Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливвер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители», считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две совер-

шенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая – под влиянием полового влечения – предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать.

Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечаю, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, – значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество.

Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте», что гуманисты не правы, вы надсмеелись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему возвращаться?» Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто, например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек поразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я – как человек – могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенци-

ализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и – стоит сказать – к фашизму. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление.

Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, – просто суть дела не в том, существует ли бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися [19].

## ТЕКСТ 16

1. Кратко расскажите о судьбе и учении М. Хайдеггера.
2. Прочтите текст и сформулируйте основные положения, ответьте на следующие вопросы.
3. Каковы по М. Хайдеггеру основные черты способа истолкования сущего, характеризующие эпоху Нового времени?
4. Каковы основные черты современной науки? Какие особенности истолкования сущего лежат за этими чертами?
5. Что означает истолкование мира как картины?
6. Каковы следствия такого истолкования?

### **Мартин Хайдеггер (1889–1976) Время картины мира (1950)**

В метафизике достигается осмысление сущности сущего и выносится в решение о сущности истины. Метафизика обосновывает эпоху, определенным истолкованием сущего и определенной концепцией истины подводя основание под ее сущностный образ. Этим основанием пронизаны все отличающие эпоху явления. И наоборот, в этих явлениях при достаточном осмыслении должно раскрываться их метафизическое основание. Осмысление есть мужественная решимость ставить под вопрос прежде всего истинность принятых предпосылок и уместность поставленных целей.

К сущностным явлениям Нового времени относится его наука. Равное по рангу явление – машинная техника. Последнюю было бы неверно истолковывать просто как применение новоевропейского математического естествознания на практике. Сама машинная техника есть такое самостоятельное видоизменение практики, когда практика начинает требовать применения математического естествознания. Машинная техника – это пока наиболее явственный извод существа новоевропейской техники, совпадающего с существом новоевропейской метафизики.

Третье равносущественное явление Нового времени – процесс вхождения искусства в горизонт эстетики. Это значит: художественное произведение становится предметом переживания и соответственно искусство расценивается как выражение жизни человека.

Четвертое явление Нового времени ознаменовано тем, что человеческая деятельность понимается и организуется как культура. Культура теперь – реализация верховных ценностей путем культи-

вирования высших человеческих достоинств. Из сущности культуры вытекает, что в качестве такого культивирования она начинает в свою очередь культивировать и себя, становясь таким образом культурной политикой.

Пятое явление Нового времени – десакрализация, обезбожение. Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение – двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку под основание мира подводится бесконечное, безусловное, абсолют, а с другой – христианские церкви осовремениваются, перетолковывая свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение). Обезбоженность есть состояние нерешенности относительно бога и богов. В ее укоренении христианским церквям принадлежит главная роль. Но обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если это произошло, значит, боги улетучились. Возникшая пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифа.

Какое восприятие сущего и какое истолкование истины лежит в основе этих явлений?

Сузим вопрос до явления, вызванного у нас первым, до науки.

В чем существо науки Нового времени?

На каком восприятии сущего и истины это существо держится?

Если удастся добраться до метафизического основания, обосновывающего новоевропейскую науку, то исходя из него можно будет понять и существо Нового времени вообще.

Употребляя сегодня слово «наука», мы имеем в виду нечто в корне другое, чем «доктрина» и «сциенция» средневековья или «эпистеме» греков. Греческая наука никогда не была точной, и именно потому, что по своей сущности не могла стать точной и не нуждалась в точности. Поэтому вообще бессмысленно говорить, будто современная наука точнее античной. Так же нельзя считать, будто галилеевское учение о свободном падении тел истинно, а учение Аристотеля о стремлении легких тел вверх ложно; ибо греческое восприятие сущности тела, его места и соотношения обоих покоится на другом истолковании сущего и обуславливает соответственно другой способ видения и изучения природных процессов. Никому не придет в голову утверждать, будто шекспировская поэзия прогрессивнее эсхилловской. Но еще немыслимее говорить, будто новоевропейское восприятие сущего вернее греческого. Так что если мы хотим понять существо современной науки, нам надо сначала осво-

бодиться от привычки отличать новую науку от старой только по уровню, с точки зрения прогресса.

Существо того, что теперь называют наукой, заключено в исследовании. В чем существо исследования?

В том, что познание учреждает само себя в определенной области сущего, природы или истории как предприятие. В такое предприятие входит больше, чем просто метод, образ действий, ибо всякое предприятие заранее нуждается в раскрытой сфере для своего развертывания. Именно раскрытие такой сферы есть основополагающий шаг исследования. Он совершается за счет того, что в некоторой области сущего, например в природе, проектируется определенная всеохватывающая схема природных явлений. Проект предписывает, каким образом предприятие познания должно быть привязано к раскрываемой сфере. Этой привязкой обеспечивается строгость научного исследования. Благодаря этому проекту, этой общей схеме природных явлений и этой обязательной строгости научное предприятие обеспечивает себе предметную сферу внутри данной области сущего.

<...>

Современная наука коренится и вместе специализируется в проектах определенных предметных сфер. Эти проекты развертываются в соответствующую методiku, обеспечиваемую научной строгостью. Конкретизирующая методика учреждает себя как производство. Проект и строгость, методика и производство, взаимно нуждаясь друг в друге, составляют существо новоевропейской науки, делают ее исследованием.

Мы осмысливаем существо новоевропейской науки, желая увидеть в ней ее метафизическое основание. Каким восприятием сущего и каким пониманием истины обосновано превращение науки в исследование?

Познание как исследование привлекает сущее к отчету, познаваясь от него, как и насколько представление может располагать им. Исследование располагает сущим тогда, когда может либо пред-  
рассчитать сущее в его будущем протекании, либо учесть его как прошедшее. Благодаря предварительному расчету – природа, а благодаря учету задним числом – история как бы поставляются. Природа и история становятся предметом истолковывающего представления. Последнее рассчитывает на природу и считается с историей. *Есть*, считается существующим только то, что таким путем становится предметом. До науки как исследования дело впервые доходит, когда бытие сущего начинают искать в такой предметности.

Это опредмечивание сущего осуществляется в представлении, которое намерено поставить перед собой всякое сущее так, чтобы рассчитывающий человек мог обеспечить себя по части сущего, т. е. удостовериться в нем. До науки как исследования дело доходит тогда и только тогда, когда истина превращается в достоверность представления. Впервые сущее определяется как предметность представления, а истина – как достоверность представления в метафизике Декарта. Его главный труд называется «*Meditationes de prima philosophia*», «Рассуждения о первой философии». Прῶτῃ φιλοσοφία, «первая философия» – это введенное Аристотелем обозначение того, что позднее получило имя метафизики. Вся метафизика Нового времени, включая Ницше, держится намеченного Декартом толкования сущего и истины.

Но если наука как исследование есть сущностное явление Нового времени, то установка, составляющая метафизическое основание исследования, должна была заранее и задолго до того определить существо Нового времени вообще. Можно видеть существо Нового времени в том, что человек освобождается от средневековой связанности, освобождая себя себе самому. Однако эта правильная характеристика все еще поверхностна. Она ведет к заблуждениям, мешающим охватить существо Нового времени в его основе и взвесить отсюда весь его размах. Конечно, на гребне освобождения человека Новое время принесло субъективизм и индивидуализм. Но столь же несомненно и то, что никакая предшествовавшая эпоха не создала подобного объективизма и что ни в какую прежнюю эпоху неиндивидуальное начало не выступало в образе коллективного. Суть здесь в неизбежных взаимопереходах между субъективизмом и объективизмом. Но как раз эта их взаимообусловленность указывает на более глубокие сдвиги.

Решает не то, что человек освобождает себя себе самому от прежней связанности, а то, что меняется вообще существо человека и человек становится субъектом. Это слово *subiectum* надо понимать, конечно, как перевод греческого ὑποκείμενον. Так называется подлежащее, то, что как основание собирает все на себе. В этом метафизическом значении понятия субъекта нет вначале подчеркнутого отношения к человеку и тем более к Я.

Если теперь человек становится первым и подлинным субъектом, то это значит: он становится тем сущим, на которое в роде своего бытия и виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Такое возможно лишь с изменением восприятия сущего в целом. В чем это изменение обнаруживается? Каково в его свете существо Нового времени?

Осмысливая Новое время, мы задаем вопрос о новоевропейской картине мира. Мы характеризуем ее через отличие от средневековой и античной картины мира. Однако почему мы при истолковании определенной исторической эпохи говорим о картине мира? Каждая ли эпоха истории имеет свою картину мира, и притом так, что сама озабочена построением своей картины мира? Или это уже только новоевропейский способ представления задается вопросом о картине мира?

Что такое – картина мира? По-видимому, изображение мира. Но что называется тут миром? Что значит картина? Мир здесь выступает как обозначение сущего в целом. Это название не ограничивается космосом, природой. К миру относится и история. Впрочем, даже природа, история и обе вместе в своем подспудном и навязанном взаимопроникновении не исчерпывают мира. Под этим словом подразумевается и мирооснова независимо от того, как мыслится ее отношение к миру.

При слове «картина» мы думаем прежде всего об отображении чего-либо. Картина мира будет соответственно как бы полотном сущего в целом. Но картина мира говорит о большем. Мы мыслим тут сам мир, мировое сущее в целом в его определяющей и обязательной для нас истине. Картина означает здесь не посильную копию, а то, что слышится в обороте речи «мы составили себе картину чего-либо». Имеется в виду: само дело предстало перед нами так, как оно для нас обстоит. Составить себе картину чего-то – значит поставить перед собой само сущее так, как с ним обстоит дело, и так поставленным иметь его перед собой постоянно. Но и тут решающего определения сущности картины пока еще нет. «Мы составили себе картину чего-либо» подразумевает не только то, что сущее у нас вообще как-то представлено, но и то, что оно предстало перед нами во всем, что ему присуще и его составляет, как система. В этом «составить картину» звучит компетентность, оснащенность, целенаправленность. Где мир становится картиной, там к сущему в целом приступают как к тому, на что человек нацелен и что он поэтому хочет соответственно преднести себе, иметь перед собой и тем самым в решительном смысле поставить перед собой. Картина мира, сущностно понятая, означает, таким образом, не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина. Сущее в целом берется теперь так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком. Где дело доходит до картины мира, там выносится кардинальное решение относительно сущего в целом. Бытие сущего ищут и находят в представленности сущего.

Напротив, везде, где сущее *не* истолковывается в этом смысле, не может и мир войти в картину, не может быть картины мира. То, что сущее становится сущим в силу своей представленности, делает время, когда это происходит, новым по сравнению с прежним. Выражения «картина мира Нового времени» и «новоевропейская картина мира» говорят дважды об одном и заставляют думать о чем-то таком, чего никогда прежде не могло быть, а именно о средневековой и античной картинах мира. Не картина мира превращается из прежней средневековой в новоевропейскую, а мир вообще становится картиной, и этим знаменуется существо Нового времени. Для Средневековья сущее есть *ens creatum*, сотворенное личным бого-творцом как высшей причиной. Быть сущим здесь значит принадлежать к определенной иерархической ступени сотворенного бытия и в таком подчинении отвечать творящей перво-причине (*analogia entis*). Но никогда бытие сущего не состоит здесь в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует.

Еще дальше новоевропейское истолкование сущего от греческого. <...> Сущее становится сущим не оттого, что человек его наблюдает в смысле представления типа субъективной апперцепции. Скорее сущее глядит на человека, раскрывая себя и собирая его для пребывания в себе. Быть под взором сущего захваченным и поглощенным его открытостью и тем зависеть от него, вовлечься в его противоречия и носить печать его разлада – вот существо человека в великое греческое время. <...> Греческий человек *есть* лишь поскольку он слушает сущее, почему в эллинстве мир и не может стать картиной. Зато если для Платона существо сущего определяется как эйдос (вид, облик), то это – очень рано посланная, издалика опосредованно и прикровенно правящая предпосылка того, что миру надлежит стать картиной.

Совсем другое, в отличие от греческого слышания, означает новоевропейское представление, смысл которого впервые дает о себе знать в слове *repraesentatio*. Пред-ставить значит тут: поместить перед собой наличное как нечто противостоящее, соотнести с собой, представляющим, и понудить войти в это отношение к себе как в определяющую область. Где такое происходит, там человек составляет себе картину сущего. Но, составляя себе такую картину, человек и самого себя выводит на сцену, т. е. в открытый круг общедоступной и всеоткрытой представленности. Тем самым человек сам себя выставляет как ту сцену, на которой сущее должно впредь

представлять, показывать себя, т. е. быть картиной. Человек становится репрезентантом сущего, в смысле опредмеченного.

Однако новизна этого явления вовсе не в том, что теперь положение человека среди сущего просто иное, чем у средневекового или античного человека. Решающее в том, что человек, собственно, захватывает это положение как им же самим устроенное, волевым образом удерживает его, однажды заняв, и обеспечивает его за собой как базу для возможного развития своей человечности. Только теперь вообще появляется такая вещь, как статус человека. Человек ставит способ, каким надо поставить себя относительно опредмечиваемого сущего, в зависимость от самого себя. Начинается тот вид человеческого существования, когда вся область человеческих способностей оказывается захвачена в качестве пространства, где намечается и производится овладение сущим в целом. Эпоха, определяющаяся этим событием, нова не только при ретроспективном подходе по сравнению с прошлым, но и сама себя нарочито полагает как новую. Миру, который стал картиной, присуще быть новым.

Если, таким образом, присущий новому миру характер картины проясняется в смысле представленности сущего, то, чтобы вполне охватить новоевропейскую сущность представленности, мы должны добраться в стершемся слове и понятии «представление» до его исходной именующей силы: поставление перед собой и в отношении к себе. Сущее тем самым фиксируется в качестве предмета, впервые получая так печать бытия. Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*.

Лишь поскольку – и насколько – человек вообще и сущностно стал субъектом, перед ним как следствие неизбежно встает настоятельный вопрос, хочет ли и должен ли человек быть субъектом, – каковым *в качестве* новоевропейского существа он *уже* является, – как ограниченное своей прихотью и отпущенное на собственный произвол Я или как общественное Мы, как индивид или как общность, как лицо в обществе или как рядовой член в организации, как государство и нация и как народ или как общечеловеческий тип новоевропейского человека. Только когда человек уже есть по своей сущности субъект, возникает возможность скатиться к уродству субъективизма в смысле индивидуализма. Но и опять же только там, где человек остается субъектом, имеет смысл жесткая борьба против индивидуализма и за общество как желанный предел всех усилий и всяческой полезности.

Определяющее для сущности Нового времени скрещивание обоих процессов, превращения мира в картину, а человека в субъект,

одновременно бросает свет и на, казалось бы, чуть ли не абсурдный, но коренной процесс новоевропейской истории; чем шире и радикальнее человек распоряжается покоренным миром, чем объективнее становится объект, тем субъективнее, т. е. выпуклее, выдвигает себя субъект, тем неудержимее наблюдение мира и наука о мире превращаются в науку о человеке, в антропологию. Не удивительно, что лишь там, где мир становится картиной, впервые восходит гуманизм. И напротив, насколько такая вещь, как картина мира, была невозможна в великое время эллинизма, настолько же был бессилён тогда утвердиться и гуманизм. Гуманизм в своем более узком историческом смысле есть поэтому не что иное, как нравственно-этическая антропология. Это слово означает здесь не то или иное естественнонаучное исследование человека. Оно не означает и сложившегося внутри христианской теологии учения о сотворенном, падшем и искупленном человеке. Оно характеризует то философское истолкование человека, которое объясняет и оценивает сущее в целом из человека и по человеку.

Все более исключительная укорененность мироистолкования в антропологии, проявившаяся в конце XVIII в., находит свое выражение в том, что принципиальное отношение человека к сущему в целом оформляется как мировоззрение. С того времени это слово проникает в язык. Коль скоро мир становится картиной, позиция человека понимается как мировоззрение. Но слово «мировоззрение» легко перетолковать в том ложном смысле, будто речь идет лишь о бездеятельном разглядывании мира. Поэтому уже в XIX в. начали справедливо подчеркивать, что мировоззренческая позиция означает также, и даже в первую очередь, жизненную позицию. Так или иначе, появление слова «мировоззрение» как имени для позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал картиной, когда человек возвел собственную жизнь в качестве субъекта до командного положения всеобщей точки отсчета. Это значит: сущее считается сущим постольку и в такой мере, в какой оно вовлечено в человеческую жизнь и соотнесено с ней, т. е. переживается и становится переживанием. Сколь неуместным всякий гуманизм должен был казаться эллинизму, столь же немыслимым было средневековое и столь же абсурдным является католическое мировоззрение. С какой непреложностью и правомерностью все должно превращаться в переживание у новоевропейского человека по мере того, как он все раскованнее порывается к формированию собственной сущности, с такой же несомненностью у греков на праздничных торжествах в Олимпии не могло быть никаких «переживаний».

Основной процесс Нового времени есть покорение мира как картины. Слово «картина» означает теперь: конструкт опредмечивающего представления. Человек борется здесь за позицию такого сущего, которое всему сущему задает меру и предписывает норму. Поскольку эта позиция обеспечивается, артикулируется и выражается как мировоззрение, новоевропейское отношение к сущему в своем решающем развертывании превращается в размежевание мировоззрений, причем не каких угодно, а только тех, которые успели с последней решительностью занять крайние принципиальные позиции, возможные для нового человека. Ради этой борьбы мировоззрений и в духе этой борьбы человек вводит в действие неограниченную мощь всеобщего расчета, планирования и организации. Наука как исследование есть незаменимая форма этого самоустроения мира, один из путей, по которым с быстротой, неведомой участникам бега, Новое время несется к осуществлению своей сущности. С борьбой мировоззрений Новое время только и вступает в решающий и, вероятно, наиболее затяжной отрезок своей истории.

Симптомом этого процесса является то, что повсюду и в разнообразнейших видах и облачениях дает о себе знать гигантизм. Гигантизм проявляется и в аспекте растущей минимизации. Вспомним о числах в атомной физике. Гигантизм прорывается в форме, кажущейся как раз его исчезновением: в уничтожении больших расстояний самолетом, в возможности по желанию поворотом рукоятки «представить» чуждые и отдаленные миры в их повседневности благодаря радио. Но слишком поверхностно думают, когда полагают, будто гигантское есть просто бесконечно растянутая пустота голого количества. Не додумывают, когда считают, будто гигантское в образе прежде-еще-не-бывалого порождено только слепой жадностью первенства и превосходства. Вообще не думают, когда надеются объяснить появление гигантизма модным словом «американизм».

Гигантское есть, скорее, то, благодаря чему количественное превращается в свое собственное качество и, отсюда, в великое особого рода. Каждая историческая эпоха не только более или менее велика в сравнении с другими; у нее каждый раз еще и свое собственное понятие о величии. Но как только гигантизм планирования, расчета, организации, обеспечения превращается из количества в собственное качество, гигантское и, по-видимому, сплошь и всегда подлежащее расчету, как раз поэтому становится расчету не поддающимся. Неподрасчетность невидимой тенью нависает над всеми вещами в эпоху, когда человек стал субъектом, а мир картиной.

Из-за этой тени сам новоевропейский мир уходит в недоступное представлению пространство, придавая тем неподрастности ее специфическую определенность и историческое своеобразие. И эта тень указывает в свою очередь на нечто иное, знание чего нам, теперешним, не дается. Но человек не сможет даже ощутить и помыслить это ускользающее, пока пробавляется голым отрицанием эпохи. Смешанное из малодушия и заносчивости бегство в традицию не способно, взятое само по себе, ни к чему, кроме страусиной слепоты перед историческим моментом.

Человек начнет узнавать неподрастное, т. е. хранить его в своей истине, только в творческом вопрошании и образотворчестве, питающемся силой подлинного осмысления. Оно перенесет будущего человека в то Между, где он будет принадлежать бытию и в то же время останется пришельцем среди сущего. Об этом знал Гельдерлин. Его стихотворение, озаглавленное «К немцам», кончается так:

Краткому веку людей малый положен срок,  
Собственных лет число видим мы и сочли,

Однако лета народов,

Видело ль смертное око их?

Коль и твоя душа вдаль за отмеренный век

Устремится в тоске, скорбно замедлишь ты

На побережье холодном,

Не узнавая близких своих [20].

### Список цитируемых источников

1. *Никколо Макиавелли*. Государь / пер. Г. Д. Муравьевой. М.: Планета, 1980. С. 45–46; 49–54; 73–76. URL: <http://lib.ru/POLITOLOG/MAKIAWELLI/gosudar.txt>
2. *Бэкон Ф.* Великое восстановление наук. Предисловие / пер. Я. М. Борвского // Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 59–60; 63. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000449/index.shtml>
3. *Бэкон Ф.* Новый Органон / пер. С. Красильщикова // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С.12; 17–20; 35–36; 38–39; 60–64; 84–85; 91; 99; 104; 112–113; 117; 123. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000451/>
4. *Декарт Р.* Рассуждения о Первоначальной философии / пер. М. М. Позднеева // // СПб: Абрис-книга, 1995. С. 29–57. URL: [http://www.vedanta.ru/library/descartes/contemplation\\_chapters.php](http://www.vedanta.ru/library/descartes/contemplation_chapters.php)
5. *Декарт Р.* Рассуждение о методе / пер. Г. Г. Слюсарева // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 268–273. URL: <http://philosophy.ru/library/descartes/method/00.html>
6. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / пер. А. Н. Савина // Сочинения в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 91–95. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000468/st000.shtml>
7. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении / пер. С. И. Церетели. М.: Прогресс, 1995. С. 21–22; 26–30; 32–37; 47–48. URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/yumde01/index.htm>
8. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / пер. Вл. Соловьева // Трактаты. СПб.: Наука, 1996. С. 157; 163–169. URL: <http://philosophy.ru/library/kant/metaf.html>
9. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н. Лосского // Симферополь: Реноме, 1998. С. 36–42. URL: <http://philosophy.ru/library/kant/01/sod.html>
10. *Кант И.* Основы метафизики нравственности / пер. Л. Д. Б. под ред. В. М. Хвостова // Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 76–92; 104–106. URL: <http://philosophy.ru/library/kant/omn.html#w>
11. *Кант И.* Критика практического разума / пер. Н. М. Соколова // Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 226–235. URL: <http://philosophy.ru/library/kant/02/7.html>
12. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / пер. Ц. Г. Арзаканяна // Собрание сочинений в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1965. С. 27–35. URL: [http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=754](http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=754)

13. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / пер. Б. Г. Столпнера // Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 84–104. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000426/>

14. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / пер. Б. Г. Столпнера. СПб.: Наука, 1993. С. 84–91.

15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / пер. Ю. И. Айхенвальда // Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. М.: Московский Клуб, 1992. С. 54–55; 131–137; 154–161; 197–205; 269–278; 375–378. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/shope01/index.htm>

16. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. 2-е изд. Т. 3. С. 18–77. URL: [https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/german\\_ideology/index.htm](https://www.marxists.org/russkij/marx/1845/german_ideology/index.htm)

17. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. 2-е изд. Т. 42. С. 86–99. URL: <http://souz.info/library/marx/1844works.htm>

18. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. Ю. М. Антоновского. СПб.: Азбука, 2003. С. 3–24. URL: <http://philosophy.ru/library/nietzsche/zarathustra.html>

19. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. А. А. Санина // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344. URL: [http://scepsis.net/library/id\\_545.html](http://scepsis.net/library/id_545.html)

20. Хайдеггер М. Время картины мира / пер. В. В. Бибихина // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 93–107. С. 41–43; 48–53. URL: <http://philosophy.ru/library/heideg/time-pict-world.html>

### **Intrenet-библиотеки, содержащие основные источники и литературу по курсу «Философия»**

<http://www.philosophy.ru/> – «Философия в России» – источники, исследования, новости и многое другое.

<http://filosof.historic.ru/> – цифровая библиотека по философии.

<http://psylib.org.ua/> – электронная библиотека, содержит много книг по философии и психологии.

<http://www.krotov.info/> – библиотека Якова Кротова – тексты по философии, истории, психологии, логике, теологии и др.

## СОДЕРЖАНИЕ

ТЕКСТ 1. Никколо Макиавелли. Государь .....	3
ТЕКСТ 2. Фрэнсис Бэкон. Великое восстановление наук. (Предисловие) .....	11
ТЕКСТ 3. Рене Декарт. Размышления о Первоначальной Философии Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках .....	25
ТЕКСТ 4. Джон Локк. Опыт о человеческом разумении .....	37
ТЕКСТ 5. Давид Юм. Исследование о человеческом разумении .....	44
ТЕКСТ 6. Иммануил Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука .....	49
Критика чистого разума .....	59
Пролегомены... Общий вопрос пролегоменов: возможна ли вообще метафизика? .....	60
ТЕКСТ 7. Иммануил Кант. Основы метафизики нравственности .....	64
Критика практического разума .....	69
ТЕКСТ 8. Иммануил Кант. Ответ на вопрос: что такое Просвещение?	79
ТЕКСТ 9. Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Энциклопедия философских наук .....	82
ТЕКСТ 10. Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Лекции по истории философии (Кн. 1) .....	89
ТЕКСТ 11. Артур Шопенгауэр. Мир как воля и представление .....	96
ТЕКСТ 12. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Немецкая идеология ....	104
ТЕКСТ 13. Карл Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года .....	121
ТЕКСТ 14. Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра .....	143
ТЕКСТ 15. Жан-Поль Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм .....	156
ТЕКСТ 16. Мартин Хайдеггер. Время картины мира .....	170
Список цитируемых источников .....	192
Intrenet-библиотеки, содержащие основные источники и литературу по курсу «Философия» .....	202
	203