

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ЕЛЕЦКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. И.А. БУНИНА»

В.И. Коротких, А.В. Усачёв

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебно-методическое пособие

ЕЛЕЦ - 2018

УДК 1(09)
ББК 87.3
К 68

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Елецкого государственного университета имени И.А. Бунина
от 29.01.2018, протокол № 1*

Рецензенты:

Н.В. Медведев, доктор философских наук, профессор
(ФГБОУ ВО «Тамбовский государственный университет
им. Г.Р. Державина»),

В.В. МIRONЧУКОВСКАЯ, кандидат философских наук, доцент
(ФГБОУ ВО «Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина»)

В.И. Коротких, А.В. Усачёв

К 68 История философии: учебно-методическое пособие. – Елец: Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, 2018. – 187 с.

Основательное знакомство с историей философии как составляющей процесса изучения философии в вузе необходимо для понимания истории культуры и осмысления проблем современного общества. Кроме того, историко-философская эрудиция обогащает понятийный аппарат, помогает корректно формулировать собственную позицию и вскрывать недостатки в аргументации оппонента, т.е. оказывается необходимым элементом общегуманитарного образования. В пособии рассматриваются классическая европейская философия, постклассическая западноевропейская философия и русская религиозная философия.

Учебно-методическое пособие предназначено студентам социально-гуманитарных направлений вузов.

УДК 1(09)
ББК 87.3

© Елецкий государственный
университет им. И.А. Бунина, 2018

Содержание

От авторов.....	4
Вступительные замечания.....	5
Часть I. Античная философия.....	8
1. Ранняя греческая философия.....	9
2. «Афинская школа философии».....	26
3. Эллинистическая и позднеантичная философия	65
Тестовые задания.....	76
Часть II. Философия западноевропейского Средневеко- вья и эпохи Возрождения	80
Часть III. Философия Нового времени.....	100
Часть IV.	108
Введение в философию XIX века.....	108
Темы семинарских занятий I.....	129
Введение в философию XX века.....	133
Темы семинарских занятий II.....	151
Предисловие к семинарам по русской религи- озной философии.....	160
Темы семинарских занятий III.....	171
Вопросы по истории философии (неклассиче- ской, постклассической).....	181
Заключение.....	183

От авторов

Уважаемый читатель!

Открывая эту книгу, Ты продолжаешь разговор с теми, кого, по-видимому, уже привык видеть стоящими за кафедрой, прохаживающимися по аудитории или сидящими за преподавательским столом, - это Твои преподаватели философии, которые, осознавая, что не могут сказать всего на занятиях, и стремясь восполнить методические и педагогические пробелы в своей работе, решаются на то, чтобы обратиться к Тебе и во внеучебное время. То обстоятельство, что мы претендуем на дополнительное внимание в продолжение – это всегда осознают грустные выпускники вузов, - и без того не слишком долгого студенчества, может быть оправдано лишь особой важностью того курса, который нам доверено преподавать.

В самом деле, изучение философии имеет принципиально важное значение для подготовки специалиста, и особенно очевидна правильность этого утверждения в отношении социогуманитарных направлений современного высшего образования. При этом основательное знакомство с историей философии как составляющей процесса изучения философии в вузе необходимо для понимания истории культуры и осмысления проблем современного общества. Кроме того, историко-философская эрудиция обогащает понятийный аппарат, помогает корректно формулировать собственную позицию и вскрывать недостатки в аргументации оппонента, т.е. оказывается необходимым элементом общегуманитарного образования. История философии накопила огромный опыт осмысления человеческой культуры; его творческое осмысление и использование способно оказаться полезным и в процессе знакомства с каждым из наук социогуманитарного комплекса знания.

Представляя читателю эту работу с надеждой, что она поможет новым слушателям преодолеть трудности - главным образом, технические, - ожидающие всякого, кто впервые приступает к систематическому изучению философии, мы благодарим всех наших прежних слушателей, заинтересованное внимание которых помогало нам не уставать в работе.

Вступительные замечания

Уточним, прежде всего, сферу наших интересов в рамках изучения курса истории философии. Хронологически она охватывает огромный промежуток времени – от архаической Греции VII века до н.э. вплоть до наших дней. Если подойти к нашим планам «географически», мы будем путешествовать первоначально, главным образом, по окрестностям Средиземноморья, а затем перенесёмся в Западную Европу, и, наконец, в Россию. Тематический же «ландшафт» наших путешествий будет куда более разнообразным, чем географический: хотя термин «философия» и несёт единый смысл, но реально философия уже с античности представляет собой сложную систему, в которой каждая из входящих в неё наук имеет свой, весьма строго определённый, предмет, поэтому следует сразу указать, содержание каких именно философских дисциплин, главным образом, будет привлекаться к рассмотрению в процессе нашего знакомства с историей философии. Обсуждение этого вопроса тем более важно, что в процессе изучения религиоведения студентам предлагаются такие курсы, как история свободомыслия, религиозная философия, философии религии и т.д., в которых также присутствует определённое историко-философское содержание. Поэтому в процессе отбора материала для курса истории философии важно учитывать всю совокупность дисциплин, включённых в учебный план подготовки специалистов по религиоведению.

Не вызывает сомнения, что смысловым центром, который позволяет нам до сих пор именовать «философскими» многие давно уже весьма различные дисциплины, является теоретическая философия, представленная онтологией (учением о бытии) и гносеологией (теорией познания). Философия более чем какая бы то ни было другая наука нуждается в подобном «центре», поскольку - в отличие от «других» наук, изучающих отдельные аспекты или фрагменты мира, - она пытается постичь мир как целое, стремится выделить всеобщие определения нашего знания о мире, исследует проблему возможности установления универсального способа отношения человека к миру; согласно классическому определению Аристотеля, философия изучает не «роды» и «виды» бытия, а бытие как бытие или бытие как таковое.

Это знание философия аккумулирует в специфических – чисто мысленных – образах, именуемых философами по примеру Аристотеля категориями. Первой из категорий, которую традиционно упоминают,

приступая к рассмотрению предмета философии, является категория бытия. С Парменида и Платона «бытие» выступает как центральная, важнейшая, максимально общая категория. Предшествовавшее ей в истории европейской философии «первоначало» («первооснова») и последовавшие за ней «сущность» и «субстанция» являются на деле лишь её инвариантами. Собственно философия, важнейшее внутреннее содержание философии, которое она никогда не сможет «передать» «другим» наукам, и формируется как раз вокруг «бытия». Детализируется это накопленное философией в её историческом развитии содержание в категориях, раскрывающих внутреннюю структуру бытия, - в категориях идеи (формы) и материи, действительности и возможности, логоса («смысла») и эйдоса («смыслообраза»), цели и средства, причины и следствия и т.д.

В науке центральный раздел философии, непосредственно рассматривающий понятие бытия, называется, повторим, онтологией; гносеология же, или теория познания, является его «зеркальным» отражением. Дело в том, что человек может говорить о бытии лишь постольку, поскольку оно представлено в его сознании, поскольку оно стало для него знанием. И как «бытие» - точка отсчета для всего, что «есть», так и «истина» - ориентир для всего, что «я знаю». Таким образом, единые, по существу, философские проблемы воспроизводятся в онтологии и гносеологии как проблемы того, «что есть» и того, «что я знаю», и лишь специфические задачи каждой эпохи выдвигают на первый план одну из этих двух важнейших составляющих философии. В контексте изучения предлагаемого курса именно проблемы теоретической философии должны занимать, преимущественно, наше внимание – как потому, что именно они составляют основное содержание самой истории европейской философии, так и потому, что они в меньшей степени входят в содержание других дисциплин религиозноведческого цикла.

Ещё в античности (и опять нужно было бы вспомнить Аристотеля) в контексте единой философии выделилась наука, изучающая лишь форму правильных рассуждений, - логика (это название, правда, она получает лишь у стоиков). В Новое время, когда стала актуальной проблема использования теоретических знаний для познания природы, логика была «достроена» до методологии - учения об эффективных способах познания мира. Эти разделы философии и сегодня сохраняют своё значение для современной науки и культуры. Целый ряд направлений современной философии и сводятся, по существу, к разработке проблем логики и методологии научного познания, однако в нашем курсе мы ограничимся рассмотрением лишь самых общих вопросов из этой области, поскольку студентам-религиоведам предлагается специальный курс

по логике и теории аргументации. Бытие отражается, однако, не только в стремящемся к логичности и объективности познании. Оно «воспроизводится» человеком и в тех его действиях, которые выражают бытие «зримо», как бы вынося его за пределы «чистого знания». Один из видов такого действия связан с понятием прекрасного (красоты), другой - с понятием блага (добра). На «прекрасное» ориентируется искусство, являющееся одним из важнейших элементов человеческой культуры. Эстетика как философская дисциплина рассматривает искусство как выражение бытия, именно как «учение о выражении» эстетика является философской наукой, причастной созерцанию самого бытия. Природа - по аналогии с произведением искусства - также может рассматриваться как выражение бытия, как прекрасная «поверхность», «кожа», возбуждающая интерес к бытию как целому и, одновременно, скрывающая бесконечные и *безобразные* его глубины. В нашем курсе обращение к проблемам эстетики окажется лишь эпизодическим, поскольку студенты-религиоведы изучают целый ряд специальных дисциплин, связанных с историей искусства и эстетикой.

Но всякое ли действие человека направлено на создание «произведений» - того, что отделяется от человека, вбирая в себя энергию его творчества? Возможно ли действие, целью которого был бы сам человек? Такое действие было бы значимым само по себе, безотносительно к тому, каким оказывался бы его «результат». Подобные действия и выражают «практическую эпистему» (Аристотель), они составляют объект интереса этики. Этика осмысливает действия «самоценные», их цель - абсолютное (безотносительное) благо (добро). Та огромная роль, которую играла этика в истории европейской философии, а также теснейшая связь, существующая между моральным и религиозным сознанием, требует уделять проблемам этики в процессе изучения истории философии столь же серьёзное внимание, как и проблемам теоретической философии.

Вернёмся, однако, к «географии» предстоящих нам штудий. В качестве всемирной истории философии сфера этой науки чуть ли не безгранична, какой конкретно исторический материал должен быть отобран для знакомства с содержанием истории философии? - Не разделяя мировоззрение европоцентризма, мы всё же намерены ограничивать свою задачу, преимущественно, знакомством с традиционными сюжетами классической западноевропейской философии. Может быть, в содержательном отношении философская мысль других культур и не уступает европейской, но вряд ли имеет смысл сомневаться том, что именно в истории западноевропейской культуры философской, рационалистической, мысли удалось завоевать доминирующее положение.

Часть I. Античная философия

Периодизация. Приступая к изучению античной философии, следует, прежде всего, иметь ввиду, что греко-римская античность, несмотря на известное единство этого образа культуры, представляет собой длительную историческую эпоху, в продолжение которой понимание философии и её места в культуре существенно эволюционировало. Поэтому следует выделить важнейшие этапы в истории античной философии и дать их краткую характеристику.

Первый этап - ранняя греческая философия природы, или фисиология - конец 7 в. до н.э. - середина 5 века до н.э.

Второй этап - философия классического периода - конец 5 в. до н.э. - конец 4 в. до н.э.

Третий этап - философия эпохи эллинизма (до конца 1 в. до н.э.) и поздней античности (до конца 5 века н.э.), характеризующаяся поисками синтеза идей и концепций, возникших в продолжение первых двух периодов истории античной философии.

Мировоззренческая основа античной философии. Античная культура в целом была «космоцентричной» и «эстетичной»: мир как единое живое существо (Космос) воспринимался в качестве фундаментальной реальности, и его восприятие как прекрасного гармоничного целого основывалось на чувственности, мышление же (даже у Платона и Аристотеля) не отрывалось от чувственного образа мира, но служило его завершением, - о чём нам и говорит греческое «теория» - «созерцание».¹

Но в своей наивной непосредственности это миропонимание существовало лишь на первом этапе истории античной философии - примерно до середины 5 в. до н.э., эпохи софистов и Сократа. А.Ф.Лосев обозначает этот период в истории античной культуры как «ранняя классика», для него характерна философия в образе «фисиологии», учения о живой природе с лежащими в её основе «элементами», стихиями.

¹ Понимание «культурного контекста» античной философии оказывается очень важным для верного видения любого фрагмента её истории; мы рекомендуем обращаться в этой связи к книге: Античность. Словарь-справочник по истории, культуре и мифологии / Под общ. ред. В.Н. Ярхо. – Дубна: Феникс +, 1993.

1. Ранняя греческая философия

Источники. С философскими воззрениями этого периода можно познакомиться по прекрасному изданию – «Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1» (М, 1989). Особое внимание рекомендуем обратить на материалы, представленные на стр. 100-135, 138-149, 156-257, 274-414, 505-535. С текстами Демокрита, которые хотя и относятся к более позднему периоду, но всё же по общему своему смыслу скорее также принадлежат эпохе «досократиков», можно познакомиться по книге: Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты (Баку, 1940), а в случае её отсутствия – по сборнику «Материалисты Древней Греции» (М., 1975). Множество сведений о ранних мыслителях – как вполне «серьезных», так и, скорее, занимательных – содержит знаменитая книга Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (М., 1986). Впрочем, эта книга – удивляя и поучая – будет сопровождать нас и дальше в процессе изучения античной философии. Ценнейшим введением в изучение античной философии является вступительная статья к «Фрагментам ранних греческих философов» И.Д. Рожанского. Этот небольшой, но исключительно содержательный текст знакомит нас с современным состоянием изучения первого периода древнегреческой философии.

Приступая к изучению этого огромного материала, используйте в качестве «плана» вопросы для подготовки к семинарским занятиям:

Тема 1. Возникновение философии. Первые учения и школы античной философии.

1. Проблема зарождения философии, основные концепции возникновения философии.
2. Соотношение философии и мифологии, особенности древневосточной философии.
3. Учение о первоначалах в Милетской школе философии.
4. Пифагорейский союз, его роль в развитии античной философии и науки.
5. Философское учение Гераклита.
6. Элейская школа философии: критика Ксенофаном традиционных религиозных взглядов и его учение о едином боге; учение Парменида о

бытии; апории Зенона; интерпретация учения Парменида о бытии Мелиссом.

7. «Поздняя физиология»: учение о первоначалах у Эмпедокла и Анаксагора, идея «Ума» у Анаксагора.

Тема 2. Становление античного атомизма в философии Левкиппа и Демокрита.

1. Роль Левкиппа в возникновении атомизма; отношение Демокрита к элейской философии.

2. Бытие и небытие как атомы и пустота; атомы как умопостигаемые объекты; свойства атомов.

3. Учение Демокрита о двух видах познания; отношение Демокрита к материализму и идеализму.

4. Детерминизм и «фатализм» Демокрита и оценка этих сторон его мировоззрения Эпикуром.

В осмыслении истории античной философии нам будут помогать исследователи, для которых древние философы смогли стать столь же близкими и понятными собеседниками, как нам - наши современники и соотечественники. Познакомимся, прежде всего, к очень ясным фрагментам одной из работ А.Л. Доброхотова, написанной специально для «неискушённого читателя», который называется «Как возникла философия». Мы приводим его здесь с небольшими сокращениями:

Философия распределена в человеческой культуре неравномерно. Она существует в истории сравнительно небольшими «оазисами». Если нельзя представить нормальное общество без искусства и религии, то без философии обойтись можно, и там, где она есть, часто возникают споры, что это такое и какой от нее прок.

Мы знаем, что наука пытается рационально объяснить мир природных явлений, искусство осваивает его, эмоционально переживая, а религия стремится выйти за пределы явлений природы, опираясь на веру, а не на знание. Можно спорить о результатах, но трудно отрицать естественность этих благородных попыток. Философия же занимается довольно странным делом: она выходит за рамки природных явлений, как религия, но стремится достичь строгого знания, как наука, и вдобавок, как искусство, связывает это умение с личной интуицией мыслителя — так что далеко не всегда ученикам удается повторить успех учителя.

Конечно, это в высшей степени спорное занятие. Не всякая культура и не во всякие времена может себе позволить такое. Более того, сама философия затрудняется дать окончательный и однозначный ответ на вопрос, чем она занимается. Что такое философия — это один из основных вопросов философии, тогда как, например, для химии или математики вопрос о том, каков предмет этих наук, весьма важен, но уж никак не главный.

Во всяком случае, отсюда ясно, что если народу или эпохе все же понадобилась философия, то это будет каждый раз новое решение и новый от-

вет на вопрос «зачем?», и мы, обратив внимание на возникновение философии, сможем отгадать некоторые ее тайны.

Философия появилась совсем недавно. Около VIII в. до Р.Х. одновременно в трех точках, в трех районах древних культур, по-видимому, не связанных друг с другом, — в Индии, в Китае и в Греции — начинаются какие-то глубокие и загадочные изменения в сознании людей, которые приводят к рождению философии.

Представим себе, что, путешествуя во времени, мы встретили человека той эпохи, который, как это нередко бывает во времена больших перемен, сетует на порчу нравов. «Раньше, — сказал бы он нам, — знание сообщали боги, а теперь они молчат, и люди сами ищут мудрость. Раньше тайны знания хранили жрецы, а теперь его носителями становятся люди разных сословий и о нем спорят, как о ценах на базаре. Если раньше добро, справедливость и благочестие вели друг друга за собой, то теперь умные и много знающие люди могут в то же время быть злыми и нечестивыми. Если раньше купцы считали, а мудрецы пророчествовали, то теперь все смешалось, и мудрецы пытаются исчислить мир мерой и пропорцией, а ремесленники и купцы вместо богов предписывают миру законы».

Что же было на самом деле? Историки полагают, что в это время происходила настоящая культурная революция. Создавались основы цивилизации, в рамках которой мы сейчас живем. Если попытаться коротко определить суть этого великого исторического поворота, то можно сказать так: в древнейших обществах элементарной частицей был коллектив (семья, племя, род), во времена же культурной революции VIII — VI вв. до Р.Х. человечество начинает искать опору в принципе индивидуальности. Элементарной частицей становится человек. Тогда были сделаны лишь первые шаги этого процесса, который не закончился и сейчас, но уже они привели к большим результатам. Начинаются социальные революции, религиозные реформы, возникают теоретическая наука, новые формы экономического обмена.

Посмотрим, как рождалась философия, на примере Древней Греции. В VII — VI вв. до Р.Х. здесь появляется небывалая форма общественной жизни: города-государства (полисы), которыми управляют сами свободные граждане. Исчезает значимость сословия жрецов: теперь это всего лишь выборная должность, а не великая духовная власть. Утрачивают свою власть и аристократы: не происхождение, а личные достоинства и собственность делают человека уважаемым и влиятельным гражданином. Появляется новый тип человека, еще неизвестный истории. Это человек, который дорожит своей независимостью и индивидуальностью, принимает на себя ответственность за решения, гордится своей свободой и презирает «варваров» за рабство, лень и необразованность. Человек, который, как и все люди во все времена, ценит богатство, но уважает лишь тех, кто добыл его трудом и предприимчивостью. Наконец, человек, который превыше богатства ставит славу, мудрость и доблесть.

Конечно, нельзя забывать, что греки демократического полиса многое потеряли. Не стало воли царя, тайноведения жреца, авторитета вековых традиций, издавна установленного общественного порядка. Все прихо-

дилось делать самим. В том числе — думать своим умом. Но и здесь греки оказались великими изобретателями. Они перешли от мифологической картины мира к рациональной, от Мифа к Логосу. Греческое слово *logos*, как и близкое ему латинское *ratio*, значит, кроме прочего, — «мера», «пропорция». То, что мера — это нечто полезное и нужное продавцу, покупателю, землемеру, знали всегда. Но греки открыли, что можно иногда измерить не только «земное», но и «небесное». С этого открытия и начинается философия.

Сама жизнь заставляла греков быть рационалистами. Хозяин должен привести в порядок свое хозяйство, мастер должен иметь план своей работы, купец должен хорошо считать. О политике и говорить нечего: ему нужно видеть цели, знать связь причин и следствий, уметь логично доказать свою правоту на собрании и убедительно опровергнуть противника. В архаичных обществах, не знавших свободы и инициативы, все это было ни к чему.

Освоив в повседневной жизни такой замечательный инструмент, как рациональность, греки шагнули дальше. Они применили его уже не к миру человеческих забот, а к тем сферам, которые раньше считались тайнами природы и богов. И здесь греки совершили великое открытие. Все в мире сделано из определенного материала по определенному плану — так утверждали древние мифы. Но греки обнаружили, что боги сохранили следы своего присутствия в форме, а не в материале. Значит, человеческая мысль может шагнуть за пределы опыта через овладение формой, через познание формы.

Видимо, древнегреческая цивилизация уникальна по своей страсти к форме. Вспомним, как много нового родилось благодаря этому. Наука впервые появляется не только как полезная информация, но и как формальная теория, то есть как такое знание, которое стремится увидеть предмет «как он есть сам по себе», взглянуть на него глазами Бога, а не ограниченным и корыстным взглядом человека (особенно это заметно при сравнении древнегреческой и египетской математики). Формой для поведения гражданина становится четко определенный, всем известный и для всех обязательный закон. Удобной формой экономического обмена становятся деньги. Алфавитное письмо оказывается наиболее гибкой формой передачи информации. Огромную роль в древнегреческой культуре приобретает игра, которая, если сравнить ее с «серьезными» занятиями, — всего лишь имитация их формы. Но греки, очевидно, понимали, что игра не в меньшей степени, чем труд (а может быть, и в большей), порождает человека. Всевозможные спортивные, интеллектуальные и культурные состязания (Олимпийские игры, соревнования поэтов и драматургов, диспуты мудрецов) создавали такие небывалые до тех пор ценности, как культ славы, наслаждение преодолением трудностей, властью над природой, расширением возможностей человека. Дух соревнования проник даже в искусство и политику.

В этом ряду возможностей, открытых благодаря новому пониманию формы, следует поместить и философию. Вначале (VI—V вв. до Р.Х.) она еще неразрывно связана с наукой. Тесна и ее связь с религией, особенно с орфиками, которые напряженно стремились открыть тайну личного

бессмертия и смысла человеческой жизни. Легко заметить близкое родство философии с искусством, особенно с трагедией и лирикой, которые, по существу, ставили философские вопросы в образной форме. Любопытно появление такого персонажа, как «мудрец». Это не жрец и не пророк, а просто «один из нас», но глубже понимающий уроки повседневной жизни и формулирующий их в запоминающихся изречениях. Тем самым мудрости придается земное, а не небесное достоинство.

Постепенно выяснилось, что во всех этих разнообразных проявлениях мудрости есть нечто общее и способное к самостоятельному существованию. Таким образом, началось отделение новой дисциплины и от мировоззрения, и от науки. Мировоззрение дает человеку его личную картину мира, которая позволяет ему встроиться в мир, окрасить его своими оценками, найти близких по духу людей. Но «картина» и «настроение» — это не знание. А без знания человек все же чувствует себя не слишком уютно в равнодушном к нему мире, где столько чужого, опасного, враждебного. С другой стороны, наука — это знание, но оно опирается на точные методы и опыт, открытый в многообразных явлениях. Человеку же важно знать, что скрывается за явлениями, каков смысл мира и человеческого существования в нем. А ответ на этот вопрос нельзя найти в отдельных явлениях, как нельзя сделать так, чтобы часть стала целым. Более того, даже граница между тем, что может стать явлением, и тем, что никогда не «явится», заранее не известна, и поэтому человек, который просто захотел бы из робости или скромности смириться перед вечными загадками бытия, не сможет узнать, где ему надо остановиться: ему придется самому провести эту границу. То есть, если кто-то не хочет выходить за рамки строгой науки, он должен взять на себя роль философа.

Чтобы приобрести самостоятельность, новой дисциплине надо было ответить на вопрос: может ли мысль, не утрачивая своей рациональной сущности, но в то же время переступая границы возможного опыта, своими силами познать тайны действительности? Другими словами, надо было найти источник истины в самой мысли, а не только в соединении мысли с фактом, как обычно это делает наука.

Представим себе, что перед нами бесконечный ряд всех возможных фактов и другой бесконечный ряд — всех возможных мыслей. Надо ли представлять себе эти ряды параллельными или можно найти точку их пересечения, то есть такую мысль, которая сама по себе обладала бы бытием, сама себе была бы фактом, а следовательно — не в состоянии была бы ошибаться? И первые философы с изумлением обнаруживают, что в некоторых случаях мысль как бы прикасается к самой реальности и приобретает право отвечать на вопросы, казавшиеся раньше недоступными простым смертным.

Пифагор, исследуя природу числа, понимает, что математические числа и фигуры невыводимы из явлений природы: их там просто нет. Но в то же время их нельзя выдумать, «в голове» их тоже нет, иначе можно было бы произвольно выдумывать законы математики. Значит, мысль о числе — это как бы окно в другой мир, который при определенных условиях открывается нашему уму. И Пифагор строит на основе этого открытия

свое знаменитое учение, где через тайны Числа объясняет устройство космоса, общества и посмертную судьбу души.

Парменид в поисках самой неопровержимой идеи обнаруживает, что идею «бытие есть, а небытия нет» нельзя сокрушить никакой критикой. Значит, здесь мысль и факт — одно и то же. И Парменид через идею абсолютного Бытия объясняет устройство мира истины и мира иллюзии.

Гераклит ставит под сомнение обыденную мудрость ученых и неученых людей и спрашивает: а что, если не вещи предшествуют словам, которые должны всего лишь обозначать вещи; что, если в начале было Слово, которое всегда и везде одно и то же, а вещи — лишь воплощение этого Слова в том или ином материале? И Гераклит через Слово и его структуры объясняет мир и законы его преобразований.

Конечно, сразу же выяснилось, что открытия, убедительные для их авторов-философов, далеко не всем кажутся бесспорными. Рождение философии современники встречают весьма скептически. Не вступая в спор с ее критиками, отметим лишь, что с тех пор философия упрямо воспроизводит свой способ мышления в разные времена и в разных странах, доказывая тем самым, что она зачем-то нужна. Можно добавить, что постоянно оспаривают и другие великие изобретения греческой цивилизации — например, демократию. Такова уж судьба всего, что заставляет нас выйти за привычные рамки существования.

Слово «философия» возникло, видимо, как самоназвание этой новой дисциплины (по некоторым сведениям, его ввели пифагорейцы). Стоит задуматься над его смыслом. Человека больших знаний и ума называли в те времена обычно «софос», то есть мудрец, человек, обладающий «Софией» — мудростью. «Философия» же буквально значит «любовь к мудрости». Создатели философии скромно называли себя любителями мудрости, поскольку они острее других осознали дистанцию между бытием и человеческим рассудком. Мудростью — решили они — обладают боги, и если они не дарят ее людям по своему желанию, тем следует начинать самим, и притом начинать сначала. Так потом и поведется в истории философии: каждый мыслитель будет самостоятельно отыскивать принципы своей теории, и никакое наследие не сможет гарантировать ему опору или хотя бы дать подсказку.

Философия, следовательно, возникла не столько от избытка знаний, сколько от принципиального осознания их недостатка: кризис старого мифологического мышления выбросил человека из уютного осмысленного мира, но чувство достоинства, рожденное новой эпохой, поставило философский вопрос: «Что можно знать, если знание не дано извне?»

Философия, едва возникнув, проделала большой путь. За какие-нибудь 225 лет — от первого сочинения Анаксимандра (547 г. до Р.Х.) до смерти Аристотеля (322 г. до Р.Х.) — она создала основные системы и теории, играющие и по сей день роль образцов. Как принято считать, первые философы появляются в Милете, цветущей греческой колонии на побережье Малой Азии. Фалес и его ученики пытаются объяснить мир как превращенные формы одной первоначальной стихии. Они открывают так называемый «космологический» период античной философии, идея которого была такова: существует безличный мировой порядок — кос-

мос, — заставляющий вещество в замкнутой вселенной бесконечно проделывать один и тот же путь от первоначального единства через разнообразие опять к единству. Познав закон этого порядка, мы получим ключ ко всем тайнам природы и человека.

Выше упоминались некоторые толкования космического закона: «Логос-Слово» Гераклита, «Бытие» Парменида, «Число» Пифагора. Были и другие знаменитые ответы: «Любовь-Вражда» Эмпедокла, «Разум» Анаксгора, «Атом» Демокрита. Как правило, при этом закон космоса не отличался от первовещества, которое было основой космоса. Например, Первоогонь и Логос в учении Гераклита — две стороны одного и того же принципа; Число в учении Пифагора — это и элементарная частица мира, и его закон.

(Доборохотов А.Л. Введение в философию. — М.: Изд-во гимназии «Открытый мир», 1995; из этой замечательной работы мы заимствуем и ряд других небольших фрагментов, приводимых у нас ниже.)

Попытайтесь теперь самостоятельно прочесть некоторые фрагменты первых греческих философов. В нашем пособии они выступают исключительно как «учебный» материал. Заимствованные из указанных выше и некоторых других вполне «авторитетных» источников, они, однако, существенно изменены: с целью приближения текста к начинающему изучение античной философии читателю мы решились здесь на недопустимые в научном издании сокращения и даже «упрощения» текста, не говоря уже о том, что круг представленных фрагментов никак не может претендовать на полноту отображения основных этапов истории античной философии.

Фалес

Аристотель: Большинство первых философов полагали начала, относящиеся к разряду материи, единственными началами всех вещей: из чего все сущие вещи состоят, из чего, как из первого, они возникают и во что, как в последнее, они уничтожаются . . . это они полагают элементом и это — началом сущих вещей.

Однако количество и вид такого начала не все определяют одинаково. Так, Фалес, родоначальник такого рода философии, считает материальное начало водой (поэтому он и утверждал, что земля — на воде). Вероятно, он вывел это воззрение из наблюдения, что пища всех существ влажная и что тепло как таковое рождается из воды и живет за счет неё, а «то, из чего всё возникает», — это, по определению, и есть начало всех вещей. Вот почему он принял это воззрение, а также потому, что сперма всех живых существ имеет влажную природу, а начало и причина роста содержащих влагу существ — вода.

«Мнения философов»: Фалес Милетский утверждал, что начало сущих вещей — вода. (Сей муж считается зачинателем философии, и по нему была названа ионийская школа: ведь философских преемств было множество. Изучив философию в Египте, он вернулся в Милет постарше.) Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он об этом, во-первых, из того, что начало всех животных — сперма, а она влажная;

так и все вещи, вероятно, берут свое начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и от влаги плодоносят, а лишённые её засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель».

Ипполит: Сообщают, что Фалес Милетский, один из семи мудрецов, первым принялся за философию природы. Он говорил, что начало и конец Вселенной — вода. Ибо все образуется из воды путем её затвердевания (замерзания), а также испарения. Все плавает по воде, от чего происходят землетрясения, вихри и движения звезд. И все произрастает и течет в ладном согласии с природой предка-родоначальника, от которого всё произошло. Богом он считал вот что: «То, у чего нет ни начала, ни конца».

Гераклит-аллегорист: Влажное вещество, с легкостью преобразаясь во всевозможные тела, принимает пёстрое многообразие форм. Испаряющаяся часть его обращается в воздух, а тончайший воздух возгорается в виде эфира. Выпадая в осадок и превращаясь в ил, вода обращается в землю. Поэтому из четверицы элементов Фалес объявил воду наипричиннейшим элементом. Кто ж породил это воззрение? Разве не Гомер, сказавший: «Океан и т. д.»?

Симпликий: Из тех, кто полагает одно движущееся начало (их Аристотель называет физиками в собственном смысле слова), одни считают его конечным, как, например, Фалес, сын Эксамия, милетец... Они полагали, что начало — вода, причём на это их навело чувственное восприятие. Так, теплое живет за счёт влажного, умирающее высыхает, сперма всех живых существ влажная, всякая пища пропитана соками. А из чего каждое существо состоит, тем оно и питается. Между тем вода — основа всякой жидкости и то, без чего не может существовать ни одно существо. Поэтому они приняли за начало всего воду и объявили, что Земля покоится на воде.

Симпликий: «Физиками» Аристотель имеет обыкновение называть тех, кто занимается физическим разделом философии, в особенности же тех из них, кто пользуется одним только материальным началом или преимущественно им. Указанные физики, приняв в качестве субстрата становящихся вещей материю и рассматривая ее бесконечность, очевидным образом полагали бесконечное уже не как субстанцию, а как акциденцию. Одни из них, приняв один какой-нибудь элемент, полагали его бесконечным по величине, как, например, Фалес — воду, Анаксимен и Диоген — воздух, Анаксимандр — среднее между водой и воздухом...

Аристотель: Другие говорят, что Земля покоится на воде. Это древнейшая теория неподвижности Земли, которую мы унаследовали по преданию; говорят, что ее высказал Фалес Милетский. Она гласит, что Земля остается неподвижной потому, что она плавает как дерево или какое-нибудь другое подобное вещество (ни одному из них не свойственно по природе держаться на воздухе, а на воде свойственно), — как будто о воде, поддерживающей Землю, нельзя сказать того же, что и о Земле. Воде также не свойственно по природе держаться на весу — она всегда находится на чем-то.

Анаксимандр

Диоген Лаэртий: Анаксимандр, сын Праксиада, Милетец. Он утверждал, что начало и элемент — бесконечное, не определяя это бесконечное как «воздух», «воду» или какой-нибудь другой определённый элемент; что части изменяются, а Целое [=универсум] неизменно; что Земля покоится посредине космоса, занимая центральное местоположение (в силу шарообразности, а также что Луна сияет ложным светом и освещается Солнцем, а Солнце по величине не меньше Земли и есть чистейший огонь). (...) И контуры земли и моря он также начертил первым, а также соорудил сферу.

Симпликий: Из полагающих одно движущееся и бесконечное начало Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих вещей полагал бесконечное, первым введя это имя начала. Этим началом он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы и находящиеся в них космосы. «А из каких начал вещам рождение . . . назначенный срок времени», как он сам говорит об этом довольно поэтическими словами. Ясно, что, подметив взаимопревращение четырех элементов, он не счел ни один из них достойным того, чтобы принять его за субстрат остальных, но признал субстратом нечто иное, отличное от них. Возникновение он объясняет не инаковением [=качественным превращением] первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечного движения. Поэтому Аристотель и поставил его в один ряд с философами типа Анаксагора. Противоположности же суть: горячее, холодное, сухое, влажное и другие. Ср.: *Аристотель:* Одни физики принимают одно первоначальное тело-субстрат и порождают из него остальные сгущением и разрежением, а другие утверждают, что противоположности наличествуют в Одном и выделяются из него, как говорит Анаксимандр, равно как и все, кто принимает одно и многое, как, например, Эмпедокл и Анаксагор: ведь и по их мнению, так же как и по мнению Анаксимандра, остальные тела выделяются из смеси.

Симпликий: ... некую иную бесконечную природу, из которой рождаются все небосводы и заключённые в них космосы. «А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени», как он сам говорит об этом довольно поэтическими словами.

Гераклит-аллегорист: Всё, что возникает из каких-либо элементов, в них же и разлагается при уничтожении, как если бы природа взыскивала под конец те долги, которые она осудила в начале.

Ипполит: Некая природа бесконечного, из которой рождаются небосводы и находящиеся в них космосы; она вечна и нестареющая и объемлет (содержит в себе) все небосводы.

Анаксимен

Плутарх: Коль скоро во Вселенной имеются четыре первичных тела (огонь, вода, воздух и земля), которые вследствие их обилия, простоты и силы большинство полагает элементами и началами остальных тел, необходимо, чтобы и первичных и простых качеств имелось бы столько же. Что ж это за качества, как не теплота, холодность, сухость и влажность . . . Или же, как думал древний Анаксимен, нам не следует признавать субстанциальности ни за холодным, ни за горячим, но должно рассматривать их как переменные состояния общей материи, возникающие вторично от изменений субстрата? Холодным он считает сжимающуюся и уплотняющуюся часть материи, а горячим — разреженную и «расслабленную», — таким термином он её назвал.

«Мнения философов»: Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, утверждал, что начало сущих — воздух, ибо из него всё рождается и в него вновь разлагается. «Как душа наша, — говорит он, — сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» («воздух» и «дыхание» здесь употребляются синонимически). Он так же, как Анаксимандр, ошибается, полагая, что животные состоят из простого и однородного воздуха или пневмы, ибо не может существовать одно начало всех вещей — материя, но необходимо принять также и творящую причину. Так, одного серебра недостаточно для того, чтобы оно стало кубком, если нет творящей причины, т. е. серебряных дел мастера;

«Мнения философов»: Солнце плоское, как лист.

Пифагор

Филодем: Некоторые говорят, что самому Пифагору не принадлежит ни одно из приписываемых ему сочинений, кроме тех трех книг [?].

Ямвлих: Вызывает удивление также строжайшая засекреченность пифагорейского учения: в течение стольких поколений никому, очевидно, не попадали в руки никакие записки пифагорейцев вплоть до времени Филолая: он впервые обнародовал те пресловутые три книги, которые, как говорят, Дион Сиракузский по просьбе Платона купил у Филолая за сто мин, когда тот впал в великую и страшную бедность: Филолай сам принадлежал к братству пифагорейцев, поэтому получил книги.

Иосиф Флавий: Нет ни одного сочинения, которое признавалось бы принадлежащим Пифагору, но многие описали его жизнь.

Плутарх: Ни Пифагор, ни Сократ, ни Аркесилай, ни Карнеад ничего не написали.

Гален: Посидоний говорит, что уже Пифагор принимал Платоновое учение о душе, заключая об этом на основании письменных сообщений некоторых из его учеников, поскольку до нашего времени не сохранилось ни одного сочинения самого Пифагора.

Диоген Лаэртий: Некоторые говорят, что Пифагор не оставил ни одного сочинения, но они ошибаются. Гераклит-физик едва ли не кричит об обратном: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознайство и мошенничество». Написал

же Пифагор три сочинения: «О воспитании», «О государстве», «О природе».

«Мнения философов»: Пифагор первый назвал Вселенную «космосом» по порядку, который ему присущ. Ср. **Платон:** Мудрецы говорят, Калликл, что и небо и земля, и боги и люди, связаны в одно целое общностью, дружбой, благочинием, целомудрием и справедливостью, и именно поэтому друг мой, они называют весь этот видимый мир «космосом» (порядком), а не акосмией (беспорядком) и распушенностью.

Гераклид Понтийский: В сочинении «О бездыханной» Пифагор впервые назвал философию (любомудрие) этим именем и себя — философом, разговаривая в Сикионе с сикионским или флиунтским тираном Леонтом: по его словам, никто не мудр, кроме бога.

Диодор Сицилийский: Пифагор называл своё учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа может быть подобающе назван любомудром (философом).

Цицерон: Пифагор и Эмпедокл провозглашают равноправие всех живых существ и заявляют, что тем, кто совершил насилие над животным, угрожают неумолимые кары.

Диоген Лаэртций: По словам Тимея, Пифагор первый сказал, что у друзей всё общее и что дружба — равенство. И ученики его вносили свои состояния в одну общую кассу. В течение пятилетия они безмолвствовали, только слыша речи Пифагора, но не видя его до тех пор, пока не будут испытаны и одобрены.

Схолии к **Платону:** Тимей в 5-й книге говорит так: «Когда к нему приходили молодые и изъявляли желание учиться у него, он не сразу соглашался, но говорил, что у его учеников и имущество должно быть общим». Затем, значительно ниже Тимей говорит, что благодаря им в Италии впервые появилось изречение «у друзей всё общее».

Фотий. Тимей в 9-й книге говорит, что эта пословица впервые вошла в употребление в Великой Элладе в те времена, когда Пифагор убеждал её жителей владеть всем имуществом сообща.

Аристотель: Аристотель сообщает в «Учениях Архита», что подобно Платону и Пифагор также называл материю «иное» как нечто текучее и постоянно становящееся иным.

Порфирий: Вот что пишет об этом Гераклид в «Введении в музыку»: «Пифагор, как говорит Ксенократ, открыл, что происхождение музыкальных интервалов также неразрывно связано с числом, так как они представляют собой сравнение количества с количеством. Он исследовал, в результате чего возникают консонирующие и диссонирующие интервалы и вообще гармония и дисгармония.

Гераклид Понтийский: Пифагор, по сообщению Гераклида Понтийского, учил, что счастье заключается в знании совершенства чисел.

Демокрит

Аристотель: Левкипп же и приятель его Демокрит учат, что элементы – полное и пустое, называя одно из них бытием, другое – небытием. А именно, из них полное они называют бытием, пустое же и редкое – небытием (потому-то и говорят они, что бытие нисколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей. И подобно тому, как почитающие лежащую в основе вещей сущность единым первоначалом производят прочие вещи из видоизменений её, точно так же и они, полагая началом всего происходящего редкое и плотное, утверждают, что причинами прочих вещей являются определённые различия в них. А этих различий, по их учению, три: форма, порядок и положение. В самом деле, они говорят, что бытие различается только «очертанием, соприкасанием и поворотом». Из них очертание есть форма, соприкасание – порядок и поворот – положение. Например, А отличается от N формой, AN от NA – порядком, N от Z – положением. Вопрос же о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они, подобно прочим, легкомысленно оставили без внимания.

Аристотель: Наиболее методически обо всём учили, давая одно и то же учение, Левкипп и Демокрит, а именно, они приняли начало соответственно природе, какова она в действительности есть. Дело в том, что некоторые из древних полагали, будто бытие по необходимости едино и неподвижно. Ибо пустота не существует, движение же невозможно, если нет отдельно существующей пустоты, и, с другой стороны, нет многого, если нет того, что разделяет. Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственным восприятием, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показателями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, – в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота – небытие, и что небытие существует нисколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле – абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объёмов. Они носятся в пустоте, и, соединяясь между собой, они производят возникновение, расторгаясь же – гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают действие от других. Ибо там налицо не единое, а множество отдельных сущих. Складываясь и сплетаясь, они рожают вещи. Ведь из поистине единого не могло бы возникнуть множество вещей, ни из поистине многого – единое; нет, это невозможно. Но, как говорят Эмпедокл и некоторые другие, воздействие со стороны чего-нибудь внешнего испытывается при посредстве пор; следовательно, всякое изменение и всякое испытание воздействия происходит следующим образом: через посредство пустоты происходит расторгание и гибель, равным же образом и увеличение, когда твёрдые тельца незаметно входят в пустоту. И Эмпедоклу пришлось учить почти так же, как учил Левкипп.

Симплиций. Левкипп же, элеат или милетец (ибо о нём говорят и то, и другое), приобщившись к философии Парменида, пошёл в учении о

сущем не по одной дороге с Парменидом и Ксенофаном, но, как кажется, по противоположной. А именно, А именно, между тем как те считали вселенную единой, неподвижной, невозникшей и ограниченной и не позволяли даже искать небытия, он предположил атомы (неделимые частицы) – бесконечное число всегда движущихся элементов и бесконечное число форм их – бесконечное, так как этому числу нет никаких оснований быть скорее таким-то, чем иным, и так как он усматривал в сущем непрерывное возникновение и изменение. Притом же бытие существует нисколько не более, чем небытие, и оба они одинаково являются причинами для возникновения вещей. А именно, предполагая сущность атомов абсолютно плотной и полной, он называл их бытием, учил, что они носятся в пустоте, которую он называл небытием, и говорил, что последнее существует не менее, чем бытие. Одинаково и товарищ его абдеритянин Демокрит принял началами полное и пустое.

Аристотель. Демокрит же и Левкипп говорят, что всё прочее состоит из неделимых тел, последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга неделимыми, из которых они состоят, их положением и порядком.

Демокрит же и Левкипп, приняв телесные фигуры, выводят из них изменение и возникновение; а именно, разделением и сложением их они объясняют возникновение и уничтожение, порядком же и положением – изменение. Вследствие перемен в составе то же самое кажется противоположным в том или другом отношении и изменяется при незначительной примеси и вообще кажется иным при перемещении какой-нибудь входившей в состав его единицы. Ведь из одних и тех же букв возникает трагедия и комедия.

Симплиций. Другие же, отвергнувшие делимость до бесконечности на том основании, что мы не можем делить до бесконечности и из этого удостоверить в бесконечности деления, говорили, что тела состоят из неделимых и делятся до этих неделимых. Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотелец не только непроницаемость их, но также малость и отсутствие частей. Эпикур же, живший позже, уже не считает их не имеющими частей, а говорит, что они неделимы только вследствие непроницаемости.

Они говорили, что начала бесконечны по числу, и их они называли «атомами» и считали их неделимыми и непроницаемыми вследствие того, что они «абсолютно плотны» и не заключают в себе пустоты. Ибо они говорили, что разделение происходит благодаря пустоте, заключающейся в телах, атомы же, отделённые друг от друга в бесконечной пустоте и различающиеся внешними формами, размерами, положением и порядком, носятся в пустоте и, настигая друг друга, сталкиваются, причём, где случится, одни отскакивают друг от друга, другие сплетаются между собой вследствие соответствия форм, размеров, положений и порядков, и эти соединения «держатся вместе» и таким образом производят возникновение сложных тел.

Секст Эмпирик. Демокрит говорит: Лишь в общем мнении существует сладкое, во мнении – горькое, во мнении – тёплое, во мнении – холодное,

во мнении – цвет, в действительности же существуют только атомы и пустота.

Диоген Лаэртский. Начало вселенной – атомы и пустота. Миров бесчисленное множество, и они имеют начало и конец во времени. И ничто не возникает из небытия, ни разрешается в небытии. И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству; носятся же они во вселенной, кружась в вихре, и таким образом рождается всё сложное: огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твёрдости.

Симплиций. Немногие выписки из сочинения Аристотеля «О Демокрите» покажут образ мысли тех мужей. Демокрит полагает, что вечные начала по своей природе суть маленькие сущности, бесконечно многие по числу. Кроме них он предполагает истинно сущим ещё другое – место, бесконечно большое по величине. Называет он это место следующими именами: «пустотой», «ничем», «беспредельным», а каждую из вышеупомянутых сущностей называет «что», «полное» и «бытие». Он полагает, что сущности настолько малы, что недоступны восприятию наших органов чувств.

Демокрит признал началами полное и пустое, называя первое бытием, второе – небытием. А именно, они, считая атомы как бы материей сущего, всё прочее выводят из этих различий. Различий же их три: «очертание, поворот и соприкасание», это значит: форма, положение и порядок.

Плутарх. Демокрит признал вселенную бесконечной по той причине, что она отнюдь не создана кем-либо. Безначальны причины того, что ныне совершается. Искони, с бесконечного времени, они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения всё когда-либо бывшее, на не существующее и будущее.

В действительности же всё есть неделимые формы, как он их называет, и кроме них ничего иного нет. ... Подобие, форма, вид, а также «наименьшее тело».

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

Диоген Лаэртский. Всё совершается по необходимости, так как причинной возникновения всего является вихрь, который он называет необходимостью.

Аристотель. Некоторые недоумевают, есть ли случай или нет. Ведь ничто не возникает случайно, говорят они, но есть какая-либо определённая причина у всего того, относительно чего мы говорим, что оно возникает само собой или случайно.

Аэций. Парменид и Демокрит: Всё существует согласно необходимости. Судьба же, правда, провидение и творец мира – одно и то же.

Стобей. Люди измыслили идол случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность. Ибо редко случай оказывает сопротивление разуму, чаще же всего в жизни мудрая проницательность направляет к достижению поставленной цели.

Дионисий, еп. Александрийский у Евсевия. Сам Демокрит, как утверждают, говорил, что он предпочёл бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе персидский престол.

Аэций. Демокрит учил, что может быть атом размером с наш мир.

Аристотель. По Демокриту, время не имело начала.

Симплиций. Демокрит был так убеждён в вечности времени, что, желая доказать, что не всё возникло. Воспользовался как очевидным примером указанием на то, что время не имело начала.

Аэций. Демокрит приписывал атомам два свойства: величину и форму. Эпикур же к ним прибавил третье – вес. Ибо необходимо, говорил последний, чтобы тела двигались в силу тяжести. Демокрит говорит, что первоначально (то есть «полные») не имеют веса, движутся же в беспредельном от взаимного удара. По его мнению, возможно, чтобы атом по величине равнялся миру.

Аристотель. Вопрос же о движении: откуда оно и как оно присуще существующим вещам, и они, подобно прочим, легкомысленно оставили без внимания.

Платон. «Софист».

Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии.

Т е э т е т. Как так?

Ч у ж е з е м е ц. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Т е э т е т. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случалось встречаться и мне.

Ч у ж е з е м е ц. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба. Они настойчиво утверждают, что всё, что они не могут осязать руками, на самом деле вовсе не существует.

Секст Эмпирик. Демокрит иногда отвергает чувственно воспринимаемые явления и говорит, что ничто из них не является поистине, но лишь по мнению, поистине же существуют только атомы и пустота. Он хотя и обещал приписать ощущениям силу достоверности, однако ... осуждает их. Он говорит: В действительности мы не воспринимаем ничего истинного, но лишь то, что изменяется в зависимости от состояния нашего тела и входящих в него и оказывающих ему противодействие истечений от вещей.

Последователи Платона и Демокрита того мнения, что только умопостигаемые сущности истинны, но мотивировка этого положения у них была

различна, а именно: Демокрит обосновывал это тем, что ничто чувственно воспринимаемое не лежит в основе природы, так как атомы, образующие все вещи, имеют природу, лишённую всякого чувственно воспринимаемого качества. Платон же принимал это положение вследствие того, что чувственно воспринимаемые вещи всегда бывают, но никогда не существуют.

Аэций. Прочие полагают, что чувственно воспринимаемые тела существуют само по себе, по природе, Левкипп же, Демокрит и Диоген считают их существование условным, то есть зависящим от нашего мнения и наших телесных состояний. По их мнению, нет ничего истинного и научно постигаемого, кроме первых элементов - атомов и пустоты. Ибо только они одни существуют по природе, все же прочие вещи образуются от них и отличаются друг от друга положением, порядком и фигурами составляющих их атомов.

Теофраст. Вообще же наибольшее противоречие во всех его объяснениях заключается в том, что он одновременно делает чувственно воспринимаемые качества вещей состояниями чувственного восприятия и вместе с тем определяет их формами атомов. Сводя чувственные качества к формам атомов, он в то же время говорит, что одно и то же одним кажется горьким, другим - сладким, третьим - ещё иначе. ... Говоря просто, форма атомов существует сама по себе, сладкое же и вообще чувственно воспринимаемое существует лишь в отношении к другому и в другом.

Секст Эмпирик. В канонах он говорит, что есть два вида познания, из коих познание посредством логического рассуждения он называет законным и присваивает ему достоверность в суждении об истине, познание же посредством ощущений он называет и отрицает его пригодность для распознавания истины.

Диоген Лаэртский. Демокрит: Видим мы вследствие вхождения в нас идолов (образов).

Симплиций к «О небе» Аристотеля. Они вынуждены утверждать, что не всякое тело делимо, и, таким образом, им приходится быть в конфликте с математическими науками. В такую нелепость, а именно, в противоречие с самыми точными науками, они впадают, принимая неделимые тела.

Симплиций. Демокрит и Левкипп со своими приверженцами учили, что не только в мире есть некоторая пустота, но также и вне мира. Они говорят, что существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров, и что они образуются из бесконечного множества атомов.

Аэций. Левкипп, Демокрит и Эпикур: Мир не одушевлён и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой.

Платон, «Законы». Прежде всего, эти люди (последователи Демокрита) утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признаётся лишь в силу некоторых установлений, и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый народ у себя это установил, создавая свои обычаи. Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые мысли, будто нет богов, которых закон предписывает признавать.

Диоген Лаэртский. Демокрит: Цель жизни – хорошее расположение духа, которое не тождественно с удовольствием, как некоторые, не поняв как следует, истолковали, но такое состояние, при котором душа живёт безмятежно и спокойно, не возмущаемая никаким страхом, ни боязнью демонов, ни какой-либо другой страстью.

Стобей. Счастье и несчастье – в душе.

2. «Афинская школа философии»

Классическому периоду в истории античной философии предшествовала деятельность софистов. В популярных публикациях «софист» часто и сегодня ещё несёт тот отрицательный смысл, который закрепили за этим словом Платон и Аристотель. Очень важно, однако, видеть в скептической антропологии и гносеологии софистов не только деструктивную, но и конструктивную сторону. Сегодня, в отличие от эпохи Платона и Аристотеля, понимание реального места софистов в истории культуры облегчается теми связями важнейших античных культурных феноменов – упомянем хотя бы риторику и логику – с последующей историей западной культуры, выявляющимися для любого неангажированного взгляда на античность.² Особое значение для понимания существования софистики и её места в истории античной философии, на наш взгляд, имеет соответствующий фрагмент «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева – см.: т. 2. Софисты, Сократ, Платон. – М., 1994, с. 13-50.

Собственно классический период в истории античной философии открывается Сократом. Только с Сократа философия решается основывать свои представления о мире, исходя из самой мысли. До сих пор, однако, бытуют два представления о Сократе, которые мы считаем принципиально неверными: во-первых, представление об антропологизме сократовского мировоззрения, во-вторых, представление об исключительно этическом его характере. На наш взгляд, ближе всех подошёл к разгадке «тайны Сократа» А.Л. Доброхотов в книге «Категория бытия в классической западноевропейской философии» (М., 1986). Эта книга, несомненно, является и лучшим обзорным исследованием всей традиции классической европейской философии.³ Более традиционный, чем у А.Л. Доброхотова, хотя и весьма добротный выполненный, очерк жизни и мировоззрения Сократа представил Ф.Х. Кессиди – см.: «Сократ» (М.,

² Упомянем в этой связи отечественные работы, которые могут использоваться и для знакомства с другими периодами античной философии, например, посмертное издание лекций А.С. Богомолова – «Античная философия» (М., 1985), а также одноимённый курс лекций В.Ф. Асмуса (в любом издании). Можно обратиться также к известному зарубежному учебнику по истории «западной мысли» - Реале Дж., Антисери Д. Западно-европейская философия от истоков до наших дней. Т. 1. Античность (СПб., 1994).

³ Проверить первую часть этого утверждения можно, обратившись непосредственно к источникам, на основании которых реконструируется мировоззрение Сократа - Платон. Диалоги (М., 1986) (или первый том Собрания сочинений – М., 1990); Ксенофонт. Воспоминания о Сократе (М., 1993).

1988). А.Ф. Лосев, который, в согласии с известной шуткой, писал в расчёте на бесконечную жизнь своих читателей, оставляет Сократу в «Истории античной эстетики» лишь чуть более тридцати страниц (с. 51-82 в указанном издании), - и не в последнюю очередь именно поэтому эти страницы, несомненно, принадлежат к числу самых лучших текстов, инициированных жизнью и смертью афинского мыслителя.

Сочинения Платона и Аристотеля готовят особые трудности для неискущённого читателя. В самом деле, все диалоги «зрелого» и «позднего» Платона, а также, как минимум, вся «Метафизика» Аристотеля должны были бы стать предметом вдумчивого чтения в процессе изучения мировоззрения афинских классиков. Однако (и теперь вспомним шутку Гегеля), поскольку мы хотим чего-то достичь, то должны научиться ограничивать себя. Из сочинений Платона предлагаем познакомиться, прежде всего, с «Апологией Сократа» (т. 1, с. 70-96, - здесь и далее указывается последнее отечественное издание сочинений Платона в четырёх томах), «Критоном» (т.1, с. 97–111), «Федоном» (т. 2, с. 7-80), «Пиром», (т. 2, с. 81-134), «Парменидом» (т. 2, с. 346-412), «Тимеем» (т. 3, с. 421-5000), «Критием» (т. 3, с. 501-515). В «Метафизике» Аристотеля (см.: т. 1 - М., 1975) в качестве наиболее важных выделим следующие фрагменты: кн. I, гл. 1-3, 6-7, 9-10; кн. IV, гл. 1-3, 7; кн. V, гл. 2, 7-8, 12; кн. VI, 1,4; кн. VII; кн. VIII; кн. IX; кн. XII, гл. 6-10.

Следует обратить внимание и на исключительно ценные вступительные статьи – к первому тому Платона (принадлежит перу А.Ф. Лосева), первому тому Аристотеля (написана В.Ф. Асмусом и посвящена систематическому изложению вопроса об отношении концепции Аристотеля к платонизму) и к четвёртому тому Аристотеля (М. 1984, написана Ф.Х. Кессиди). При чтении последней статьи мы рекомендовали бы обратить специальное внимание на представление Аристотеля о системе наук. На этот очень важный пункт обращает внимание и А.Н. Чанышев в работе «Аристотель» (М., 1984).

Повторим, что изучение философии Аристотеля - задача, которая хотя бы относительно полно может быть решена лишь в результате долгих систематических усилий. В контексте общего курса истории философии следовало бы порекомендовать систематизировать у Аристотеля, прежде всего, те элементы его учения, которые представляют собой «аргументы» в критике «учения об идеях», начатой самим Платоном и продолженной его учеником. Эта традиционная точка зрения на аристотелевскую философию способна создать основание для более детального изучения мировоззрения античного философа. И лишь позднее станет возможным обратиться к исследованиям, в которых оригинальность интерпретации не разрушает объективную картину мировоззрения фило-

софа, а привлекает внимание читателя к самым необычным, парадоксальным её сторонам, - такую картину удалось создать А.Ф.Лосеву в его учении о жизни как «трагическом мифе» у Аристотеля - см.: «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1993) и третий том «Истории античной эстетики».

В процессе изучения классического периода античной философии рекомендуем ориентироваться на следующие обобщающие вопросы:

Тема 1. Софисты и Сократ.

1. Основные концепции предмета и задач философии в ранней греческой философии (физиология, онтология элеатов и Демокрита, софисты, Сократ).
2. Кризис в греческой философии V в. до н.э.; «человек» как предмет философии и его интерпретация у софистов и Сократа.
3. Проблема познания у софистов и Сократа. Релятивизм и субъективизм софистов; Протагор и его тезис о человеке как «мере всех вещей».
4. Источники изучения философии Сократа; отношение Сократа к физиологии и его место в истории античной онтологии.
5. «Этический рационализм» Сократа.
6. Становление «индуктивного метода», его роль в возникновении «учения об идеях». «Диалектика» Сократа.
7. Методологические проблемы реконструкции и интерпретации философии Сократа. Сократ, «сократические школы» и Платон.

Тема 2. Философия Платона.

1. Корпус сочинений Платона, основные этапы его философского творчества. Эволюция образа Сократа в диалогах Платона
2. Становление философии Платона.
3. Учение Платона об идеях. «Диалектика» у Сократа и Платона.
4. Учение Платона о душе и его концепция познания.
5. Учение Платона о возникновении чувственного мира.
5. Основные черты социально-этического учения Платона.
6. Критика учения об идеях в поздних диалогах Платона.

Тема 3. Философия Аристотеля.

1. Отношение Аристотеля к учению Платона об идеях. Понимание Аристотелем статуса общего и единичного.
2. Сочинения Аристотеля и основные темы его философии.
3. Аристотелевская классификация наук. Предмет «первой философии» по Аристотелю.
4. Учение о четырёх причинах. Материя и форма, возможное и действительное бытие в философии Аристотеля.
5. Учение Аристотеля о сущности как «сути бытия».

6. Учение Аристотеля об Уме и проблема определения его места в «первой философии».
7. Основные идеи практической философии Аристотеля и его эстетическая концепция.

Вернёмся теперь к знакомой уже нам статье А.Л. Доброхотова и прочитаем её заключительный фрагмент:

Несмотря на глубину и гениальные прозрения первых философских учений, они довольно быстро сталкиваются с сильной оппозицией. Первый кризис греческая философия переживает, когда появляются профессиональные учителя мудрости и риторики — «софисты». Начинается новый период философии — «антропологический». Вот его основная идея: познать космос человек не может из-за своей ограниченности, но он, к счастью, и не должен этого делать, поскольку живет в своем человеческом мире, где сам задает законы. Общего закона для мира, как утверждали некоторые софисты, вообще нет. Все относительно, кроме творческой воли человека.

Эти новые настроения подорвали авторитет первой модели философского мышления с ее прямолинейной уверенностью в магической силе идей. Столкнулись два критерия истины, две точки отсчета для движения мысли: «космос» (выбор первых философов) и «человек» (выбор новаторов-софистов). Необоснованные претензии на божественное всеведение, с одной стороны, и скептический отказ от познания истины — с другой, привели философию этого периода в тупик.

Из этого состояния философию вывел Сократ и его ученики: Платон и Аристотель. Их учение об «идеях» — это новый период, который большинством ученых признается вершиной античной философии, ее классикой. Смысл учения в следующем: философия должна исследовать не природу и не собственно человеческий мир, а идеальные прообразы того и другого мира, которые суть истинное бытие, познаваемое при помощи особого метода, названного Платоном «диалектическим». После Платона и Аристотеля наступил многовековой и сложный «эллинистический» период развития античной философии, но магистральные пути уже были найдены, и следующая духовная революция Средиземноморья была связана не с философией, а с рождением новой религии.

Общепризнано, что ключевой фигурой «Афинской школы» является Сократ. Его жизнь и смерть дали начало философии Платона и ряда других его учеников, создавших свои («сократические») школы, несомненно и влияние Сократа на Аристотеля и других более поздних античных философов. Но как изучать «философию Сократа», который не оставил нам ни строчки? В качестве материала, на основании которого мы имеем возможность реконструировать учение Сократа, исследователи рассматривают, прежде всего, ранние («сократические») диалоги Платона и сочинения другого его ученика – Ксенофонта. Представление о Сократе – человеке и мыслителе – даёт, например,

предлагаемое ниже с небольшими сокращениями сочинение Ксенофонта «Защита Сократа на суде»:

Следует, мне кажется, упомянуть о том, что думал Сократ о защите и о конце жизни, когда его призвали к суду.

Гермоген, по его словам, заметив, что Сократ говорит обо всем больше, чем о своем процессе, сказал: Не следует ли, однако, Сократ, подумать тебе и о том, что говорить в свою защиту?

Сократ сперва отвечал: А разве, по-твоему, вся моя жизнь не была подготовкой к защите?

Гермоген спросил его: Как это?

Сократ отвечал: Я во всю жизнь не сделал ничего несправедливого: это я считаю лучшей подготовкой к защите.

Разве ты не знаешь афинских судов? - сказал опять Гермоген. Часто судьи, раздраженные речью, выносят смертный приговор людям ни в чем не виновным; часто, напротив, оправдывают виновных, потому что они своими речами разжалобят их, или потому, что они говорят им приятные вещи.

Нет, клянусь Зевсом, возразил Сократ; дважды уже я пробовал обдумывать защиту, но мне противится бог.

Удивительно! сказал Гермоген.

Разве ты находишь удивительным, сказал Сократ, что, и по мнению бога, мне уже лучше умереть? Разве ты не знаешь, что до сих пор я никому на свете не уступал права сказать, что он жил лучше меня? У меня было сознание — чувство в высшей степени приятное, — что вся жизнь мною прожита благочестиво и справедливо; таким образом, я и сам был доволен собою и находил, что окружающие меня — такого же мнения обо мне. А теперь, если еще продлится мой век, я знаю, мне придется выносить невзгоды старости, — буду я хуже видеть, хуже слышать, труднее будет мне учиться новому, скорее буду забывать, чему научился прежде. Если же я буду замечать в себе ухудшение и буду ругать сам себя, какое будет мне удовольствие от жизни? Но, может быть, и бог по милости своей дарует мне возможность окончить жизнь не только в надлежащий момент жизни, но и возможно легче. Если приговор будет обвинительный, то, несомненно, мне можно будет умереть такой смертью, которую люди, ведающие это дело, считают самой легкой, которая доставляет меньше всего хлопот друзьям и возбудит больше всего сожаления об умирающем. Когда человек не оставляет в уме окружающих впечатления о чем-то недостойном и неприятном, а увядает с телом здоровым и с душой, способной любить, разве возможно, чтобы он не возбуждал сожаления? Правы были боги, которые тогда были против того, чтобы я обдумывал речь, когда мы считали необходимым отыскивать всячески средства к оправданию. Ведь если бы этого я добился, то, несомненно, вместо того, чтобы теперь же оставить жизнь, я приготовил бы себе необходимость умереть или в страданиях от болезней, или от старости, в которую стекаются все невзгоды и которая совершенно безрадостна. Нет, клянусь Зевсом, Гермоген, я к этому даже и стремиться не буду; напротив, если судьям неприятно слушать мои объяснения о том, сколько

прекрасных даров, по моему мнению, выпало мне на долю и от богов и от людей, и какое мнение я имею сам о себе, то я предпочту умереть, чем, униженно выпрашивая, как нищий, прибавку к жизни, иметь в барышах гораздо худшую жизнь вместо смерти.

Приняв такое решение, рассказывал Гермоген, Сократ в ответ на обвинение своих противников, будто он не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества и будто развращает молодежь, выступил на суде и сказал: А я, афиняне, прежде всего удивляюсь тому, на каком основании Мелет утверждает, будто я не признаю богов, признаваемых государством: что я приношу жертвы в общие праздники и на народных алтарях, это видали все, бывшие там в то время, да и сам Мелет мог бы видеть, если бы хотел. Что касается новых божеств, то как можно заключать о введении их мною на основании моих слов, что мне является голос бога, указывающий, что следует делать? Ведь и те, которые руководятся криком птиц и случайными словами людей, делают выводы, очевидно, на основании голосов. А гром? Неужели будет кто сомневаться, что он есть голос или великое предвещение? Жрица на треножнике в Дельфах разве не голосом тоже возвещает волю бога? Что бог знает наперед будущее и предвещает его, кому хочется, и об этом все говорят и думают так же, как я? Но они именуют тех, кто предвещает будущее, птицами, случайными словами, приметами, предсказателями, а я называю это божественным голосом и думаю, что называя так, употребляю выражение более близкое к истине и более благочестивое, чем те, которые приписывают птицам силу богов. Что я не лгу на бога, у меня есть еще такое доказательство: многим друзьям я сообщал советы и ни разу не оказался лжецом.

Услышав это, судьи стали шуметь: одни не верили его рассказу, а другие и завидовали, что он удостоен от богов большей милости, чем они. Тогда Сократ сказал опять: Ну, так послушайте дальше, чтобы, у кого есть охота, те еще больше не верили, что боги оказали мне такой почет. Однажды Херефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и бог в присутствии многих изрек, что нет человека более бескорыстного, справедливого, разумного.

Когда судьи, услышав это, конечно, еще больше стали шуметь, Сократ опять сказал: Однако, афиняне, еще более высокое мнение бог высказал в своем оракуле о спартанском законодателе Ликурге, чем обо мне. Когда он вошел в храм, говорят, бог обратился к нему с таким приветствием: Не знаю, как мне назвать тебя — богом или человеком. Но меня он не приравнял к богу, а только признал, что я намного выше людей. Но все-таки вы и в этом не верьте слепо богу, а рассматривайте по пунктам то, что сказал бог. Знаете ли вы человека, который бы меньше меня был рабом плотских страстей? Или человека более бескорыстного, не берущего ни от кого ни подарков, ни платы? Кого можете вы признать с полным основанием более справедливым, чем того, кто так применился к своему положению, что ни в чем чужом не нуждается? А мудрым не правильно ли будет назвать того, кто с тех пор, как начал понимать, что ему говорят, непрестанно исследовал и учился, чему только мог хорошему? Что мой труд не пропал даром, не служит ли доказательством то,

что многие граждане, стремящиеся к нравственному совершенству, да и многие иностранцы желают быть в общении со мною более, чем с кем-либо другим? А какая причина того, что хотя все знают, что я не имею возможности отплачивать деньгами, тем не менее многие желают мне что-нибудь подарить? А того, что от меня никто не требует оплаты за благодеяние, а многие признают, что мне обязаны благодарностью? А того, что во время осады все горевали о своей участи, а я жил, так же ни в чем не нуждаясь, как в дни наивысшего благоденствия нашего отечества? А того, что все покупают себе на рынке дорогие удовольствия, а я ухитряюсь добыть из своей души без расходов удовольствия более приятные, чем те? А если никто не мог бы уличить меня во лжи относительно всего, что я сказал о себе, то разве не справедлива будет похвала мне и от богов и от людей? И несмотря на это, ты утверждаешь, Мелет, что я, при таких нравственных принципах, развращаю молодежь? Нам известно, в чем состоит развращение молодежи; скажи же нам, знаешь ли ты кого-нибудь, кого я сделал из благочестивого нечестивым, из скромного — нахалом, из экономного — расточительным, из умеренно пившего — пьяницей, из трудолюбивого — неженкой или рабом другой низменной страсти?

Но, клянусь Зевсом, отвечал Мелет, я знаю тех, кого ты уговорил слушаться тебя больше, чем родителей.

Конечно, было сказано больше этого самим Сократом и друзьями, говорившими в его пользу, но я не имел в виду передать все происходившее на суде: мне достаточно было показать, что Сократ выше всего ставил оправдаться от обвинения в нечестии по отношению к богам и в несправедливости по отношению к людям, а молить об освобождении от казни он не находил нужным, а, напротив, полагал, что ему уже пора умереть. Что таково именно было его мнение, стало еще очевиднее, когда было окончено голосование в его процессе. Когда ему предложили назначить себе штраф, он ни сам не назначил его, ни друзьям не позволил, а, напротив, даже говорил, что назначать себе штраф — это значит признать себя виновным. Потом, когда друзья хотели его похитить из тюрьмы, он не согласился и, кажется, даже посмеялся над ними, спросив, знают ли они какое место за пределами Аттики, куда не было бы доступа смерти. По окончании суда Сократ сказал: Однако, афиняне, лица, подучившие свидетелей давать ложную присягу и лжесвидетельствовать против меня, и лица, слушавшиеся их, должны сознавать свое нечестие и несправедливость. А мне почему чувствовать себя униженным теперь больше, чем до осуждения, раз не доказана моя виновность ни в одном пункте обвинения? Не было обнаружено, что я приносил жертвы каким-либо новым богам вместо Зевса и Геры и других богов, связанных с ними, или что при клятве я называл других богов. А молодых людей как я могу развращать, когда я приучаю их к перенесению трудов и к экономии? Что же касается преступлений, которые караются смертной казнью, — святотатства, прорыва стен и похищения людей, государственной измены, то даже сами противники не говорят, что я в чем-нибудь из этого виновен. Таким образом, мне, по крайней мере, кажется странным, в чем вы усмотрели с моей стороны преступление, заслуживающее

смертной казни. Но даже и несправедливый смертный приговор не заставит меня чувствовать себя униженным: он позорит не меня, а тех, кто постановил его. Утешает меня еще и Паламед, смерть которого похожа на мою: даже и теперь еще он вдохновляет поэтов на песнопения гораздо более прекрасные, чем Одиссей, виновник его несправедливой казни. Точно так же и мне, я уверен, засвидетельствует грядущее время, как свидетельствует прошедшее, что я никого никогда не обижал, никого не испортил, а, напротив, приносил пользу людям, ведшим со мною беседы, уча их бесплатно какому мог добру. После этой речи он ушел; веселье выражалось, вполне соответственно тому, что он говорил, в его лице, осанке, походке. Заметив, что его спутники плачут, он сказал: Что это? Вы только теперь плачете? Разве не знаете, что с самого рождения я осужден природой на смерть? Да, если бы мне приходилось погибать безвременно, когда течет счастье, то, несомненно, надо бы было горевать мне и расположенным ко мне людям; если же я кончаю жизнь в ту пору, когда ожидаются в будущем разные невзгоды, то я думаю, что всем вам надо радоваться при виде моего счастья.

Присутствовавший при этом горячо преданный Сократу, но простодушный человек, некий Аполлдор, сказал: Но мне особенно тяжело, Сократ, что ты приговорен к смертной казни несправедливо.

Сократ, говорят, погладил его по голове и сказал: А тебе, дорогой мой Аполлдор, приятнее было бы видеть, что я приговорен справедливо, чем несправедливо? И при этом он улыбнулся.

Сократ таким возвеличением себя на суде навлек на себя зависть и этим еще более способствовал своему осуждению. Мне кажется, участь, выпавшая ему на долю, была милостью богов: он покинул наиболее тяжелую часть жизни, а смерть ему досталась самая легкая. Вместе с тем он выказал силу духа: придя к убеждению, что умереть ему лучше, чем продолжать жить, он, как вообще не противился добру, так и перед смертью не выказал малодушия; напротив, радостно ожидал ее и свершил.

Итак, размышляя о мудрости и величии духа его, я не могу не помнить о нем, а помня, не могу не восхвалять. Если кто из людей, стремящихся к нравственному совершенству, пользовался обществом человека еще более полезного, чем Сократ, того я считаю величайшим счастливецом.

Эволюция философской мысли в Афинах V-IV веков до нашей эры была стремительной. Это нашло отражение не только в содержании рождавшихся здесь учений, но и в изменении характера философствования и стиля письма. Если Сократ считал делом философа совершенствование ума и души, а вовсе не создание имеющих, якобы, собственную ценность произведений, то Платон, видя, как после смерти Сократа каждый из его слушателей по-своему передаёт разговоры Сократа, то есть, по существу, создаёт «своего Сократа», понимает, что записывать мысли необходимо - несмотря на все недостатки письменной речи. При этом Платон всё же решает лишь на фиксацию почти исключительно диалогической речи, которая ближе всего к живой беседе. В результате он создаёт несколько десятков философско-художественных произве-

дений, являющихся сегодня предметом учёных занятий как философов, так и филологов. И, наконец, под пером Аристотеля, всё больше эволюционировавшего от проблем умозрительной философии к проблемам, которые сегодня считаются собственно «научными», рождается форма научного трактата, которая станет образцовой для всей последующей европейской философской традиции.

Однако прежде чем познакомиться с некоторыми наиболее важными фрагментами «Метафизики» Аристотеля, рекомендуем внимательно прочитать конспективное изложение статьи переводчика этого произведения на русский язык **А.В. Кубицкого «Что такое «Метафизика» Аристотеля?»**, которая поможет нам разобраться в этом крайне сложном творении античного философа.

Как создалось то произведение Аристотеля, которому мы даем имя «Метафизика»? Уже то название, которое ему присвоила древность (дословно: «Сочинения, идущие после физических»), — название, которое у самого Аристотеля не встречается, — показывает, как широко должен быть здесь поставлен вопрос. Имеем ли мы единую цельную работу, задуманную на точно определенную тему по последовательно проведенному плану, работу, подлинную во всех своих частях и дошедшую до нас в том виде, как она была составлена автором? Или же перед нами свод сочинений, относящихся к одной области — области «первой философии», но сложившийся постепенно и принявший в себя очень разнородные части, так что некоторые из них первоначально представляли самостоятельные очерки, а иногда не могут быть даже приписаны руке самого Аристотеля? И в этом случае — как получился наш свод, в какой последовательности отдельные части входили в его состав, где основная по мысли и внутренне цельная часть его? Эти вопросы поднимались уже в древности и подверглись самой тщательной разработке в новое время. Может быть, наиболее ярким свидетельством невозможности рассматривать «Метафизику» как одно цельное, планомерно развивающееся произведение являются первые восемь глав XI книги, где в сокращенном виде повторяется то же содержание, которое было перед тем подробно изложено в III, IV и VI книгах «Метафизики».

Уже эти повторы явно свидетельствуют, что в текст «Метафизики» попали обширные формулировки, которые не могли сосуществовать в нем одновременно. Далее, мы находим в нем несколько очерков и набросков, которые в силу своего специфического содержания не могут быть объединены с группой основных книг в одно последовательно развивающееся целое. Это — явные вставки в наш основной текст: книги II (а), V (Д) и вторая половина XI (К, главы 9—12). Книга вторая (так называемое альфа меньшее) представляет собою несколько вводных замечаний о началах вечного бытия как наиболее истинном бытии, о невозможности бесконечных рядов и необходимости специализировать свой поход в зависимости от характера рассматриваемого материала. Эти замечания достаточно отрывочны, не образуют в совокупности связной и законченной книги; как органическую часть «Метафизики» её рассматривать не при-

ходится. Следующая столь же бесспорно вставленная извне книга — V (Д). Ее принадлежность Аристотелю хорошо засвидетельствована; она дает указание основных значений ряда наиболее существенных для философии терминов, и сохранившиеся до нас от древности списки сочинений Аристотеля у Диогена Лаэртция (где «Метафизика» как специальное сочинение не указана совсем) и в анонимной биографии Аристотеля (где упоминается о «Метафизике» в 10 книгах) единодушно приписывают Аристотелю работу «о том, во скольких значениях употребляются различные термины». Под этим же (или аналогичным) заглавием на нашу книгу делаются ссылки как в различных книгах «Метафизики», так и в других сочинениях Аристотеля. Но вместе с тем мы имеем прямое доказательство, что это сочинение Аристотеля не входило первоначально в состав «Метафизики». Книга XI (К), которая дает подробное изложение начальных книг «Метафизики», последовательно резюмирует содержание книг III (В), IV (Г) и VI (Е), пропуская V, которая, таким образом, явственно аттестуется как позже вставленная. При этом она была вставлена именно между книгами IV и VI по-видимому потому, что VI книга — первая из книг «Метафизики», которая на нее ссылается, а одно из мест в IV книге могло — ошибочно — произвести впечатление, что эта книга в дальнейшем предполагает различие значений отдельных терминов. Наконец, такую же чужеродную вставку представляют и последние главы XI книги, в которых дается более краткое изложение нескольких вопросов, разобранных во II, III и V книгах «Физики» — о непреднамеренных и необусловленных извне процессах, о существе движения, о беспредельном, о разных видах изменения, о том, возможно ли изменение изменения. Сопоставляя при этом текст «Метафизики» с текстом «Физики», мы легко убеждаемся, что в первом из них отнюдь не приходится видеть первоначальный набросок второго. В соответствующих главах «Физики» развитие мыслей идет в убедительной последовательности и прочной внутренней связи, так что большая полнота изложения здесь не есть результат отдельных, дополнительно внесенных вставок. Напротив, в «Метафизике» мы явным образом имеем ряд сокращений, благодаря которым мысль в отдельных случаях становится непонятной и связь — нарушенной. В тоже время нельзя не констатировать резкого внутреннего отрыва (несмотря на внешнюю слаженность) этой части нашей книги от предшествующего хода мыслей в ней, в отличие от связной последовательности изложения в «Физике», и потому для «Метафизики» естественно говорить о случайно попавшей в нее вставке, — сделанные каким-либо учеником Аристотеля выдержки из нескольких глав «Физики» были опубликованы издателями вместе с конспектом III, IV и VI книг «Метафизики» благодаря чисто внешней связи, которая была усмотрена между концом этого конспекта (рассуждением о случайном бытии) и началом выдержек из II книги «Физики» (определением «непреднамеренного действия» и «самодвижения»). Если II, V и XI книги «Метафизики» явным образом выступают в составе «Метафизики» как инородные тела, и из них только авторство V может быть бесспорно приписано самому Аристотелю, причем, однако, оно по содержанию своему не стоит в непосредственной связи с развитием

мыслей в «Метафизике», зато все остальные книги (I, III—IV, VI—X, XII—XIV) несомненно заключают в себе подлинное учение Аристотеля в «первой философии», как он назвал разработанную им науку об основных началах сущего как такого (в отличие от того или другого специального бытия, изучаемого отдельными специальными науками). Но и здесь надо различать основную группу книг, изначально образовавших — по мысли Аристотеля — одно непрерывное целое, и отдельные книги, не связанные непосредственно с этой первой группой, хотя они и трактуют различные вопросы, относящиеся к области первой философии. К первой категории принадлежат книги I (A), III, IV и VI (BГЕ) и затем, по всей вероятности, книги VII, VIII и IX. Здесь прежде всего устанавливается предмет философии (это — наука о первых началах и причинах всего существующего), определяется ее значение и дается изложение тех взглядов, которые высказали относительно первых начал более ранние философы, равно как производится критический анализ этих взглядов. После того как первая книга (A), таким образом, устанавливает, что ни один из предшествовавших философов не вышел за пределы тех начал, рассмотрение которых делает своею задачею Аристотель, третья книга (B) прослеживает те решения, которые может получить ряд наиболее важных философских вопросов, констатирует, что для каждого из этих вопросов может идти речь о противоположных друг другу решениях, и выявляет трудности, связанные с каждым из подобных решений. За этим — диалектическим — разбором проблем с IV книги (Г) начинается положительное их разрешение. Устанавливается, что одна и та же наука, а именно — первая философия, имеет своим предметом всякое сущее, поскольку оно рассматривается как такое, а не в тех или других особых, лишь данному отдельному роду бытия принадлежащих свойствах. Таким образом, она одна должна указать все основные начала бытия как бытия. При этом специально отмечается наличие в сущем как таковом основных противоположных определений и восхождение его к основным противоположным началам. Рядом с основными началами сущего «первая философия» рассматривает также основной характер имеющихся в его пределах связей, а именно — тот основной принцип, на котором покоятся, в конечном счете, эти связи — закон противоречия. Обоснование необходимости этого закона, равно как тесно связанного с ним закона исключенного третьего, осуществляется Аристотелем путем длинного ряда аргументов, и этот разбор «основных начал всякого доказательства» составляет затем (начиная с 3-й главы) главное содержание IV книги «Метафизики». VI книга указывает главные отделы, на которые распадается вся область познания (знание может быть или теоретическим, или действенным, или творческим; теоретическое знание в свою очередь делится на математику, науку о природе — «физику» в самом широком смысле слова и науку о божественном — вечном и неизменном — начале); после чего начинается систематическое рассмотрение сущего в четырех основных его значениях, из которых главы 2—4 VI книги разбирают вопрос о так называемом «акцидентальном» («случайно привходящем») бытии.

В этом твердо намеченном теперь направлении последовательно идут книги VII, VIII и IX, связь которых в плановом порядке с последними главами VI книги настолько велика, что доводы В. Йегера, который и в этих книгах видит отдельный, первоначально самостоятельный трактат, нельзя в нашем случае признать убедительными. В самом деле, после рассмотрения вопроса о случайном бытии во второй части VI книги, VII книга переходит к анализу бытия, которое существует само по себе, и в этой области все внимание сосредоточивает на том бытии, которому здесь во всех отношениях по праву принадлежит первое место, — на центральном понятии всей аристотелевской философии — понятии сущности. Аристотель раскрывает ее основное логическое существо, устанавливает для сущностей, чувственно воспринимаемых, основные элементы, входящие в состав каждого из них (форму и материю), и отмечает трудности, неизбежно-связывающиеся с принятием сущностей нечувственных. А так как его собственные положительные воззрения по этому вопросу (какая на самом деле должна быть принята не воспринимаемая чувствами сущность?) не могут быть еще изложены без предварительной подготовки, то он раньше заканчивает обсуждение элементов чувственной сущности (рассуждение о форме — в первой части и о материи — во второй части VIII книги) и затем в IX книге излагает свое учение о потенции и активной деятельности, этим путем получая почву для перехода к своему высшему началу — первому двигателю вселенной, основная природа которого — в актуальном мышлении. Поэтому мнение, что вслед за VI книгой (согласно постановке вопроса в 1-й ее главе) непосредственно должно было бы идти обсуждение вопроса о нечувственных субстанциях, плохо увязывается с задачей «первой философии», как она сформулирована в IV книге — установить начало сущего в его общем основном виде (т. е. поскольку оно рассматривается как сущее), и оно недостаточно учитывает, что вторая часть VI книги (главы 2—4) уже приступила к выполнению этой задачи, а следовательно, соединение всех книг процессе образования «Метафизики» как целого — надо относить к тому же времени, когда образовался самый этот основной ряд А В Г Е.

Если, таким образом, книги I, III—IV, VI—IX образуют прочно объединенную между собою группу, то точное отношение к этой группе остальных книг, посвященных первой философии — X, XII, XIII и XIV (I Л М К) — гораздо менее определено. XII книгу с ее учением о первом двигателе вселенной наиболее компетентные ученые, работавшие над «Метафизикой», отделяют от ее основного ядра и, учитывая, что теология Аристотеля изложена здесь после очень краткой, но самостоятельной формулировки общих его онтологических понятий (формы и материи, возможности и действительности), видят здесь небольшой самостоятельный трактат, может быть отдельный доклад, посвященный вопросу о единственной признаваемой им нематериальной сущности, как эта сущность увязывалась в его представлении с основными предпосылками его философии. Остальные книги (I М X), по видимому, были намечены Аристотелем для своего основного большого трактата, но их сравнительная самостоятельность не дает уже в настоя-

щее время возможности указать определенно, в каком именно месте этого трактата и в какой связи с основными его книгами Аристотель намеревался поместить их. Книга X рассматривает тесно связанное с понятием сущего понятие единого и прослеживает получающиеся на основе этого понятия логические противопоставления: противоположность единого и многого, тождественного и иного, сходного и несходного, различие по роду и по виду и пр. Ее принадлежность к «Метафизике» не вызывает сколько-нибудь серьезных сомнений, она фактически выполняет одну из задач, намеченных для «Метафизики» IV книгой, но место, где ее помещают наши рукописи — между IX книгой с ее учением об актуальном бытии и перед книгами XIII—XIV, анализирующими различные группы принимавшихся другими философами нематериальных сущностей, — резко разрывает основное, ведущееся начиная с IV книги исследование о различных родах сущего как такого, в то время как выполненное в книгах VII и VIII выявление характера чувственно-воспринимаемых сущностей теперь, казалось бы, требовало перехода к подготовленному IX книгой рассмотрению сущностей нечувственных. Поэтому Росс считает наиболее уместным помещать ее после книг XIII и XIV — в самом конце дошедшей до нас части «Метафизики», а другие авторитетные ученые ограничиваются констатированием отсутствия непосредственной связи между нашей книгой и предшествующим изложением. Наконец, помещение книг XIII и XIV с разбором пифагорейских и платоновских начал в самом конце всего сочинения также вызывает самые серьезные возражения. Как справедливо указывает Бониц, Аристотелю свойственно начинать, а не заключать свои исследования изложением учений предшествующих авторов. Кроме того, содержание двух последних книг «Метафизики» таково, что их было бы крайне трудно целиком вводить в основной текст «Метафизики», непосредственно в полном объеме связывать с тою центральной группой книг, которая была установлена выше. С одной стороны, уже выше было указано, что главы 4-я и 5-я XIII книги почти дословно дублируют значительную часть глав 6-й и 9-й I книги. А рядом с тем внимательное сопоставление содержания XIII и XIV книг привело наиболее выдающегося современного исследователя «аристотелевского вопроса» В. Йегера к убеждению, что в этих двух книгах мы имеем две различные редакции критики учения платоновской школы о сверхчувственном бытии. Первая из них, более ранняя (в конце XIII книги и в книге XIV), видит в этом бытии некоторую совокупность лежащих в основе всего сущего сверхчувственных принципов, а при второй более поздней (в 1—9-й главах XIII книги) это же бытие берется именно в своей реальности, — не поскольку это известная группа объясняющих начал, а поскольку мы имеем здесь существующий рядом с чувственным бытием мир сверхчувственных субстанций, обладающих особым — вечным и неизменным — бытием. Первую из этих редакций (наравне с 9-й главой I книги) Йегер относит к первоначальному гораздо более краткому наброску «Метафизики» и только вторую считает теперь возможным связывать с позднейшими «основными» книгами «Метафизики» (начиная с книги III). Но

соединительные звенья между IX и XIII книгами с одной стороны, XIII и X — с другой, нам по-прежнему остаются неизвестными.

Что представляет собою тот разнородный и очень неравноценный ряд книг, из которых состоит теперешняя «Метафизика»? Как образовался этот сложный комплекс и каково взаимоотношение его основных частей? К этому вопросу был возможен очень различный подход, и следует выделить три основные его решения. Древние толкователи Аристотеля исходили из той точки зрения, что мы имеем здесь единое, последовательное и хорошо организованное произведение, и, наталкиваясь на всякого рода неувязки — разрывы в развитии мысли, непоследовательности, наличие инородных частей, — охотно видели их причину в небрежном отношении к аристотелевскому наследию, виновниками всех недостатков считали поздних издателей, которые не сумели отнестись к рукописям, попавшим в их руки, с надлежащею тщательностью. Это объяснение уже явственно проступает в известном рассказе о судьбе сочинений Аристотеля, не ставших при его жизни достоянием широкой публики. Как рассказывают географ Страбон (I век до христианской эры) и историк Плутарх (I век христианской эры), сочинения эти Аристотель завещал своему другу и преемнику Теофрасту, тот в свою очередь — своему ученику Нелею, а после смерти Нелея родственники его, опасаясь, как бы сочинения эти не были отняты у них пергамскими царями, стремившимися в то время создать грандиозную библиотеку, спрятали их в подземное хранилище, где они очень сильно пострадали «от сырости и насекомых». В конце концов уже только в начале I века до христианской эры их отыскал один богатый любитель (Апелликон), который и занялся (в Афинах) установлением их текста, но так как он «больше был библиофилом, нежели философом», то он неудачно заполнил поврежденные места и «издал книги полными ошибок». Между тем в полученной теперь обработке они попали в Рим, и здесь их сделал достоянием широкого круга читателей глава аристотелевской школы того времени Андроник Родосский, который издал их по группам, подобрал вместе сочинения, относящиеся к отдельным областям, а это издание легло затем в основу позднейших дошедших до нас списков. — Если передаваемый Страбоном и Плутархом рассказ главным образом объясняет наличие многочисленных испорченных мест в аристотелевском тексте, то другие идущие от античных авторов указания прямо ставят на счет издателей аристотелевских сочинений различные нарушения естественного порядка в отдельных трактатах, разрывы в развитии мысли и вставки инородных частей. Так, например, толкователь «Метафизики» Асклепий сообщает, что Аристотель, написав «Метафизику», отослал ее к своему ученику Евдему Родосскому; тот признал, что такое большое произведение нуждается до выхода в свет в известной обработке, но Аристотель умер, не успев произвести такую обработку, и некоторые части книги за это время пропали; «а позднейшие ученые, не решаясь внести добавления от себя, так как они стояли много ниже Аристотеля по уровню мысли, перенесли недостающие части из других его сочинений, приладив их (к имевшемуся тексту), как это было возможно».

Если античные свидетельства вполне объясняют, при каких обстоятельствах и в какое приблизительно время могли в наше собрание книг «Метафизики» попасть отдельные маленькие трактаты, не входившие первоначально в его состав и даже не написанные самим Аристотелем, а только случайно оказавшиеся среди оставшихся после его смерти рукописей (а), то, с другой стороны, своеобразный характер книги К, также принадлежащей к нашему теперешнему своду, дал ряду новых исследователей повод выступить с утверждением, что мы имеем здесь документальное свидетельство об отдельных слоях работы Аристотеля в пределах самой «Метафизики». В начале XIX века ряд учёных выставили гипотезу, что «Метафизика» была написана Аристотелем сначала в значительно более краткой, затем — в расширенной редакции. Согласно Титце, ее основу составили три книги, которые он ошибочно отождествляет с часто упоминающимся и рано пропавшим сочинением Аристотеля «О философии»; затем Аристотель развернул содержание книги К для подготовки XII книги (А) предпослал ей историческое исследование вопросов о вечных неподвижных сущностях (книги М и Н). Эту же гипотезу принял в основных чертах и Глазер.

Титце и Глазер продолжали видеть в «Метафизике» одно целое произведение, которое было только впоследствии подвергнуто автором значительной переработке. В отличие от всех историков, державшихся за эту цельность, в наше время выдающийся немецкий исследователь Вернер Иегер сделал смелую попытку совершенно по-новому подойти к философскому творчеству Аристотеля. Путем детального анализа нескольких основных произведений Аристотеля он в своем труде показывает, что в этих произведениях слиты части, очень отличающиеся по своим принципиальным установкам и относящиеся к различным периодам его философской деятельности. Таким образом, получается большой конкретный материал, который дает возможность с большой точностью охарактеризовать взгляды Аристотеля в различные эпохи его жизни, а также указать те сдвиги, которые здесь постепенно происходили, и то общее направление, в котором они совершались. Что мы имеем право реально различать в сочинениях Аристотеля элементы, появившиеся на свет в разное время, что отдельные исследования (отдельные «книги») в составе позднейших больших комплексов на самом деле очень далеко отстоят друг от друга, подходят к философским проблемам с очень различных точек зрения, это Иегер с большой убедительностью показал уже в своей первоначальной работе. Здесь он устанавливает прежде всего по отношению к «Метафизике», но подтверждая этот свой взгляд и на примере других аристотелевских произведений, что научные сочинения Аристотеля (в отличие от его диалогов, выпускавшихся в свет для большой публики) писались им как отдельные небольшие исследования или статьи, с которыми он выступал или как с отдельными докладами, а в преобладающем большинстве (особенно в более позднее время, в эпоху работы в Ликее) — в связи со своим преподаванием. При этом, конечно, отдельные группы таких исследований могли быть подчинены одному общему плану, задуманы и написаны в близком отношении друг к другу. По большие комплексы из таких исследований (которые Аристотель

в своем преподавании долгое время мог по-разному комбинировать, опуская одни, вставляя другие) восходят к Аристотелю далеко не полностью. Они в значительной мере созданы последующими редакторами аристотелевского литературного наследства, которые отдельные группы книг сохраняли в том порядке, как Аристотель использовал их для преподавания, и в то же время присоединяли к ним или вставляли между ними другие, уже не имевшие с первыми органической связи, иногда только на основании ошибочно истолкованных указаний на бывшие «ранее» и предстоящие «впоследствии» или «в другом месте» рассуждения. Так, V книга (о различных значениях ряда понятий) могла быть вставлена между IV и VI, потому что VI книга впервые в «Метафизике» говорит о различениях, сделанных в «исследовании о том, в скольких значениях употребляется каждый термин». Так, помещение XIII и XIV книг, для которых трудно указать принадлежащее им место, в конце всей «Метафизики» стояло в согласии с находящимся в 1-й главе VIII книги замечанием: «а относительно идей и математических вещей надо произвести рассмотрение впоследствии». Подобным же образом XII книга оказалась предуказанною обещанием VI книги рассмотреть, «существуют ли некоторые вечные вещи», и заявлением XI книги о предстоящей попытке показать существование независимой от материи неподвижной сущности. Но эта искусственная расстановка, не восходящая к самому автору и не предрешенная внутренней органической связью между отдельными книгами, оставляет полную возможность разбить имеющиеся книги на такие группы, чтобы каждая из них отличалась своею специальною установкой, и в общем они представляли собой постепенную смену центральных проблем, причем эта группировка подтверждалась бы параллельными установками в других одновременных произведениях, соответственной историческою ситуациею и различными внешними признаками (многочисленными взаимными ссылками, употреблением аналогичных выражений и т. д.). Пользуясь этой возможностью, Иегер и рисует общий процесс развития аристотелевских взглядов, распределяя по различным этапам отдельные группы «книг», или части сочинений нашего философа.

Основная линия этого развития начинается с «теологической» точки зрения, на которой Аристотель стоял еще в платоновской школе, стремясь — после отказа от платоновских идей — установить необходимость и действительный характер «вечного и неподвижного» начала — божественной субстанции. К этому периоду относится «первоначальная Метафизика», от которой мы имеем три книги — первую (A) с критикой платоновских идей в 9-й ее главе, XI книгу (K), в составе первых 8 глав и книгу XIV (K) с небольшим введением к ней в 9—10 главах XIII книги (M). От этого же периода осталось небольшое отдельное сочинение Аристотеля по «первой философии», как он ее в то время понимал — XII книга (A), где указываются начала чувственно-воспринимаемых, подверженных изменению сущностей, а затем раскрывается природа сущности вечной и неизменной. Вслед затем главный интерес Аристотеля переходит с вопроса о сверхчувственном бытии к вопросу об основном характере бытия как такого: задача объяснения через указание божест-

венного первоначала, в этом смысле — «теологическая» проблема, сменяется проблемой «онтологической», ставящей вопрос о составе сущего, поскольку оно берется в своей общей основной природе. Аристотель пишет два специальных исследования, находящихся в тесной связи — «рассуждения о сущности» и «о способности и реальной деятельности», составляющие теперешние книги VII, VIII и IX «Метафизики», где детально разбираются элементы чувственных сущностей и способ существования этих элементов, а затем производит детальную переработку ранее написанных им книг «первоначальной Метафизики», чтобы теперь вопрос о природе чувственных сущностей и сущности сверхчувственной поставить на основе одних и тех же предпосылок. Он исключает из I книги (А) критику идей Платона, имея в виду поместить ее много позднее, непосредственно перед своим положительным решением вопроса о сверхчувственной субстанции, а прежнее краткое изложение XI книги (К) теперь значительно развивает, заполняя им несколько книг (III, IV, VI); причем, выставляя в качестве предмета первой философии бытие как бытие, подчеркивает, что он при этом имеет в виду сущее в тех его свойствах, которые ему принадлежат как таковому — независимо от той или другой специальной его природы. Сделав такое разъяснение, он получает этим путем возможность обратиться к разбору разных значений, в которых может идти речь о сущем, и прежде всего (в главах 2–4 VI книги) устанавливает общий характер так называемого «акцидентального» (не связанного логической необходимостью, но случайно привходящего) бытия. Вслед затем на очереди оказывается рассмотрение противопоставляемого «акцидентальному бытию» «бытия самого по себе», среди которого первое место «и по понятию, и по значению, и по времени» занимает сущность. Поэтому теперь (только теперь!) Аристотель включает в ряд книг по первой философии свои «рассуждения о сущности» (окончательная нумерация обозначила их, как книги VII и VIII «Метафизики»), а вслед за ними ставит книгу «о способности и реальной деятельности» (в конечном счете IX), заключающую в себе разбор двух остальных значений бытия (в смысле существования потенциального или актуального — в первых 9 главах и в смысле истины — в последней 10-й главе). Анализ главных значений бытия дает необходимый материал для подхода к задаче, которая стала теперь частной задачей, — для решения вопроса о вечной неподвижной субстанции. Подвергается подробной переработке входившая в первоначальную редакцию XIV книга теперешнего текста, вместо нее критика сверхчувственных сущностей у платоников — идей и математических начал — дается теперь по новому, тщательно разработанному плану: возникает книга М (от 1-й почти до конца 9-й главы) — XIII по нашей нумерации, причем в нее же органически включается и прежняя критика идей в 9-й главе I книги (А). Перед нею или после нее помещается книга I (X) — о едином и связанных с ним понятиях, показывающая, что единое не есть как такое самостоятельная сущность, а всегда — определение той или иной сущности. Даваемый здесь разбор отношений между такими понятиями, как единое и многое, тождественное и сходное, отличное и противоположное, иллюстрирует аристотелевский подход к той проблеме, кото-

рую в философии Платона решала его диалектика бытия. Далее должно было идти положительное решение теологической проблемы, положительный точный, ответ о природе «божественного» неподвижного начала, но теология Аристотеля в переработанной редакции до нас не дошла, а может быть, ему и никогда не удалось дать своим позднейшим взглядам в этой области подробно разработанную формулировку. Надо только иметь в виду, что в XII кн. (А) имеется гораздо более поздняя вставка (глава 8-я), очевидно относящаяся уже к 20-м годам IV века (когда Аристотель только и мог ознакомиться в Афинах с астрономической теорией выдающегося астронома реформатора афинского календаря Каллиппа), где говорится о множественности неподвижных начал движения, в соответствии с количеством движений, совершаемых отдельными небесными светилами. Эта вставка стоит в явном противоречии с пафосом монизма в остальных главах XII книги и не допускает предположения, что Аристотель мог в последнее десятилетие пользоваться учением о божественном начале, как оно у него сложилось в 40-х годах IV века. Приходится поэтому видеть в этой 8-й главе отрывок позднейшего изложения, который был включен в XII книгу не самим Аристотелем, а редакторами его сочинений.

В результате всего этого разбора отдельных книг «Метафизики» Иегер получает для позднейшей общей формы, которую она приобрела в руках своего творца, следующий состав: книга I без 9-й главы, а, может быть, кончая 7-й главой, книги III, IV, VI, VII, VIII, IX, XIII, X и, может быть, XII (еще без 8-й главы); в этой форме она явно не закончена, но всю тяжесть исследования переносит теперь из области сверхчувственных сущностей в область бытия как такого и его основных элементов. Несомненно, что на протяжении 20-х годов она в процессе преподавания подверглась и дальнейшей переработке, свидетельством которой является (в А 8) попытка нового изложения проблемы, поставленной первоначально в XII книге. И здесь дальнейшее развитие Аристотеля неуклонно идет все в том же направлении: от общих абстрактных формулировок, от рационалистической конструкции сверхчувственных начал — к поискам твердых опорных пунктов, устанавливаемых опытом, к использованию для общей оценки бытия конкретных результатов специального исследования.

Теория Иегера с большою правдоподобностью устанавливает, что «Метафизика» Аристотеля пришла к своему теперешнему составу в результате сложного процесса, отражая ход развития философских взглядов своего творца, и мы должны различать в ней, с одной стороны, отдельные группы, намеченные самим Аристотелем, с другой — механические вставки, сделанные позднейшими редакторами. И самое название «Метафизика» этому сочинению, вернее — этой группе сочинений, было дано не автором, а одним из последующих редакторов. Аристотель преимущественно называет его «первой философией» (по-видимому, в отличие от «второй философии» — физики) как в других своих сочинениях (например, в «Физике», «О небе», «О возникновении и уничтожении»), так и в различных книгах самой так называемой с Метафизики»; мы находим у него также для нашего сочинения, как отмечает один из

его комментаторов, и разные другие имена («Мудрость», «Философия», «Теология»).

Самый ранний автор, у которого мы встречаем обозначение «Метафизика», это — философ-перипатетик, современник императора Августа, Николай Дамасский; про него сообщают, что он написал «исследование о Метафизике Аристотеля», и мы можем согласиться с Иегером, что это название стало общеупотребительным со времен редакции Андроника Родосского, который опубликовал сочинения Аристотеля на основании материала, полученного из Апелликоновской библиотеки. Но мы уже говорили, что общее имя «Метафизики» книги «о первой философии» носили еще до Андроника — вероятно со II века до христианской эры («Метафизика» в 10 книгах у Анонима Менагия), и наиболее вероятно предположение, что это имя основной комплекс наших книг получил именно в то время, а уже оттуда Андроник заимствовал его для своего расширенного свода. Таким образом, название «Метафизика» приходится возводить к александрийским библиотекарям, — этим последним проще всего было в своих каталогах, на основании имевшихся в физических сочинениях Аристотеля ссылок, обозначить ряд наших книг как «книги, идущие после физических». Только уже гораздо позже это название толкуется по отношению к содержанию — в смысле «сверхъестественности» рассматриваемого в нашем сочинении предмета (например, в приписываемой сотоварищу Плотина Эреннию «Метафизике» мы читаем: «Тем, что после физического метафизическим называется бытие, которое вознесено над природой и стоит выше причины и рассудочного обоснования»).

«Метафизика»⁴

Кн. 1, гл. 9. Согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином; и получается у них несметное число других подобных выводов); между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным — это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы только сущностью. Однако и здесь, в мире чувственно воспринимаемого, и там, в мире идей, сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей, — единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им. Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и

⁴ Курсивом выделены примечания редакторов последнего отечественного издания «Метафизики», которые мы сочли целесообразным привести здесь, и наши собственные пояснения к тексту.

это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах). Правда, можно было бы, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение — высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие — слишком уж шатко, ибо нетрудно выдвинуть против такого взгляда много доводов, доказывающих его несостоятельность.

Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу, так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для «человека» — «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением.

Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в «Федоне» говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения вещей; и однако если эйдосы и существуют, то вещи, им причастные, все же не возникли бы, если бы не было того, что приводило, бы их в движение. С другой стороны, возникает многое другое, например дом и кольцо, для которых, как мы утверждаем, эйдосов не существует. Поэтому ясно, что и все остальное может и быть и возникать по таким же причинам, как и только что указанные вещи.

(Далее у Аристотеля следует рассмотрение проблем и противоречий, возникающих при отождествлении эйдосов и чисел. Аристотель говорит об этом отождествлении как о собственном положении Платона, а не как о некотором «влиянии» пифагорейцев.)

Вообще же, в то время как мудрость ищет причину видимого, мы это оставили без внимания (ведь мы ничего не говорим о причине, откуда берет начало изменение), но, полагая, что указываем сущность видимого, мы утверждаем, что существуют другие сущности; а каким образом эти

последние — сущности видимого, об этом мы говорим впустую, ибо причастность (как мы и раньше сказали) не означает ничего.

Кн. 1, гл. 10. *Аристотель резюмирует рассмотрение исторических предпосылок своего учения о четырёх причинах, говоря, что если все они и назывались прежними философами, то неясно, и толковались они неверно.*

Кн. 4, гл. 1. Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

Кн. 4, гл. 2. О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству; и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет способность к нему, третье — потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словопотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно есть не-сущее. И подобно тому, как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному роду, но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному роду. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если первое — сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение. Действительно, одно и то же — «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть чело-

век» не выражает что-то разное (ясно же, что «сущее» не отделяется от «единого» ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» от «сущего» не отделяется; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее. Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть.

И частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая — последующей. Ибо сущее (и единое) непосредственно делятся на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки.

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще.

Кн. 4, гл. 3. Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении — это, конечно, самое достоверное из всех начал.

Если невозможно, чтобы противоположности были в одно и то же время присущи одному и тому же, и если там, где одно мнение противоположно другому, имеется противоречие, то очевидно, что один и тот же человек не может в одно и то же время считать одно и то же существующим и не существующим; в самом деле, тот, кто в этом ошибается, имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом.

Кн. 4, гл. 4. Если относительно одного и того же вместе было бы истинно всё противоречащее одно другому, то ясно, что всё было бы одним и тем же. И в таком случае получается именно как у Анаксагора: «все вещи вместе», и, следовательно, ничего не существует истинно.

Кн. 4, гл. 4, 5, 6, 7, 8. *Аристотель продолжает рассмотрение закона противоречия и его значения для познания и рассуждений; критика физиологов, Протагора и других философов, учения которых приводят к скептическим выводам.*

Кн. 5, гл. 2. Причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает; форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи; то, откуда берёт первое своё начало изменение или переход в состояние покоя; цель, то есть то, ради чего...

Кн. 5, гл. 7. Сущим называется, с одной стороны, то, что существует как привходящее, с другой стороны, — то, что существует само по себе.

Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие.

Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно, а «небытие» — что оно не истинно, а ложно.

Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности.

Кн. 5, гл. 8. Сущностью называются простые тела, например земля, огонь, вода и все тому подобное, а также вообще тела и то, что из них состоит, — живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все они называются сущностями потому, что они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них; то, что, находясь в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, составляет причину их бытия, например душа — причина бытия живого существа; части, которые, находясь в такого рода вещах, определяют и отличают их как определенное нечто и с устранением которых устраняется и целое, например: с устранением плоскости устраняется тело, как утверждают некоторые, и точно так же плоскость — с устранением линии. А по мнению некоторых, таково число вообще, ибо с его устранением нет, мол, ничего и оно определяет все; суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью. Итак, получается, что о сущности говорится в двух основных значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено от материи только мысленно, а таковы образ, или форма, каждой вещи.

Кн. 6, гл. 1. Всякое такое знание (*то есть все науки или виды знания кроме философии*) имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — это одно и то же); поэтому если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно от материи.

Что учение о природе есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика — умозрительная наука. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих. В самом деле, учение о при-

роде занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род сущего. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук.

Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее знание в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

Кн. 6, гл. 2. А так как о сущем вообще говорится в различных значениях, из которых одно, как было сказано, — это сущее в смысле привходящего, другое — сущее в смысле истины (и не-сущее в смысле ложного), а кроме того, разные виды категорий, как, например, суть вещи, качество, количество, «где», «когда» и еще что-нибудь, что может быть обозначено этим способом, а затем, помимо этого, сущее в возможности и сущее в действительности — то прежде всего следует сказать о сущем в смысле привходящего, что о нем нет никакого учения.

Платон был до известной степени прав, когда указывал, что не-сущее — это область софистики. В самом деле, рассуждения софистов, можно сказать, больше всего другого имеют дело с привходящим.

А ведь очевидно, что привходящее есть нечто близкое к не-сущему. И это ясно и из таких рассуждений: у того, что существует иным образом, имеет место и возникновение и уничтожение, а у того, что есть привходящим образом, того и другого нет.

То, что существует не всегда и не большей частью, мы называем случайным, или привходящим.

Причиной привходящего будет материя, могущая быть иначе, чем она бывает общей частью.

Кн. 6, гл. 4. Что же касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе — от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено, а ложно то, что противоречит этому разграничению.

Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли, в отношении же простого и его сути — даже и не в мысли.

А так как связывание и разъединение находится в мысли, но не в вещах, а сущее в смысле истинного отлично от сущего в собственном смысле, то сущее в смысле привходящего и в смысле истинного надо теперь оставить, ибо причина первого неопределенна, а причина второго — некоторое состояние мысли, и как то, так и другое касаются остающегося рода сущего и не выражают ничего такого, чего уже не было бы в природе сущего. Поэтому мы их и оставим, рассмотреть же следует причины и начала самого сущего как такового.

Кн. 7, гл. 1. О сущем говорится в различных смыслах... оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой — качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого. Хотя о сущем говорится в стольких значениях, но ясно, что первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность, а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или еще что-то другое тому подобное.

Сущность есть в первичном смысле сущее, то есть не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее.

О первом же говорят, правда, в различных смыслах, но сущность есть первое во всех смыслах: и по определению, и по познанию, и по времени. В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может. И по определению она первое, ибо в определении чего бы то ни было должно содержаться определение сущности. Точно так же мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что оно есть, например, что такое человек или огонь, в большей мере, чем если знаем его качество или количество или положение в пространстве.

И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие — что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие — безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле.

Кн. 7, гл. 2. Очевиднее всего, как полагают, сущность присуща телам, поэтому мы называем сущностями животных, растения и их части, а также природные тела, такие, как огонь, вода и земля, и каждое тело этого рода, а также все то, что есть часть их или состоит из них — либо из их частей, либо из всей совокупности их, — например: небо и его части, звезды, Луна и Солнце. А только ли они есть сущности или есть и другие, или же некоторые из этих и вместе с ними другие, или ни одна из них, а какие-то другие — это следует рассмотреть. Некоторые же полагают, что сущности — это пределы тела, такие, как плоскость, линия, точка и единица, и в большей мере они, нежели тело, то есть имеющее объем.

Далее, по мнению одних, помимо чувственно воспринимаемых вещей нет такого рода сущностей; по мнению же других, имеются вечные сущности, более многочисленные по виду, и они сущее в большей мере;

так, Платон считает эйдосы и математические предметы двумя родами сущности, третьим же — сущность чувственно воспринимаемых тел. А Спевсипп, исходя из единого, признает еще больше сущностей и разные начала для каждой сущности: одно — для чисел, другое — для величин, третье — для души; и таким образом он увеличивает число видов сущности. Некоторые же утверждают, что природа эйдосов и чисел одна и та же, и из них следует остальное — линии и плоскости, вплоть до сущности неба и чувственно воспринимаемых вещей.

Кн. 7, гл. 3. О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом. Поэтому прежде всего надо точно определить его, ибо в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат. А как такой субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит. Под материей же я разумею, например, медь; под формой — очертание-образ; под тем, что состоит из обоих, — изваяние как целое. Так что если форма первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого.

Таким образом, мы сказали в общих чертах, что же такое сущность, а именно: она то, что не сказывается о субстрате, но о чем сказывается все остальное. Нельзя, однако, ограничиться только этим утверждением, ибо этого недостаточно: само это утверждение неясно, и к тому же сущностью оказывается материя. А именно: если материя не сущность, то от нас ускользает, что бы еще могло быть ею: ведь когда мы отнимаем все остальное, ничего другого, очевидно, не остается.

При таком взгляде материя должна казаться единственной сущностью. А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее. В самом деле, существует нечто, о чем сказывается каждый из этих родов сущего и бытие чего отличается от бытия каждого из них (ибо все остальное сказывается о сущности, а сущность — о материи); поэтому последний субстрат сам по себе не есть ни суть вещи, ни что-то количественное, ни какой-либо из остальных родов сущего, и точно так же не отрицания их: ведь и эти отрицания присущи ему лишь как привходящее.

Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материей. Однако сущность, состоящую из того и другого, т. е. из материи и формы, надо оставить без внимания: она нечто последующее и очевидное; в некотором смысле очевидна и материя; третий же вид сущности следует рассмотреть, ибо она больше всего доставляет затруднения.

Кн. 7, гл. 4. Суть бытия каждой вещи означает то, что эта вещь есть сама по себе. Быть человеком — это не то, что быть образованным, ведь ты

образован не в силу того, что ты — ты. Значит, то, что ты сам по себе, есть суть твоего бытия.

Только определение, в котором сама вещь не упоминается, но которое ее обозначает, и есть определение ее сути бытия.

Суть бытия имеется только для того, обозначение чего есть определение. А определение имеется не там, где имя выражает то же, что и обозначение (иначе все обозначения были бы определениями: ведь тогда имя будет равнозначно любому обозначению, так что и «Илиада» будет определением), а там, где оно есть обозначение чего-то первичного; а таково то, о чем говорят не так, как в тех случаях, когда одно сказывается о другом привходящим образом. Поэтому сути бытия нет у того, что не есть вид рода, а имеется только у видов: ведь виды, надо полагать, обозначаются не как сущие по причастности другому, не как состояние другого и не как привходящее. Правда, и для всего остального, если оно имеет имя, будет обозначение, указывающее, что то-то присуще тому-то, или вместо простого обозначения будет даваться более точное; но это не определение и не суть бытия вещи.

А может быть, и об определении говорится по-разному, так же как о сути вещи? Ведь суть вещи в одном смысле означает сущность и определенное нечто, в другом — каждый из остальных родов сущего: количество, качество и тому подобное. В самом деле, так же как бытие присуще всему, но не одинаковым образом, а одному первично, другим вторично, так и суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении: ведь и о качестве мы можем спросить «что оно такое?», так что и качество есть некоторого рода суть, только не в прямом смысле; а так же, как о не-сущем некоторые только нарицательно говорят, что оно есть — не в прямом смысле, а в том смысле, что оно есть не-сущее, точно так же обстоит дело и с качеством.

Суть бытия, так же как суть, присуща первично и прямо сущности, а затем всему остальному, и это будет суть бытия не в прямом смысле, а суть бытия такого-то качества или количества.

Очевидно, что определение и суть бытия вещи в первичном и прямом смысле относятся к сущностям. Правда, они сходным образом относятся и к остальному, однако не в первичном смысле.

Кн. 7, гл. 5. Для таких свойств (то есть свойств, существующих в неразрывной связи со своим субстратом) нет ни сути бытия, ни определения, или если они имеют их, то в ином смысле.

Определение бывает только у сущности: если оно имеется и для других родов сущего, то его необходимо давать через присоединение (*определения вещи, по отношению к которой только и возможен этот род сущего; речь здесь, как и выше, идёт об определённых, неразрывно связанных с материей или существующих лишь в вещи, вследствие чего и возникает необходимость давать определение им через повторение определяемой вещи*).

Если же определения возможны и в этих случаях, то или они образуются иным способом, или же, как было сказано, следует считать, что определение и суть бытия имеют разные значения, так что в одном значении, кроме сущностей, ни для чего не будет определения и суть бытия ниче-

му не будет присуща, кроме сущностей, а в другом значении они будут иметь место и для другого.

Итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо.

Кн. 7, гл. 6. Сама отдельная вещь и суть её бытия есть одно и то же не приводящим образом, и это ясно ещё потому, что знать отдельную вещь – значит знать суть её бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно.

Если бы они были не одно, приходилось бы идти в бесконечность: тогда были бы, с одной стороны, суть бытия единичного, а с другой – единое, так что и к ним применим тот же довод.

Таким образом, ясно, что бытие каждой вещи, обозначаемой как первичное и само по себе сущее, и сама эта вещь тождественны и составляют одно.

Кн. 7, гл. 7. То, из чего нечто возникает, – это, как мы говорим, материя; то, вследствие чего оно возникает, – это нечто сущее от природы, а чем оно становится – это человек, растение или ещё что-то подобное им, что мы скорее всего обозначаем как сущности. А всё, что возникает – естественным ли путём или через искусство, – имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя.

Кн. 7, гл. 8. Существует ли какой-нибудь шар помимо вот этих отдельных шаров или дом помимо сделанных из кирпичей? Или же надо считать, что если бы это было так, то определённое нечто никогда бы и не возникло. А форма означает «такое-то» (*видовое отличие как некое качество*), а не определённое «вот это» (*то есть не конкретную вещь*); делают же и производят из «вот этого» «такое-то», и когда вещь произведена, она такое-то нечто. А «вот это» целое, Каллий или Сократ, существует так же, как «вот этот медный шар», тогда как человек и живое существо – как медный шар вообще. Поэтому очевидно, что «формы как причина» – некоторые обычно так обозначают эйдосы, – если такие существуют помимо единичных вещей, не имеют никакого значения для какого-либо возникновения и для сущностей и что по крайней мере не на этом основании они сущности, существующие сами по себе (*не на том основании, что они суть причины вещей, существующие вне их*).

Очевидно, что нет никакой надобности полагать эйдос как образец (ведь эйдосы скорее всего можно было бы искать в области природных вещей, ибо природные вещи – сущности в наибольшей мере); достаточно, чтобы порождающее создавало и было причиной осуществления формы в материи. А целое – это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим.

Кн. 7, гл. 9. В некоторых случаях суть бытия вещи и сама вещь – одно и то же, как у чистых сущностей; например, кривизна и бытие кривизной – одно, если кривизна – чистая сущность (чистой я называю такую сущность, о которой сказывают не поскольку она находится в чём-то другом, отличном от неё, то есть в материальном субстрате); у того же, что дано

как материя или как соединённое с материей, тождества между вещью и сутью её бытия нет, а также у того, что едино привходящим образом, например, «Сократ» и «образованность», ибо они одно и то же привходящим образом.

Кн. 7, гл. 12. Ясно, что последнее видовое отличие будет сущностью вещи и её определением.

Если видовое отличие разделить на его видовые отличия, то одно из них – последнее – будет формой и сущностью; если же его делят привходящим образом (например, если то, что имеет ноги, подразделяют на белое и чёрное), то видовых отличий будет столько, сколько будет делений. Поэтому очевидно, что определение есть обозначение, образуемое из видовых отличий, и притом – если деление правильное – из последнего из них.

Кн. 7, гл. 13. Кажется невозможным, чтобы что-либо обозначаемое как общее было сущностью. Во-первых, сущность каждой вещи – это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее – это относящееся ко многим, ибо общим называется именно то, что по своей природе присуще более чем одному.

Во-вторых, сущностью называется то, что не сказывается о субстрате, а общее всегда сказывается о каком-нибудь субстрате.

Ничто присущее как общее не есть сущность и что всё, что одинаково сказывается о многом, означает не «вот это», а «такое-то». Иначе получается много нелепостей, и в том числе «третий человек».

Невозможно, чтобы сущность состояла из сущностей, которые находились бы в ней в состоянии осуществлённости, ибо то, что в этом состоянии осуществлённости образует две вещи, никогда не может быть в том же состоянии одним; но если это две вещи в возможности, то в осуществлённости они могут стать одним (например, двойная линия состоит из двух половин, но в возможности; обособляет же их осуществлённость); поэтому, если сущность есть одно, она не будет состоять из сущностей, которые содержались бы в ней, и притом таким способом, о котором правильно говорит Демокрит, утверждающий, что невозможно, чтобы одна вещь состояла из двух или чтобы одна стала двумя, так как сущностями он считает неделимые величины.

Но если ни одна сущность не может состоять из общего, так как общее означает «такое-то», а не «вот это», и если никакая сущность не может быть составленной из сущностей, находящихся в состоянии осуществлённости, то всякая сущность была бы несоставной, а значит, не было бы и определения ни одной сущности.

Кн. 7, гл. 15. У существа вещи не бывает так, чтобы оно уничтожалось (ибо и возникновения у него нет, ведь возникает не бытие домом, а бытие «вот эти домом»); напротив, такие сущности имеются и не имеются, не возникая и не уничтожаясь, – доказано ведь, что никто их не рождает и не создаёт. А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть, и не быть; поэтому и подвержены уничтожению все чувственно воспринимаемые единичные сущности.

Также, конечно, нельзя дать определение какой бы то ни было идеи, ибо идея, как утверждают те, кто признаёт идеи, есть нечто единичное и существует отдельно.

Кн. 7, гл. 16. Ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей.

Как видим, мнение, согласно которому сущностью у Аристотеля является единичное, правильно. Однако, это не чувственная единичная вещь, поскольку последняя имеет своим элементом материю-возможность, а логически единичное, логически неделимое. И при этом остаётся проблема поиска определения для сущности, поскольку она признана несоставной, не состоящей из других сущностей, ведь в противном случае последние выступали бы по отношению к ней как её качества, так как общее означает «такое-то», а не «вот это».

Кн. 8, гл. 3. Суть бытия вещи присуща её форме, или осуществлению. В самом деле, душа и бытие душой – одно и то же, между тем бытие человеком и человек – не одно и то же, разве только мы под человеком будем разумеать душу.

Кн. 8, гл. 6. Последняя материя и форма – это одно и то же, но одна – в возможности, другая – в действительности; так что одинаково, что искать причину того, что вещь едина, или причину единства материи и формы; ведь каждая вещь есть нечто единое, и точно так же существующее в возможности и существующее в действительности в некотором отношении одно, так что нет никакой другой причины единства, кроме той, что вызывает движение от возможности к действительности. А всё, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое.

Кн. 9, гл. 2. Все искусства и всякое умение творить суть способности, а именно: они начало изменения, вызываемого в другом или в самом обладающем данной способностью, поскольку он другое.

Кн. 9, гл. 3. Возможность и действительность – не одно и то же ... так что вполне допустимо, что нечто хотя и может существовать, однако не существует, и хотя может и не существовать, однако существует.

Среди несуществующего что-то есть в возможности; но оно не *есть*, потому что оно не есть в действительности.

Кн. 9, гл. 6. Действительность – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности, а в смысле осуществления.

Кн. 9, гл. 8. Действительность, или деятельность, первее возможности, или способности.

Действительность первее всякого такого начала и по определению, и по сущности, а по времени она в некотором смысле предшествует, а в некотором нет.

Определение и познание того, что в действительности, должно предшествовать познанию того, что в возможности.

А по времени действительность предшествует возможности вот в каком смысле: предшествует сущему в возможности то действительное, что то-

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

И по сущности действительность шире возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребёнка, и человек — первее семени, ибо одно уже имеет свою форму, а другое — нет), а также потому, что всё становящееся движется к какому-то началу, то есть к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность.

Материя есть в возможности, потому что может приобретать форму; а когда она есть в действительности, у неё уже есть форма.

Очевидно, что сущность и форма — это действительность.

Действительность первее и в более важном смысле, ибо вечное по своей сущности первее преходящего, и ничто вечное не существует в возможности.

Кн. 9, гл. 9. Способность к противоположностям наличествует в одно и то же время, но сами противоположности не могут наличествовать в одно и то же время; невозможно также, чтобы у одного и того же противоположные состояния наличествовали в действительности в одно и то же время.

Сущее в возможности обнаруживается через деятельность. И причина этого — то, что мышление есть деятельность. Так что в этом смысле возможность зависит от деятельности, и вот почему познают, действуя, хотя по возникновению деятельность в каждом отдельном случае есть нечто последующее по отношению к возможности. *(То есть потенциально познаваемое зависит от познания потому, что через последнее оно обнаруживается, но каждый индивидуальный акт познания, в свою очередь, есть нечто последующее по отношению к потенциально познаваемому в той мере, в какой последнее является условием перехода познания из возможности в действительность.)*

Кн. 9, гл. 10. В самом основном смысле сущее — это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединённое разъединённым, а связанное — связанным.

Но что такое бытие и небытие, истинное и ложное в отношении вещей несоставных? Ведь бытие здесь не составное, так чтобы оно было тогда, когда имеется связь, а не-бытие — когда имеется разъединение, как, например, когда говорим, что «дерево бело» или «диагональ несоизмери-

ма»; также и истинное и ложное бывает здесь не так, как в указанных выше случаях. И как истина здесь имеет не тот же смысл, что там, так и бытие. Истинное и ложное означают здесь следующее: истина есть удостоверение как бы на ощупь и сказывание (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (в самом деле, относительно сути вещи ошибиться невозможно — разве что привходящим образом, — и одинаково обстоит дело и с сущностями несоставными, ибо и относительно них ошибиться нельзя; и все они существуют в действительности, не в возможности, ибо иначе они возникали бы и уничтожались; а сущее само по себе (*то есть форма вне связи с материей*) не возникает и не уничтожается, ибо иначе оно должно было бы возникнуть из чего-то; поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибаться, а можно либо мыслить его, либо нет. Относительно его ставится вопрос только о сути, а не о том, такого ли свойства оно или нет.

Что же касается бытия как истины и небытия как ложного, то в одних случаях, если связывают связанное на деле, имеется истинное, если же такого связывания нет, то — ложное, а в других случаях, когда имеется одно, если оно действительно сущее, оно есть только таким-то образом (*то есть в форме простой констатации наличия*); если же оно таким-то образом не существует, оно вообще не существует, и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее, а ложного здесь нет, как нет здесь и заблуждения, а есть лишь незнание, но незнание, не сходное со слепотой: ведь слепоту можно сравнить с тем, как если бы кто не был наделен мыслительной способностью вообще.

Кн. 10, гл. 1. Единое есть мера всех вещей, потому что мы узнаём, из чего состоит сущность, когда производим деление либо по количеству, либо по виду. И единое неделимо потому, что первое в каждом роде вещей неделимо.

Кн. 10, гл. 1. Если же ничто общее не может быть сущностью, как об этом сказано в рассуждениях о сущности и о сущем, и если само сущее не может быть сущностью в смысле единого помимо множества (ибо оно общее всему), а может быть лишь тем, что сказывается о чем-то другом, то ясно, что и единое не может быть сущностью: ведь сущее и единое в большей мере, нежели что бы то ни было другое, сказываются как общее. Так что и роды не самобытности и сущности, существующие отдельно от других, и единое не может быть родом по тем же самым причинам, по которым не могут быть родом ни сущее, ни сущность.

Единое в каждом роде сущего есть нечто определенное и что само по себе единое ни у какого рода не составляет его природу; и как у цветов искомое само по себе единое — это один цвет, так и у сущности искомое само по себе единое есть одна сущность; а что единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее, это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено особо ни одной из них (ни категории сущности, например, ни категории качества, а относится к ним так же, как сущее), а также из того, что если вместо «человек» говорят «один человек», то ничего дополнитель-

ного не высказывают (так же и «быть» ничего не значит помимо сути вещи, ее качества или количества), а быть единым означает быть чем-то отдельным.

Кн. 10, гл. 8. Вот что значит быть инаковым по виду: принадлежа к одному и тому же роду, содержать в себе противоположение, будучи неделимым.

Кн. 10, гл. 10. Так как противоположности различны по виду, а преходящее и непреходящее суть противоположности, то преходящее и непреходящее должны быть разными по роду.

Не могут существовать такие эйдосы, о каких говорят некоторые: иначе один человек был бы преходящим, другой – непреходящим. Однако об эйдосах говорят, что они тождественны по виду единичным вещам и не только имеют одно с ними имя.

Кн. 11, гл. 1. Может показаться, что искомая наука должна иметь дело с общим, ибо всякое определение и всякая наука имеют дело с общим, а не с последними видами; стало быть, если это так, то она занималась бы первыми родами. И такими родами оказались бы сущее и единое, ибо относительно их скорее всего можно признать, что они объемлют все существующее и более всего походят на начала, потому что они первое по природе: ведь с их уничтожением упраздняется и все остальное, ибо все есть сущее и единое. С другой стороны, если их принять за роды, то видовые отличия необходимо должны быть причастны им (*роды должны быть предикатами видовых отличий*), между тем ни одно видовое отличие не причастно роду, а потому полагают, что их не следует считать родами или началами. Далее, если более простое скорее есть начало, нежели менее простое, а последнее среди того, что объемлется родом, есть более простое (ведь оно неделимо, тогда как роды делятся на множество отличающихся друг от друга видов), то виды скорее можно бы счесть началом, нежели роды. Но поскольку виды упраздняются вместе с родами, то роды скорее походят на начала. Ибо начало есть то, что вместе с собой упраздняет другое (*но что не упраздняется с упразднением другого*).

Кн. 11, гл. 2. Если полагать те начала, которые больше всего считаются неподвижными, а именно сущее и единое, то прежде всего, если каждое из них не означает определенное нечто и сущность, как же будут они существовать отдельно и сами по себе? Между тем мы ищем именно такого рода вечные и первые начала. А если каждое из них есть определенное нечто и сущность, то все существующее — сущность, ибо сущее сказывается обо всем, а о некоторых вещах — также и единое; но неверно, что все существующее есть сущность.

Вызывает затруднение и то, что всякая наука исследует общее и такое-то, между тем как сущность не принадлежит к общему, а скорее есть определенное нечто, существующее отдельно.

Кн. 11, гл. 12. Так как нет движения ни сущности, ни отношения, ни действия и претерпевания, то остаётся сказать, что движение имеется для качества, количества и «где» (ибо для каждого из них имеется противоположность).

Кн. 12, гл. 2. Так как сущее имеет двоякое значение, то всё изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности, например, из белого в возможности в белое в действительности.

Всё, что изменяется, имеет материю, но разную.

Почему возникло их бесчисленное множество, а не одна вещь? Ведь ум – один, поэтому если и материя была бы одна, то в действительности возникло бы только то, чем материя была в возможности. Итак, причин три и начала три, два из них – это противоположение, одна сторона которого – определение, или форма, другая – лишённость, а третье – материя.

Кн. 12, гл. 3. Ни материя, ни форма не возникают; я понимаю именно последнюю материю и последнюю форму. Ибо при всяком изменении изменяется что-то, благодаря чему-то и во что-то. То, чем вызывается изменение, – это первое движущее; то, что изменяется, – материя; то, во что она изменяется, – форма.

Движущие причины предшествуют тому, что вызвано ими, а причины в смысле формы существуют одновременно с ним. А остаётся ли какая-нибудь форма и впоследствии – это надо рассмотреть. В некоторых случаях этому ничто не мешает; например, не такова ли душа – не вся, а ум (чтобы вся душа оставалась – это, пожалуй, невозможно).

Кн. 12, гл. 4. Начал имеется три: форма, лишённость (формы) и материя. Однако каждое из этих начал – инаковое в каждом отдельном роде, например: для цвета это белое, чёрное и поверхность, а из света, тьмы и воздуха получается день и ночь.

Кн. 12, гл. 5. Сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию, и составное из материи и формы, а также лишённость формы, например, темнота или больное; а в возможности существует материя, ибо она способна принимать определённость и через форму, и через лишённость формы (*к актуально сущему относятся отдельно существующая форма, например, перводвигатель, составное сущее, например, животное, состоящее из тела и души, и лишённость, которая в некотором отношении есть форма; потенциально же сущим бывает материя, которая может образовать составную сущность через форму, например, через свет или здоровье, и через лишённость, например, через темноту или больное (отсутствие здоровья)*).

Кн. 12, гл. 6. Необходимо, чтобы существовала некая вечная неподвижная сущность. В самом деле, сущности суть первое среди сущего, а если все они преходящи, то всё преходяще. Однако, невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), также и время не может возникнуть или уничтожиться: ведь если нет времени, то не может быть и «раньше» и «после». И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время – или то же самое, что движение, или некоторое свойство движения (*а именно число движения по отношению к предшествующему и последующему*).

Нет никакой пользы, даже если мы предположим вечные сущности, как это делают те, кто признает эйдосы, если эти сущности не будут заключать в себе некоторого начала, способного вызывать изменения; да, впрочем, и его недостаточно (как недостаточно предположить другую сущность помимо эйдосов): ведь если это начало не будет деятельным, движения не будет. И даже если оно будет деятельным, то этого недос-

таточно, если сущность его только возможность, ибо в таком случае вечного движения не будет, так как сущее в возможности может и не быть в действительности. Поэтому должно быть такое начало, сущность которого — деятельность. А кроме того, такие сущности должны быть без материи: ведь они должны быть вечными, если только есть хоть что-нибудь вечное; следовательно, они должны пребывать в деятельности.

Кн. 12, гл. 7. А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оноечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение. А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало — мысль. Ум приводит в движение предметом мысли, а один из двух рядов бытия сам по себе есть предмет мысли; и первое в этом ряду — сущность, а из сущностей — сущность простая и проявляющая деятельность (*сущности, или субстанции, познаются сами по себе, а атрибуты — через сущности, которые, таким образом, «первее» атрибутов и в бытии, и в познании; среди сущностей же первенство принадлежит простым сущностям, без которых невозможно бытие составных сущностей и их познание, а среди простых — той, которая проявляет деятельность*). Однако прекрасное и ради себя предпочтительное также принадлежат к этому же ряду: и первое всегда есть наилучшее или соразмерное наилучшему.

А что целевая причина находится среди неподвижного — это видно из различения: цель бывает для кого-то и состоит в чем-то, и в последнем случае она имеется среди неподвижного, а в первом нет. Так вот, движет она, как предмет любви любящего, а приведенное ею в движение движет остальное.

От такого начала зависят небеса и вся природа. И жизнь его — самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. В таком состоянии оно всегда (у нас этого не может быть), ибо его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие, мышление — приятнее всего, и лишь через них — надежды и воспоминания). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он.

И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное,

наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог.

Кн. 12, гл. 9. Ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении. Однако совершенно очевидно, что знание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом. И если, наконец, мыслить и быть мыслимым не одно и то же, то на основании чего из них уму присуще благо? Ведь быть мыслью и быть постигаемым мыслью не одно и то же. Но не есть ли в некоторых случаях само знание предмет знания: в знании о творчестве предмет — сущность, взятая без материи, и суть бытия, в знании умозрительном — определение и мышление. Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью.

Кроме того, остается вопрос: есть ли постигаемое мыслью нечто составное? Если да, то мысль изменялась бы, переходя от одной части целого к другой. Но разве то, что не имеет материи, не неделимо? Так же как обстоит дело с человеческим умом, который направлен на составное, в течение определенного времени (у него благо не в этой или другой части его предмета, а лучшее, будучи чем-то отличным от него, у него — в некотором целом), точно так же обстоит дело с божественным мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности.

Кн. 13, гл. 4. К учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие, ибо о текучем знании не бывает. С другой стороны, Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения.

Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения — это суть вещи: ведь тогда еще не было диалектического искусства, чтобы можно было, даже не касаясь сути, рассматривать противоположности, а также познает ли одна и та же наука противоположности; и в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания. Но Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения. Сторонники же идей отделили их и такого рода сущее называли идеями, так что, исходя почти из одного и того же довода, они пришли к выводу, что существуют идеи всего, что сказывается как общее, и получалось примерно так, как если бы кто, желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает. В самом деле, эйдосов, можно сказать, больше, чем единичных чувственно воспринимаемых вещей, в поисках причин для которых они от вещей пришли к эйдосам, ибо для каждого рода есть у них нечто одноименное, и помимо сущностей имеется единое во многом для всего другого — и у окружающих нас вещей, и у вечных.

Далее, ни один из способов, какими они доказывают, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как они полагают, их нет. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновению», — для преходящего: ведь о нем может остаться некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи соотнесенного, о котором они говорят, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод относительно «третьего человека».

И, вообще говоря, доводы в пользу эйдосов сводят на нет то, существование чего для тех, кто признает эйдосы, важнее существования самих идей: ведь из этих доводов следует, что первое не двоица, а число, т. е. что соотнесенное первее самого по себе сущего, и так же все другое, в чем некоторые последователи учения об эйдосах пришли в столкновение с его началами.

Далее, согласно предположению, на основании которого они признают существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и многого иного (в самом деле, мысль едина не только касательно сущности, но и относительно не-сущностей, и имеются знания не только сущности; и получается у них несметное число других подобных выводов). Между тем по необходимости и согласно учениям об эйдосах, раз возможна причастность эйдосам, то должны существовать идеи только сущностей, ибо причастность им не может быть привходящей, а каждая вещь должна быть причастна эйдосу постольку, поскольку он не сказывается о субстрате (я имею в виду, например, если нечто причастно самому-по-себе-двойному, то оно причастно и вечному, но привходящим образом, ибо для двойного быть вечным — это нечто привходящее). Итак, эйдосы были бы только сущностью. Однако и здесь, в мире чувственно воспринимаемого, и там, в мире идей, сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть что-то помимо окружающих нас вещей — единое во многом? Если идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им. Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Кн. 13, гл. 5. Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах).

Вместе с тем все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений «из». Говорить же, что они образцы и что все ос-

тальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ.

Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например, для «человека» — «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением. Далее, следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?

Кн. 13, гл. 9. Дело в том, что они в одно и то же время объявляют идеи, с одной стороны, общими сущностями, а с другой — отдельно существующими и принадлежащими к единичному.

Причина того, почему те, кто обозначает идеи как общие сущности, связали и то и другое в одно, следующая: они не отождествляли эти сущности с чувственно воспринимаемым; по их мнению, все единичное в мире чувственно воспринимаемого течет и у него нет ничего постоянного, а общее существует помимо него и есть нечто иное. Как мы говорили раньше, повод к этому дал Сократ своими определениями, но он во всяком случае общее не отделил от единичного. И он правильно рассудил, не отделив их. Это ясно из существа дела: ведь, с одной стороны, без общего нельзя получить знания, а с другой — отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей. Между тем сторонники идей, считая, что если должны быть какие-то сущности помимо чувственно воспринимаемых и текучих, то они необходимо существуют отдельно, никаких других указать не могли, а представили как отдельно существующие сказываемые как общее, так что получалось, что сущности общие и единичные — почти одной и той же природы.

Кн. 13, гл. 10. А что предмет всякого познания — общее, а потому и начала существующего должны быть общими, но вместе с тем не быть отдельно существующими сущностями, — это утверждение, правда, вызывает наибольшую трудность из всего сказанного, однако оно в некотором отношении истинно, а в некотором — не истинно. Дело в том, что знание, так же как и познание, двояко: с одной стороны, это имеющееся в возможности, а с другой — в действительности. Так вот, возможность, будучи как материя общей и неопределенной, относится к общему и неопределенному, а действительность, будучи определенной, относится к определенному, есть «вот это» и относится к «вот этому». Только привходящим образом зрение видит цвет вообще, потому что вот этот цвет, который оно видит, есть цвет вообще; и точно так же вот это а, которое рассматривает сведующий в языке, есть а вообще. Ведь если начала должны быть общими, то и происходящее из них необходимым образом также общее, как это имеет место в доказательствах. А если так, то не

будет ничего отдельно существующего, т. е. никакой сущности. Однако ясно, что знание в некотором отношении есть общее знание, а в некотором — нет.

Кн. 14, гл. 1. Все возникает из противоположностей как некоего субстрата; значит, скорее всего субстрат должен быть присущ противоположностям. Следовательно, все противоположности всегда относятся к субстрату, и ни одна не существует отдельно. Однако, как это очевидно и подтверждается доводами, сущности ничто не противоположно. Таким образом, ни одна противоположность не есть начало всего в собственном смысле слова, а нечто другое есть такое начало.

Кн. 14, гл. 2. Если же то, что мы утверждаем сейчас, истинно в общем смысле, а именно что ни одна сущность не вечна, если она не есть чистая действительность, а элементы суть материя сущности, то, надо полагать, ни для одной вечной сущности нет элементов, которые были бы ее составные части.

Кн. 14, гл. 3. Математические предметы не существуют отдельно; если бы они существовали отдельно, то их свойства не были бы присущи телам.

Кн. 14, гл. 5. Неправильно понимает и тот, кто начала мирового целого уравнивает с началом животных и растений на том основании, что более совершенное всегда получается из неопределенного и несовершенного, почему и утверждает, что и с первыми началами дело обстоит таким же образом, так что само-по-себе-единое не есть даже нечто сущее.

На самом же деле и у животных и растений есть совершенные начала, из которых они происходят, ведь человека рождает человек и семя не есть первое.

Изучением философии Аристотеля традиционно завершается знакомство с первым этапом истории античной философии. Как мы видели, аристотелевские тексты являются источником знаний не только о философии самого Аристотеля; в них содержится множество сведений о предшествовавших Стагириту философах и его современниках. Свидетельства Аристотеля отличаются глубоким пониманием философских проблем, точностью и лаконичностью формулировок, научной объективностью рассмотрения, столь отличающей его от его учителя. Значимости сообщений и оценок Аристотеля для понимания ранней и классической греческой философии не мешает, кажется, даже плохая сохранность его текстов, - она препятствует лишь точному пониманию его собственного, чрезвычайно сложно структурированного учения. Поэтому именно теперь вы можете попробовать проверить свои знания первые знания в области истории философии, мы предлагаем использовать для этого следующие контрольно-тестовые задания:

3. Эллинистическая и позднеантичная философия

С переходом к изучению эллинистической философии мы должны обратить внимание на то, как в этот период изменяется характер философии и её место в культуре. Вся прежняя философия – «теоретическая» философия в широком смысле слова, её целью является созерцание бытия, мира как целого. Даже у Аристотеля, несмотря на устанавливаемую им автономию практической сферы в философии, идеалом философа остается всё же «жизнь теоретическая», то есть «созерцательная», о чём свидетельствует, как мы видели, XII книга «Метафизики».

В эпоху эллинизма, напротив, теоретическая философия всё больше и больше предстает в глазах философов излишне сложной, «искусственной» и потому ненужной. Жизнь человека стала сложнее, и он начал искать пользу во всём, даже в «теории». В формуле Аристотеля, гласящей, что философия наименее полезна из всех наук, но лучше её нет ни одной, теперь без обсуждения принимается только первая часть.

Этот отход от норм классической античной философии не выглядит, однако, неким «интеллектуальным провалом». Убедиться в этом можно, прежде всего, в процессе изучения этической составляющей философских учений. Именно в это время этика начинает занимать доминирующее место в философской культуре. Этическая проблематика изменяется и усложняется, в этике появляются новые – «жизненные» – темы, которые последующим поколениям казались зачастую более привлекательными, чем строго «научный» взгляд на мир Аристотеля.

Завершается эволюция эллинистической и позднеантичной философии становлением идеала мудреца. Хотя между собой философы этих – очень длительных – исторических эпох ожесточённо спорили, казалось, по всем философским проблемам, но в конце концов выявилось, что в идеале мудреца, который выработала эпоха, построения эпикурейцев, стоиков, киников, скептиков и даже неоплатоников в существенном совпали. Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что этот позднеантичный идеал является этическим выражением целостной античной культуры, в которой разум (в своём завершении – даже в персонифицированной форме, в образе мудреца) решается самостоятельно познавать космос (теоретическая философия) и пытается целесообразно организовать свою жизнь в нём (этика). – Сократ и Платон, верившие, что жизнь можно построить в соответствии с требованиями мысли даже в деталях, должны быть признаны, поэтому самыми типичными – классическими –

выразителями античного философского мировоззрения, чем в историческом плане и оправдывается интерес к платонизму позднейших эпох.

Источники и вспомогательная литература по позднеантичной философии. Самым доступным источником для знакомства с философией Эпикура является упоминавшаяся уже книга «Материалисты Древней Греции». Основательное знакомство русского читателя с текстами стоиков началось с издания: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики (М., 1998). С позднеантичным этическим учением стоиков можно познакомиться по книге: Сенека. Марк Аврелий. Наедине с собой (Симферополь, 1998). Издания, в которых отечественному читателю представляется философия неоплатонизма, сегодня являются уже довольно многочисленными, отметим среди них книгу, ставшую отражением усилий современных переводчиков и антиковедов прошлых лет: Плотин. Сочинения (Плотин в русских переводах) (СПб., 1995).

Содержательный общий обзор философских учений этой эпохи даёт в своём курсе лекций А.Н. Чанышев (последнее издание – «Философия Древнего мира» (М., 2003), впрочем, оно может быть рекомендовано и в качестве учебного пособия ко всему курсу античной философии). Резюмирует всё античное миросозерцание А.Ф.Лосев в завершающих книгах «Истории античной эстетики» – «Итоги тысячелетнего развития», кн. 1-2 (М., 1992-1994).

Приступая к изучению темы «**Основные направления и идеи эллинистической и позднеантичной философии**», ориентируйтесь на следующие вопросы:

1. Академия и «сократические школы» в философии эллинистическо-римского периода.
2. Эпикуреизм: материалистическая интерпретация атомистики, этическое учение.
3. Стоицизм: логика, физика, этика.
4. Скептицизм в эллинистической философии.
5. Неоплатонизм: учение Плотина о трёх высших ипостасях, эволюция неоплатонизма и философский синтез Прокла.

Познакомьтесь теперь с некоторыми, наименее доступными, на наш взгляд, фрагментами философов эпохи эллинизма и поздней античности. Открывающие их фрагменты Цицерона публикуются по изданию: Хрестоматия по эллинистически-римской философии (Свердловск, 1987).

Мегарики

Цицерон: Только единое всегда себе подобное и тождественное является благом. Они многое взяли от Платона.

Эретрийцы (Менедем и Федон)

Цицерон: Всё благо находится в разуме и в остроте ума, при помощи которой познавалась истина. Это похоже на учение Герилла, но изложено, я думаю, более пространно и красиво.

Киренаики

Цицерон: Некоторые философы решили, что удовольствие является пределом блага. Первый из них – Аристипп, который слушал Сократа. От него пошли киренаики. Аристипп замечает только тело, словно у нас вовсе нет души.

Что сказать о чувстве боли или удовольствия, которое философы зовут внутренним чувством? Киренаики думают, будто лишь в нём заключается мерило истины, с которым все соглашаются. Разве может кто-нибудь сказать, что нет никакой разницы между тем, кто болеет и кто наслаждается? И разве не показался бы в высшей степени безумным тот, кто так думал бы?

Они отрицают, будто существует то, что можно воспринять извне. Они воспринимают одно то, что чувствуют внутренним осязанием, как, например, боль, как, например, удовольствие. И не знают они того, что находится в каком-нибудь цвете или в каком-нибудь звуке, но только чувствуют, что некоторым образом испытывают воздействие.

Новая Академия

Цицерон: Из того, что кажется, одно является истинным, другое – ложным; то, что является ложным, невозможно воспринять; всякий же образ, который является истинным, таков, что ложный также может казаться такого же вида; и раз образы таковы, что между ними нет никакой разницы, не может быть, что одни из них могут восприниматься, другие не могут; следовательно, нет ни одного образа, который можно было бы воспринять.

По каждому отдельному вопросу, который они разбивают на самые маленькие части, они хотят сделать вывод, что ко всему тому истинному, которое явилось, присоединено ложное, которое ничем не отличается от истинного. Так как оно является таким, ничего нельзя постичь.

Они пытаются внушить, что может показаться, будто существует многое из того, чего и в единственном числе вовсе нет, так как души попусту возбуждаются тем, чего не существует, таким же образом, как они возбуждаются тем, что есть.

Они говорят, что существует нечто вероятное и как бы подобное истине, и что они руководствуются этим правилом и в жизни, и в исследовании, и в рассуждении.

Аркесилай отрицал, будто есть нечто такое, что можно познать. Он считал, что всё потаённо скрывается, и нет ничего, что можно познать или понять. По этой причине не следует ничего высказывать, ничего утвер-

ждать, но всегда сдерживаться. И нет ничего более порочного, чем то, что согласие или одобрение предшествует познанию и восприятию. Последователь Карнеада Клитомах утверждает, что весьма заблуждаются те, кто говорит, будто Академия отбрасывает ощущения. Никогда не было сказано, будто нет никакого цвета, запаха, звука. Спорили о том, что в них отсутствует собственный признак истинного и достоверного, которого, впрочем, нет нигде.

Зенон-стоик

Диоген Лаэртий: Стоики говорят, что философия как учение разделяется на три части, а именно — физическую, этическую и логическую. Первым такое деление ввел Зенон Китийский в сочинении «Об учении».

Диоген Лаэртий: Одни, в том числе и Зенон в трактате «Об учении» («Логика»), отводят логической части первое место, физической — второе, а этической — третье.

В отечественном издании фрагментов стоиков в примечании к этому месту уточняется, что разногласия внутри школы касались сравнительной важности отдельных частей и, соответственно, порядка их изложения. Всё зависело от специфики понимания учения и его задач. Универсальные программы разрабатывались почти всеми крупными стоиками. Общим для этих программ была ориентация на единство логоса во всех его проявлениях-«ипостасях»: познания, миро-устройства и целеполагания. Соответственно, три области функционирования логоса — логическая, физическая и этическая — являются тремя родовыми добродетелями. Логика должна выполнять роль общей пропедевтики и эпистемологии, трактующей о принципах и границах познания, о критерии истинного и ложного и о способах это выразить. Физика должна обосновать законы мироздания, дать основу для суждения о благе и зле и тем самым утвердить законы этики. Этика — формулировать конечную цель разумного существа и способы ее достижения.

Все части философии находятся, таким образом, в органическом единстве. Иерархическое отношение между ними подчёркивалось исключительно в целях пропедевтики. Логика при этом выступала не просто как «орудие» познания, а как равноправная часть учения, ибо объекты исследования физики и этики определялись как таковые благодаря общим «логическим» законам. Характерные для школы в целом сравнения философии с живым существом, яйцом, садом и т. п. убеждают в том, что физика занимала посредствующее место, логика уподоблялась внешней оболочке (скорлупа, кости и мускулы, ограда), этика же являлась венцом учения, его душой (сравнение Посидония). Но общепризнанной нормы, безусловно регламентирующей порядок расстановки и изложения отдельных частей, в школе не было.

Зенон придерживался порядка логика — физика — этика. Этот порядок имел, видимо, более всего оснований претендовать на роль общешкольной догмы. Клеанф и Диоген из Птолемаиды следовали порядку логика - этика — физика. Относительно Хрисиппа есть две версии. Версия Диогена Лаэртия: логика - физика - этика. Версия Плутарха: логика - этика - физика — на том основании, что из пропедевтических соображений научение лучше всего вести от менее сложного к более сложному и важному и подводить к теологии, завершая, таким образом, все обучение богопознанием. Если версия Плутарха верна, то

можно говорить о «методологическую элегантности» Хрисиппа. В том же порядке дается стоическое учение у Диогена Лаэртия.

Следует, однако, учесть, что этический момент учения акцентирован наиболее заметно. Эта обращенность на этику (а на нее по большому счету «работают» все прочие разделы) не могла не проявиться так или иначе – сначала в форме «ереси» у Аристона Хиосского (объявившего логику и физику излишними), а затем, не столь резко, в виде общей платформы Поздней Стой. Поэтому исследователи склоняются к мнению, высказанному еще Целлером: введенный Зеноном ряд логика – физика – этика не только не противоречит воззрениям наиболее авторитетных стоиков, но и, самое главное, позволяет прояснить внутреннюю логику движения от периферии к центру, от пропедевтики к знанию и умению правильно жить.

Аристокл у Евсевия: Стоики называют огонь основным элементом всего существующего, как Гераклит, а его началами – вещество и бога, как Платон. Но Зенон утверждает, что эти начала – и действующее, и испытывающее воздействие – телесны, в то время как Платон говорит, что первая действующая причина бестелесна. Далее, говорит Зенон, в некое назначенное судьбой время весь мир воспламеняется, а затем вновь упорядочивается. Этот первоогонь представляет собой как бы семя, содержащее логосы и причины всех вещей, которые возникали, существуют и возникнут в будущем. А сплетение и последовательность этих причин именуется судьбой, знанием, истиной всего существующего, законом неотвратимым и неизбежным. Именно благодаря судьбе все в мире управляется наилучшим образом, как в самом благоустроенном государстве.

Диоген Лаэртий: Вот почему Зенон первый сказал в книге «О природе человека», что конечная цель – жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно добродетели: ведь природа сама ведет нас к добродетели.

Стойей: Что до конечной цели, то Зенон высказался о ней так: «жить согласно с природой», – а это значит то же самое, что жить сообразно единому разуму и в согласии с ним, поскольку живущие в раздоре с разумом несчастны.

Цицерон: Говорят, что как раз это и есть конечная цель Зенона... – жить согласно природе. Вышнее... благо, поскольку оно заключено в том, что стоики именуют «согласием» с природой, мы назовем «сообразностью».

Филон Александрийский: О том, что всякий добродетельный человек свободен, сказано не только Зеноном, а даже и оракулом, что к счастливому концу... приведет жизнь в согласии с природой.

Климент Александрийский: Вот и стоик Зенон полагает, что конечная цель – жить согласно добродетели.

Цицерон: А достойную жизнь, – к которой ведет природная склонность, – Зенон, основатель и глава школы стоиков, считал пределом блага.

Эпиктет: Основы своего учения философы всегда выражали особенно кратко. Если хочешь убедиться в этом, выслушай слова Зенона и увидишь. Разве долго сказать, что конечная цель – повиновение богам, а сущность блага – в надлежащем пользовании представлениями? Но спроси: «А что такое бог и что такое представление, что такое природа в

каждой своей части и что такое природа целого?» — вот уже и странно.

Плутарх: А разве Зенон не согласился с теми перипатетиками, которые утверждали, что первоосновы счастья — это природа и сообразное природе.

Цицерон: Нет иного зла, говорит Зенон, кроме того, что постыдно и порочно... — Твое страдание не имеет решительно никакого отношения к счастью, которое заключено в одной лишь добродетели. И все же страдания нужно избегать. — Почему же? — Оно тягостно, противно природе, с трудом переносимо, неприятно, жестоко.

Августин: Зенон провозглашает, и весь этот портик шумит: человек рожден не для чего иного, как для нравственно-прекрасного; оно привлекает к себе души своим блеском, не обещая сверх этого решительно никакой выгоды и не прельщая наградой. А Эпикурово «удовольствие» свойственно одним скотам, входить в общение с которыми непозволительно человеку и мудрецу.

Диоген Лаэртий: Добродетели, как говорит Зенон, достаточно для счастья.

Цицерон: В то время как вышеупомянутые авторы не всю добродетель помещали в разуме, утверждая, что некоторые добродетели совершенствуются природой или нравом, Зенон все добродетели помещал в разуме; в то время как те полагали возможным отделение трех родов добродетели, о которых я сказал выше, Зенон убедительно показал, что это никоим образом невозможно, и утверждал, что не только пользование добродетелью (как считали его предшественники), но и само по себе добродетельное расположение души прекрасно, хотя обладает добродетелью лишь тот, кто постоянно ею пользуется.

Плутарх: Зенон, подобно Платону, оставляет несколько видов добродетели, — как, например, разумность, мужество, здравомыслие, справедливость, которые хоть и существуют нераздельно, но отличаются друг от друга. Определяя каждую из них особо, он говорит, что мужество — это разумность в делах противоборства, а справедливость — это разумность в делах воздаяния. Так что добродетель едина, и различными представляются лишь ее проявления применительно к тем или иным обстоятельствам.

Эпикур

Эпикур приветствует Геродота.

Ничто не происходит из несуществующего: если бы это было так, то всё происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах. И наоборот, если бы исчезающее погибало, переходя в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрушались бы.

Вселенная состоит из тел и пространства.

Если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновению природой, то тела не имели бы, где им быть и через чего двигаться, как они, очевидно, двигаются.

В числе тел одни суть соединения, а другие – то, из чего образованы соединения. Эти последние – неделимы неизменяемы, – если не должно всё уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным разложениях соединений; они (неделимые атомы) имеют природу полную, так как нет ничего, во что или как они могут разложиться. Таким образом, необходимо, чтобы первоначала были неделимыми телесными природами.

Атомы движутся непрерывно в течение вечности.

Следует думать, что атомы не обладают никаким свойством предметов, доступных чувственному восприятию, кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой. Ибо всякое свойство изменяется, а атомы нисколько не изменяются, потому что при разложениях сложных предметов должно оставаться нечто твёрдое и неразложимое, что производило бы перемены не в существующее и не из несуществующего, но перемены посредством перемещений некоторых частиц и прихода некоторых. Поэтому необходимо, чтобы перемещаемые элементы были неуничтожаемыми и не имеющими природы того, что изменяется, но имеющими свои собственные (особенные, своеобразные) части и формы.

Не следует думать, что в ограниченном теле есть безграничное число частиц – как бы малы они ни были.

Атомы движутся с равной быстротою, когда они несутся через пустоту, если им ничто не препятствует.

Душа есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему организму, очень похожее на ветер с какой-то примесью теплоты.

Говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор, ибо она не могла бы ничего делать или испытывать действие, если бы была таковою.

Что касается формы, цвета, величины, тяжести и всего прочего, что говорится как о постоянных свойствах тела, присущих или всем телам, или видимым и познаваемым через чувственное восприятие этих свойств, то не следует думать ни того, что эти свойства суть самостоятельные сущности, ни того, что они вовсе не существуют. Но надо думать, что всё тело, хотя в целом обязано своим постоянным существованием всем этим свойствам, однако не в том смысле, что оно сложилось из этих свойств, снесённых вместе.

Случайные свойства не имеют ни природы целого, которое мы, беря его в совокупности, называем телом, ни природы свойств, постоянно сопутствующих ему, без которых невозможно представлять тело.

И не должно изгонять из области сущего это очевидное явление на том основании, что оно не имеет природы целого, с которым оно соединено, и природы постоянно сопутствующих свойств; и не следует думать, что они существуют самостоятельно.

Если мы будем думать, что явление может происходить ещё и так как-нибудь и при таких условиях, при которых равно возможно сохранить безмятежность (атараксию) вследствие сознания, что оно может происходить разным образом, то мы будем сохранять безмятежность так же, как если будем знать, что оно происходит так как-нибудь.

Смятение происходит оттого, что люди всегда ожидают или воображают какое-то вечное страдание, как оно описано в мифах, может быть, боясь и самого бесчувствия в смерти, как будто оно имеет отношение к ним; также оттого, что они испытывают это не вследствие соображений мышления, а вследствие какого-то безотчётного неразумного представления себе этих ужасов.

А бездеятельность (атараксия) состоит в отрешении от всего этого и в постоянном памятовании общих и важнейших принципов.

Эпикур приветствует Пифокла.

Небесные явления допускают и несколько более чем одну причин своего возникновения и несколько суждений о своей сущности, согласных с чувственными восприятиями. Ибо природу должно исследовать так, как этого требуют видимые явления.

Величина Солнца, Луны и остальных светил с нашей точки зрения такая, какой кажется; а сама по себе она или немногим больше видимой, или немногим меньше, или такая же.

Эпикур приветствует Менекея.

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устаёт заниматься философией; ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что ещё не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или ещё нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому – для того, чтобы, стараясь, быть молоду благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму – для того, чтобы быть одновременно и молодым и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создаёт счастье, если действительно, когда оно есть, у нас всё есть, а когда его нет, мы всё делаем, чтобы его иметь.

Верь, что бог – существо бессмертное и блаженное и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласию с его блаженством. Да, боги существуют: познание их – факт очевидный, но они не таковы, какими их представляет себе толпа. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим – пользу.

Смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь всё хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг, что вне жизни нет ничего страшного. Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть ещё не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют.

Мудрец не уклоняется от жизни, но и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом. Мы всё делаем для того, чтобы не иметь ни страданий, ни тревог.

Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, но мы разумеем свободу от телесных страданий и душевных тревог.

Кто выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путём размышления, постигающего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего?

Лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков; миф даёт намёк на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость.

Мудрец полагает, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым.

Главные мысли.

Случай редко мешает мудрецу; самые большие и самые важные дела устроил разум, и во всё время его жизни он страивал их и будет устраивать.

Если ты считаешь недостоверным все чувственные восприятия, то у тебя не остаётся ничего, на что можно бы делать ссылку при суждении о тех из них, которые, по твоим словам, лживы.

Ватиканское собрание сочинений.

Когда необходимость поведёт нас, мы, с презрением плюнув на жизнь, уйдём из жизни, в прекрасной песне победно восклицая, что жизнь нами хорошо прожита.

Надо стараться делать последнюю часть пути лучше первой, пока мы находимся в дороге; а когда дойдём до конца, надо с лёгким сердцем радоваться.

Отрывки из сочинения «О природе».

Природа вселенной – это тела и пустота. Природа сущего – это тела и пространства.

Если бы Солнце потеряло свою величину вследствие расстояния, то и подавно оно потеряло бы цвет: ибо нет никакого другого расстояния, более пригодного для этого.

Отрывок из неизвестного сочинения.

Атом есть тело твёрдое, непричастное примеси пустоты; пустота есть природа, недоступная прикосновению.

Ничто новое во вселенной не возникает вне уже происшедшего безграничного времени.

Завершая изучение античной философии, постарайтесь ответить письменно на предлагаемые ниже вопросы. Вы увидите, что построить логичный и исчерпывающий ответ не всегда удаётся даже в том случае, если Вы, казалось бы, владеете информацией о том или ином философе или учении. Опыт письменного изложения своих взглядов необходим всякому, кто стремится к ясности и точности мышления. То «сопротивление материала», которое содержится в письме в сравнении с устной

речью, несомненно, окажется ещё одним источником Вашего самосовершенствования.

1. Назовите основные черты ранней греческой натурфилософии.
2. Укажите, в чём заключались основные новации философов Элейской школы.
3. Почему милетских философов и пифагорейцев считают, соответственно, провозвестниками материалистической и идеалистической философии? Аргументируйте свой ответ.
4. Согласны ли Вы с утверждением, что философия Демокрита зависит как от учения элеатов, так и от концепций первых милетских философов? Аргументируйте свой ответ.
5. Как изменилось понимание предмета и задач философии у софистов и Сократа в сравнении с предшествующей философской традицией? Аргументируйте свой ответ.
6. Охарактеризуйте отношение Платона к элейской философии.
7. Укажите, в чём состоит отличие атомистического учения Эпикура от концепции Демокрита.
8. Дайте сравнительный анализ платоновского и аристотелевского учений об истинном бытии (сущности).
9. Охарактеризуйте понимание роли философии в жизни человека в классическую эпоху (Афинская школа) и в позднеантичной философии.

Уважаемый читатель! По результатам изучения античной философии Тебе предстоит сдать зачёт. Справиться с этой задачей поможет список вопросов, на которые следует ориентироваться в процессе подготовки к этому первому серьёзному испытанию.

1. Проблема зарождения философии. Соотношение философии и мифологии. Особенности древневосточной философии.
2. Взгляды ранних греческих философов на проблему предмета и задач философии.
3. Учение о первоначалах в философии досократиков. Учение элеатов о бытии.
4. Атомизм Демокрита и его учение о познании.
5. Софисты и Сократ о предмете философии; проблема познания у софистов и Сократа. «Диалектика» Сократа и его «этический рационализм».

6. Сократ, Платон и «сократические школы» в античной философии.
7. Становление философии Платона, основные этапы его творчества. Эволюция образа Сократа в диалогах Платона.
8. Учение Платона об идеях. «Диалектика» у Сократа и Платона.
9. Учение Платона о душе и его концепция познания. Учение Платона о возникновении чувственного мира.
10. Критика Платоном учения об идеях в «поздних» диалогах. Отношение Аристотеля к учению Платона об идеях.
11. Основные черты социально-этического учения Платона.
12. Аристотелевская классификация наук. Предмет «первой философии».
13. Учение Аристотеля о сущности.
14. Учение Аристотеля о четырёх причинах. «Материя» и «форма» в философии Аристотеля.
15. Учение Аристотеля о возможном и действительном бытии.
16. Учение Аристотеля об Уме, проблема статуса этого учения в теоретической философии Аристотеля.
17. Основные идеи практической философии Аристотеля.
18. Эстетическая концепция Аристотеля.
19. Основные черты философии эпохи эллинизма.
20. Физика и этика Эпикура.
21. Учение стоиков о познании, их физика и этическая концепция.
22. Элементы скептицизма в ранней греческой философии, основные направления скептицизма в эпоху эллинизма и поздней античности.
23. Учение Плотина о трёх ипостасях. Эволюция неоплатонизма в 3-5 веках.

Тестовые задания

Вариант 1.

1. Кто из названных мыслителей не принадлежал к Элейской школе философии?
а) Ксенофан; б) Парменид; в) Мелисс; г) Ксенофонт.
2. У первых греческих философов преобладал интерес к изучению
а) человека; б) общества; в) природы; г) искусства.
3. Аристотель называл первых греческих философов
а) физиками; б) лириками; в) мудрецами; г) богоподобными.
4. Понятие «ум» впервые стал употреблять
а) Аристотель; б) Эмпедокл; в) Платон; г) Анаксагор.
5. Анаксимен выбирает в качестве первоначала
а) апейрон; б) единое бесконечное первоначало; в) бесконечную воду; г) бесконечный воздух.
6. Высказывание «Дважды нельзя войти в одну и ту же реку» принадлежит
а) Гераклиту; б) Пармениду; в) Фалесу; г) Платону.
7. Существование бытия и небытия признавал
а) Парменид; б) Зенон Элейский; в) Демокрит; г) Аристотель.
8. Древнейшими предшественниками философов-идеалистов можно считать
а) Платона и его школу; б) Эмпедокла и Анаксагора; в) пифагорейцев; г) скептиков.
9. Демокрит считает «смутным», недостоверным познание
а) рассудочное; б) разумное; в) чувственное; г) опытно-интуитивное.
10. Платон испытал влияние
а) софистов и Сократа; б) Сократа и Гераклита; в) Сократа и Анаксагора; г) Сократа и философов Милетской школы.
11. Традиционные взгляды греков о богах стали предметом критики
а) Платона; б) Ксенофана; в) Ксенофонта; г) Гесиода.
12. О философских взглядах Сократа мы знаем из сочинений
а) Платона и Ксенофонта; б) Платона и Ксенофана; в) софистов; г) элеатов.
13. Телесный мир, по Платону, является
а) бытием; б) небытием; в) смесью бытия и небытия; г) бытием в возможности.
14. Познание, по Платону, оказывается припоминанием

а) вечных идей; б) моральных идей; в) идей и вещей; г) идей, вещей и отношений между ними.

15. Последователями Сократа не являются

а) софисты; б) платоники; в) киренаики; г) мегарики.

Вариант 2.

1. Для софистов представляет интерес изучение

а) природы; б) стихий; в) бытия; г) языка.

2. Сократ дал начало

а) Афинской школе; б) Элейской школе; в) Милетской школе; г) Академии.

3. К Милетской школе философии не принадлежал

а) Гераклит; б) Анаксимандр; в) Анаксимен; г) Фалес.

4. По Демокриту, атомы обладают

а) бесконечным числом свойств; б) неопределённо большим числом свойств; в) четырьмя свойствами; двумя свойствами – бытием и небытием.

5. Эмпедокл считает, что циклическим движением мира управляют

а) любовь и дружба; б) любовь и вражда; в) только любовь; г) четыре первоначала.

6. Платон утверждает, что вещи

а) противоборствуют идеям; б) существуют независимо от идей; в) подражают идеям; г) тождественны идеям.

7. Высшей идеей, по Платону, является идея

а) истины; б) блага; в) бытия; г) единого Бога.

8. К числу диалогов Платона не принадлежит

а) «Пир»; б) «Метаморфозы»; в) «Государство»; г) «Законы».

9. Движение и множественность в телесном мире отрицались философами

а) Милетской школы; б) Пифагорейского союза; в) Элейской школы; г) Ликея.

10. Понятие «бытие» впервые стал использовать

а) Парменид; б) Аристотель; в) Фалес; г) Гераклит.

11. Начало диалектике как искусству ведения спора дал

а) Сократ; б) Фалес; в) Парменид; г) Аристотель.

12. Первым философом, от которого до нас дошли все основные сочинения, был а) Платон; б) Демокрит; в) Анаксагор; г) Сократ.

13. Аристотель

а) не соглашается с платоновской критикой учения об идеях; б) продолжает и детализирует эту критику; в) считает её бессмысленной; г) не знает о ней.

14. Среди характеристик метода Сократа отсутствует
а) диалектика; б) майевтика; в) наведение (индукция); г) дедукция.
15. Изобретателем слова «философ», согласно легенде, был
а) Фалес; б) Гераклит; в) Пифагор; г) Парменид.

Вариант 3.

1. Аристотель называет «подобочастными» первоначала
а) Платона; б) Эмпедокла; в) Анаксагора; г) пифагорейцев.
2. Автором апорий, ставящих под сомнение движение, был
а) Анаксимен; б) Пифагор; в) Зенон; г) Анаксагор.
3. Идеи Платона близки
а) стихиям; б) числам в) «подобочастным»; г) атомам.
4. Школа Платона называлась
а) Академией; б) Ликеем; в) Стоей; г) Садам.
5. Согласно Платону, души
а) рождаются, но не умирают; б) не рождаются и не умирают; в) рождаются и умирают; г) рождаются, но способны стать бессмертными.
6. Создателем чувственного мира, по Платону, был
а) всемогущий Бог; б) Демиург; в) Зевс; г). Хаос и мировая душа.
7. Понятие «Логос» стал использовать впервые
а) Платон; б) Гераклит; в) Парменид; г) Анаксимандр.
8. Первоначало Анаксимандра получило название
а) логос; б) гомеомерии; в) апейрон; г) монада.
9. Первые философы оказались близкими
а) идеализму; б) материализму; в) дуализму; г) плюрализму.
10. Мифы, ставшие предпосылкой возникновения философии, - это мифы
а) космоцентрические; б) антропоцентрические; в) тео- и космогонические; г) антропоморфные.
11. Автор тезиса о человеке как мере всех вещей был
а) Сократ; б) Протагор; в) Демокрит; г) Парменид.
12. Центральным вопросом в споре Сократа и софистов был вопрос
а) об истине; б) о государстве; в) о познании природы; г) о бытии.
13. Демокрит считает недостоверным познание
а) разумное; б) чувственное; в) опытно-интуитивное; г) все виды знания.
14. Различение «мнения» и «знания» происходит от
а) элеатов; б) пифагорейцев; в) Сократа; г) софистов.
15. По Демокриту, атомы являются
а) бытием; б) небытием; в) становлением - смесью того и другого; г) ни тем, ни другим.

Ключи к предложенным тестам:

Вариант 1.

1. – г; 2. – в; 3. – а; 4. – г; 5. – г; 6. – а; 7. – в; 8. – в; 9. – в; 10. – б; 11. – б; 12. – б; 13. – в; 14. – а; 15. – а.

Вариант 2.

1. – г; 2. – а; 3. – а; 4. – в; 5. – б; 6. – в; 7. – б; 8. – б; 9. – в; 10. – а; 11. – а; 12. – а; 13. – б; 14. – г; 15. – в.

Вариант 3.

1. – в; 2. – в; 3. – б; 4. – а; 5. – б; 6. – б; 7. – б; 8. – в; 9. – б; 10. – в; 11. – б; 12. – а; 13. – б; 14. – а; 15. – в.

Если Вы набрали

13-15 правильных ответов, Вы достойны оценки «отлично»;

10-12 правильных ответов – «хорошо»;

8-9 правильных ответов – «удовлетворительно».

Часть II. Философия западноевропейского Средневековья и эпохи Возрождения

Первая проблема, с которой мы сталкиваемся, переходя к средним векам, - это проблема разграничения античности и средневековья на материале истории культуры. Во всеобщей истории, рассматривающей, прежде всего, развитие социально-экономических отношений и эволюцию форм государства и права, концом античности и началом средневековья в Западной Европе принято считать конец 5 века - время окончательного разрушения Римской государственности. Но в истории культуры «средневековье» связывается прежде всего с христианством, а оно возникло ещё в античности, более того, западноевропейская христианская культура ещё в античную эпоху - в трудах Августина - достигает и своей классической формы, которая транслируется в последующие века, воспроизводясь в качестве нормы и образца для подражания.

В этой связи оказывается невозможным хронологически разграничить античность и средневековье в области истории культуры. В философии значимым оказывается даже не столько различие в ориентациях философов одной и той же эпохи на язычество или христианство, сколько вызываемое им различие методов (и стилей!) античной и средневековой философии. (Обоснование и подробное разъяснение этого вопроса см. в исследовании Г.Г. Майорова «Формирование средневековой философии». - М., 1979.)

В античности философ был свободен от каких бы то ни было догматических ограничений, разум оставался верховной инстанцией в античной философии на протяжении всей её более чем тысячелетней истории. В средние века, напротив, философия расстается со своими универсалистскими притязаниями, целостный образ мира создается теперь не философией, а религией, тогда как на долю философии остаётся лишь «формальная», чисто логическая его проработка.

О философии, формировавшейся в географически и культурно более близком отечественному читателю «восточном», греко-язычном христианстве, можно составить представление по книге Л.П. Карсавина «Святые отцы и учителя церкви» (М., 1994), написанной в своё время как раз для учебных целей. В качестве справочного пособия по истории западноевропейской средневековой философии и культуры, оказавшей наибольшее влияние на последующую проблематику и характер евро-

пейской философии, можно использовать «Историю средневековой философии» Ф.Ч. Коплстона (М., 1997).

Упомянём теперь о важнейших источниках по философии западноевропейского средневековья, работа с которыми позволит непосредственно прикоснуться к культуре эпохи, «оживить» и детализировать то общее представление о ней, которое возникает после знакомства с обобщающими работами современников. Первым из источников должна быть названа, разумеется, Библия, особенно, Евангелия. Священное Писание и было тем Образом, подражанием которому жила «иконографическая» и «экзегетическая» (термины Г.Г. Майорова) средневековая философия. Среди сочинений средневековых философов, которые важны для понимания философии и культуры этой эпохи, важнейшими являются «Исповедь» Августина, «История моих бедствий» Абеяра, «Утешение философией» Боэция. Более полное представление о позднесредневековой культуре, в которой наряду со схоластикой и в оппозиции к ней формируется мистическая традиция, возникнет после знакомства с «Духовными проповедями и рассуждениями» Экхарта (М., 1991).

К числу источников по философии Возрождения, которая (хотя бы по форме) продолжает средневековую философию, являются представленные в отечественном издании в одном томе взаимосвязанные произведения Эразма Роттердамского и Мартина Лютера (см.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. Тексты Лютера даны в этом издании в приложении.) Большую помощь в создании целостного образа философии средних веков и эпохи Возрождения окажет и «Антология мировой философии» (Т.1, ч.2, М., 1969; т.2, М., 1970).

Теперь, после счастливых часов, проведенных с книгами, постарайтесь обобщить Ваши знания по средневековой философии по следующим вопросам:

Тема 1. Формирование средневековой философии.

1. Понятие «средневековая философия», её особенности в сравнении с античной философией, проблема разграничения античной и средневековой философии.
2. Апологетика, патристика и схоластика в средневековой философии. Восточная и западная патристика.
3. Источники, метод и стиль средневековой философии.
4. Отношения между религией и философией в первые века существования христианства.

Тема 2. Философия Августина.

1. Креационизм Августина.
2. Время и вечность в учении Августина.

3. Предопределение и проблема свободы воли в философии Августина.
4. Концепция истории Августина.

Тема 3. Проблема соотношения веры и разума в средневековой философии.

1. Проблема отношения к языческой философии в раннем христианстве.
2. Августин о соотношении веры и знания.
3. Проблема соотношения веры и разума в ранней схоластике.
4. Концепция гармонии разума и веры.
5. Концепция «двух истин» и разрушение средневекового способа философствования.

Тема 4. Проблема универсалий и основные направления средневековой философии.

1. Историческое происхождение проблемы универсалий и её философское содержание.
2. Основные варианты решения проблемы универсалий (реализм, номинализм, концептуализм).

Тема 5. Основные черты и направления философии эпохи Возрождения.

1. Аристотелизм и аверроизм в средневековой философии и в философии эпохи Возрождения.
2. Схоластика, пантеизм и гуманизм как основные направления философии эпохи Возрождения.
3. Философия Николая Кузанского: теория «учёного незнания», концепция «абсолютного» и «относительного» максимумов.
4. Джордано Бруно и его место в истории философии и науки.

В качестве «материала для чтения» по средневековой философии в нашей книжке предлагаются 11 книга «Исповеди» Августина, в которой излагается его знаменитое учение о времени о вечности, принадлежащее, по мнению всех историков философии, к лучшему, что написал Африканец, а также фрагмент «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского, в котором впервые в явном виде излагается «онтологическое доказательство бытия Бога», которому суждено было на многие столетия оказаться в центре споров западноевропейских теологов и философов. Желаем тебе неторопливого чтения!

**Августин
ИСПОВЕДЬ**

1. Ужели, Господи, Ты, чей удел вечность, не знаешь того, о чем я Тебе говорю? Или то, что совершается во времени, Ты видишь в то же самое время? Зачем же я Тебе столько рассказываю и так подробно? Не затем, разумеется, чтобы Ты от меня об этом узнал, но чтобы возбу-

дить и в себе и в тех, кто это читает любовь к Тебе, да скажем все: "велик Господь и достохвален". Я уже сказал и еще скажу: я делаю это из любви к любви Твоей. Мы ведь молимся, хотя истина и говорит: "знает Отец ваш, в чем имеете нужду, прежде чем вы попросите у Него". Наши чувства к тебе раскрываем мы, исповедуя Тебе несчастья наши и милости Твои: доверши освобождение наше, Тобой начатое: да перестанем быть несчастными в себе, да будем в Тебе счастливы. Ты ведь призывал нас стать нищими духом, кроткими, плачущими, алчущими и жаждущими правды, милостивыми, чистыми сердцем, миротворцами. Вот и рассказал я Тебе много: что мог и что хотел. Ты ведь первый захотел, чтобы я исповедался Тебе, Господу Богу моему, "ибо Ты добр, ибо на веки милость Твоя".

II

2. Когда же мне довольно будет сообщать языком пера о всех увещаниях Твоих, о всех угрозах Твоих, об утешениях и руководствах, которыми привел Ты меня проповедовать слово Твое и раздавать тайны Твои народу Твоему? А если и довольно будет сообщить всё по порядку, то дорого ведь мне стоит каждая капля времени. Давно уже горит сердце мое размышлять о законе Твоем и тут показать Тебе свое знание и свою неопытность, первые проблески Твоего света и оставшиеся тени мрака, пребывающего во мне, доколе не поглотит сила Твоя немощь мою. Я не хочу растрачивать на другое часов, остающихся свободными от необходимых забот о себе, от умственного труда, от услуг людям, обязательных и необязательных, но все-таки мною оказываемых.

3. Господи Боже мой, внимли молитве моей; по милости Твоей услышь желание мое; оно кипит во мне не только ради меня: я хочу от него пользы любимым братьям; и Ты видишь в сердце моем, что это так. Да послужу Тебе мыслью и словом, да принесу их в жертву Тебе: дай что предложить Тебе, ибо "нищ я и беден, но Ты богат для всех, призывающих Тебя"; свободный от забот, Ты заботишься о нас. Отсеки всякое неразумие и всякую ложь во мне и вне меня, на устах моих. Да пребудет писание Твое чистой усадой моей, да не впаду в заблуждение через него, да не введу им в заблуждение. Внемли, Господи, и сжался, Господи Боже мой, свет слепых и сила немощных, и всегда свет зрячих и сила сильных! Внемли душе моей, услышь, "взывающего из бездны". Если нет в бездне ушей Твоих, куда нам идти? К кому взывать? "Твой день и Твоя ночь", по мановению Твоему пролетают минуты. Одари меня щедро временем для размышлений над тем, что сокрыто в законе Твоем; перед стучащимися не закрывай его. Не напрасно же заставил Ты написать столько страниц, повитых глубокой тайной. Разве в лесах этих нет своих оленей, которые приходят туда укрываться, отдохнуть, походить, попас- тись, полежать и пожевать жвачку. О Господи, доведи меня до разуме- ния и открой мне эти страницы. Голос Твой — радость моя; голос Твой дороже всех наслаждений. Дай, что я люблю: ведь я люблю. И любить Ты дал мне. Не оставляй даров Твоих, не презри жаждущую былинку Твою. Да исповедую Тебе всё, что найду в книгах Твоих, да "услышу глас

хвалы", буду впитывать Тебя и созерцать "чудеса закона Твоего" от начала, когда создал Ты землю и небо, и до вечного царства, с Тобой во святом граде Твоем.

4. Умилосердись, Господи, услышь желание мое. Мне не надо ничего земного: ни золота, ни серебра, ни драгоценных камней, ни изукрашенных одежд, ни почестей, ни высоких званий, ни плотских наслаждений, и даже того, что нужно телу в этом нашем житейском странствии — всё это "приложится нам, ищущим Царства Божия и правды его". Взгляни, Господи, откуда у меня это желание. "Рассказывали мне беззаконные о наслаждениях своих; они не таковы, как от закона Твоего, Господи". Вот откуда желание мое. Взгляни, Отец, посмотри и одобри: да обрету милость у Тебя перед лицом милосердия Твоего, да откроется на мой стук сокровенное в словах Твоих. Молю Тебя во имя Господа нашего Иисуса Христа, Сына твоего, сидящего одесную Тебя, Сына Человеческого, Которого Ты поставил посредником между Тобой и нами, через Которого Ты искал нас, не искавших Тебя, чтобы мы искали Тебя; во имя Слова Твоего, через которое Ты создал всё, в том числе и меня; во имя Единственного Твоего, через Которого Ты усыновил верующих, в том числе и меня; умоляю Тебя во имя Его, сидящего одесную Тебя, нашего Ходатая, "в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения", которых ищу я в книгах Твоих. Моисей писал о нем; он сам это говорит; истина это говорит.

III

5. Дай мне слышать и понять, каким образом Ты сотворил в начале небо и землю. Написал это Моисей, написал и ушел, перешел отсюда — от Тебя к Тебе, и нет его сейчас передо мною. Если бы он был тут, я ухватился бы за него и просил и заклинал Тобою раскрыть мне эти слова, я ловил бы своим телесным слухом звуки, лившиеся из уст его. Если бы он говорил по-еврейски, его голос напрасно стучался бы в уши мои, и разума моего ничто бы не коснулось. Если же по-латыни, я понял бы, что он говорит. Но откуда бы я узнал, правду ли он говорит? А если бы и это узнал, то разве от него бы узнал? Внутри, конечно, внутри меня, в обители размышлений моих истина, не нуждающаяся ни в еврейском, ни в греческом, ни в латинском, ни в варварском языке, сказала бы мне беззвучно, не языком и не устами: "он истину говорит", и я тотчас же, в полной уверенности сказал бы человеку Твоему: "ты истину говоришь". А так как я не могу его спросить, то прошу Тебя, Истина (он говорил истину, ею исполненный), прошу Тебя, Боже мой, "не подстерегай грехов моих", Ты, давший рабу Твоему сказать эти слова, дай и мне их понять.

IV

6. Вот земля и небо; они кричат о том, что они созданы; ибо они меняются и облик их различен. В том же, что не сотворено и, однако, существует, в том нет ничего, чего не было раньше, т. е. нет изменения и различия. Кричат они также, что не сами они себя создали: "мы существуем

потому, что мы созданы: нас ведь не было, пока мы не появились; и мы не могли возникнуть сами собой". И самой очевидностью подтвержден этот голос. Итак, Господи, Ты создал их; Ты прекрасен, — и они прекрасны; Ты добр, — и они добры; Ты — Сущий, — и они существуют. Они не так прекрасны, не так добры и не так существуют, как Ты, их Творец. По сравнению с Тобой они не прекрасны, не добры и их не существует. Мы знаем это и благодарим за это Тебя; наше знание, по сравнению с Твоим знанием, невежество.

7. Как же создал Ты небо и землю, каким орудием пользовался в такой великой работе? Ты ведь действовал не так, как мастер, делающий одну вещь с помощью другой. Душа его может по собственному усмотрению придать ей тот вид, который она созерцает в себе самой внутренним оком. А почему может? Только потому, что Ты создал ее. И она придает вид веществу, уже существующему в каком-то виде, например земле, камню, дереву, золоту и тому подобному, а если бы Ты не образовал всего этого, откуда бы оно появилось? Мастеру тело дал Ты; душу, распоряжающуюся членами его тела, — Ты; вещество для его работы — Ты; талант, с помощью которого он усвоил свое искусство и видит внутренним зрением то, что делают его руки, — Ты; телесное чувство, которое объясняет и передает веществу требование его души и извещает ее о том, что сделано, — Ты; пусть она посоветуется с истиной, которая в ней живет и ею руководит, хороша ли работа. И всё это хвалит Тебя, Создателя всего. Но как Ты это делаешь? Каким образом, Боже, создал Ты землю и небо? Не на небе же, конечно, и не на земле создавал Ты небо и землю, не в воздухе и не на водах: они ведь связаны с небом и с землей. И не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того, как возникло, где ей быть. И ничего не держал Ты в руке Своей, из чего мог бы сделать небо и землю. И откуда могло быть у Тебя вещество, которого Ты не сделал раньше, чтобы потом сделать из него что-то? Всё, что есть, есть только потому, что Ты есть. Итак, Ты сказал "и явилось" и создал Ты это словом Твоим.

VI

8. А каким образом Ты сказал? Так ли, как тогда, когда из облака раздался Твой голос: "Это Сын Мой возлюбленный"? Этот голос прозвучал и отзвучал; заговорил и умолк. Слоги прозвучали и исчезли: второй после первого, третий после второго и так по порядку до самого последнего, после которого наступило молчание. Из этого явствует, что их произвело движением своим создание Твое временное, но послужившее вечной воле Твоей, — и эти слова Твои, сказанные во времени, наружное ухо сообщило разуму, который внутренним ухом прислушивается к вечному слову Твоему. И он, сравнив те, во времени прозвучавшие слова, с вечным словом Твоим, пребывающим в молчании, сказал: "это другое, совсем другое, эти слова меньше меня, да их вообще и нет, они бегут и исчезают; слово же Бога моего надо мной и пребывает во веки". Итак, если словами, прозвучавшими и исчезнувшими, повелел Ты быть небу и земле, если таким образом создал Ты небо и землю, то, значит, раньше зем-

ли и неба было уже существо, обладающее телом, чей голос, вызванный временным усилием, и пронесся во времени. Никакого, однако, тела раньше земли и неба не было, а если и было, то, конечно, не голосом преходящим создал Ты его, дабы потом создать преходящий, которым и повелел появиться небу и земле. А что это за существо, которое могло издать такой голос? Если бы Ты его не создал, его вообще бы не было. Какое же слово было Тобой сказано, чтобы появилось тело, произнесшее эти слова?

VII

9. Так зовешь Ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом; извечно произносится оно и через него всё извечно произнесено. То, что было произнесено, не исчезает; чтобы произнести всё, не надо говорить одно вслед за другим: всё извечно и одновременно. Иначе существовало бы время и изменяемость — не настоящая вечность и не настоящее бессмертие. Знаю это, Господи, и благодарю Тебя; знаю это, исповедую Тебе, Боже мой, и вместе со мной знает это и благословляет Тебя каждый, кто не остается неблагодарным, узнав несомненную истину. Мы знаем, Господи, знаем, что не быть тем, чем был, и стать тем, чем не был, — это своего рода смерть и рождение. А в Слове Твоем ничто не исчезает, ничто не приходит на смену: оно бессмертно и вечно. И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь всё, что говоришь; возникает всё, чему Ты говоришь возникнуть; Ты создаешь только Словом, и, однако, не одновременно и не от века возникает всё, что Ты создаешь Словом.

VIII

10. Почему же, спрашиваю я, Господи Боже мой? Я как-то это вижу, но не знаю, как выразить. Может быть, всё, что начинает быть и перестает быть, тогда начинает быть и тогда перестает, когда должно ему начаться и перестать, и это известно вечному разуму, в котором ничто не начинается и не перестает быть. Этот разум и есть Слово Твое, а Он есть начало, как нам и сказано. Так говорит Он в Евангелии голосом плоти; эти слова прозвучали во внешнем мире для людских ушей, чтобы им поверили, стали бы искать их в сердце своем и нашли в вечной истине, где Он, добрый, единый Учитель, поучает всех учеников Своих. Там слышу я голос Твой, Господи, говорящий мне: ибо Он говорит с нами, Он, кто учит нас; кто же не учит, тот, если и говорит, не для нас говорит. А кто же учит нас кроме незыблемой, недвижимой истины? Даже когда нас наставляет и существо изменчивое, его уроки все-таки ведут нас к недвижимой истине, где мы и учимся по-настоящему: стоим и слушаем мы его, "радостью радуемся, слыша голос жениха", и возвращаемся туда, откуда мы сами. Поэтому-то Он и есть "Начало": если бы Он не пребывал, пока мы блуждали, нам некуда было бы вернуться. Когда мы возвращаемся от заблуждений, мы, конечно, возвращаемся потому, что узнали их, а узнавать их и учит нас Он, ибо Он Начало и говорит нам.

IX

11. Этим началом Ты и создал, Боже, небо и землю — словом Твоим. Сыном Твоим, силой Твоей, мудростью Твоей, истиной Твоей: дивным было слово Твое и дивным дело Твое. Кто это поймет? Кто объяснит? Что это брезжит и ударяет в сердце мое, не нанося ему раны? Трепещу и пламенею, трепещу в страхе: я так непохож на Тебя; горю, пламенею любовью: я так подобен Тебе. Мудрость, сама мудрость забрезжила мне, разорвав туман, который вновь окутывает меня, бессильного от этого мрака под грудой мучений моих. "Так ослабела сила моя в нищете", что не могу нести я и хорошее свое, пока Ты, Господи, "милостивый среди всех согрешений моих", не "исцелишь все недуги мои". Тогда выкупишь Ты "из гибели жизнь мою", "увенчаешь меня милостью и милосердием" и насытишь "благами желание мое", ибо "обновится юность моя, как у орла". "Надеждой спасены мы" и "терпеливо ожидаем", когда исполнятся обещания Твои.

Пусть слушает, кто может, в сердце своем слова Твои; я же воскликну, доверяя пророчеству Твоему: "как величественны дела Твои, Господи, всё премудро сделал Ты". И премудрость Твоя — и есть начало, и этим началом создал Ты небо и землю.

12. Разве не обветшали разумом те, кто спрашивает нас: "что делал Бог до того, как создал небо и землю? Если Он ничем не был занят", говорят они, "и ни над чем не трудился, почему на всё время и впредь не остался Он в состоянии покоя, в каком всё время пребывал и раньше? Если же у Бога возникает новое деятельное желание создать существо, которое никогда раньше Им создано не было, то что же это за вечность, в которой рождается желание, раньше не бывшее? Воля ведь присуща Богу до начала творения: ничто не могло быть сотворено, если бы воля Творца не существовала раньше сотворенного. Воля Бога принадлежит к самой субстанции Его. И если в Божественной субстанции родилось то, чего в ней не было раньше, то субстанция эта по справедливости не может быть названа вечной; если вечной была воля Бога творить, почему не вечно Его творение?"

XI

13. Те, кто говорит так, еще не понимают Тебя, Премудрость Божия, просвещающая умы, еще не понимают, каким образом возникло то, что возникло через Тебя и в Тебе. Они пытаются понять сущность вечного, но до сих пор в потоке времени носится их сердце и до сих пор оно суетно. Кто удержал бы и остановил его на месте: пусть минуту постоит неподвижно, пусть поймает отблеск всегда недвижимой сияющей вечности, пусть сравнит ее и время, никогда не останавливающееся. Пусть оно увидит, что они несравнимы: пусть увидит, что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время, как настоящее, в полноте своей пре-

бывать не может. Пусть увидит, что всё прошлое вытеснено будущим, всё будущее следует за прошлым, и всё прошлое и будущее создано Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит. Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит недвижно и увидит, как недвижимая пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим. Есть ли в руке моей сила описать; может ли язык мой поведать словом о столь великом?

XII

14. Вот мой ответ спрашивающему: "что делал Бог до сотворения неба и земли?" Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: "приготавливал преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком". Одно — понять, другое — осмеять. Так я не отвечу. Я охотнее ответил бы: "я не знаю того, чего не знаю", но не подал бы повода осмеять человека, спросившего о высоком, и похвалить ответившего ложью. Я называю Тебя, Боже наш, Творцом всего творения, и если под именем неба и земли разумеется всё сотворенное, я смело говорю: до создания неба и земли Бог ничего не делал. Делать ведь означало для Него творить. Если бы я знал так же всё, что хочу знать на пользу себе, как знаю, что не было ничего сотворенного до того, как было сотворено!

XIII

15. И если чей-то легкомысленный ум скитается среди образов давних времен и удивляется, почему Ты, Господи, Всемогущий, всё создавший и всё содержащий, Мастер, создавший небо и землю, не приступил к такому великому делу в течение бесчисленных веков, то пусть он пробудится и поймет, что удивление его напрасно.

Как могли пройти бесчисленные века, если они не были еще созданы Тобой, Творцом и Учредителем всех веков? Было разве время, Тобой не учрежденное? И как могло оно пройти, если его вовсе и не было? А так как делатель всякого времени — Ты, то, если до сотворения неба и земли было какое-то время, то почему можно говорить, что Ты пребывал в бездействии? Это самое время создал Ты, и не могло проходить время, пока Ты не создал времени. Если же раньше неба и земли вовсе не было времени, зачем спрашивать, что Ты делал тогда. Когда не было времени, не было и "тогда".

16. Ты не во времени был раньше времен, иначе Ты не был бы раньше всех времен. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающей вечности, и Ты возвышаешься над всем будущим: оно будет и, придя, пройдет, "Ты же всегда — тот же, и годы Твои не кончаются". Годы Твои не приходят и не уходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны и недвижны: они стоят; приходящие не вытесняют идущих, ибо они не проходят; наши годы исполнятся тогда, когда их вовсе не будет. "Годы Твои как один день", и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сего-

дняшний день Твой — это вечность; поэтому вечен, как и Ты, Сын Твой, Которому Ты сказал: "сегодня Я породил Тебя". Всякое время создал Ты и до всякого времени был Ты, и не было времени, когда времени вовсе не было.

XIV

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

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

XV

18. И, однако, мы говорим "долгое время", "краткое время" и говорим это только о прошлом и будущем. О сроке, например, в сто лет как в прошлом, так и в будущем мы говорим, как о "долгом времени"; "кратким временем" назовем предположительно для прошлого и будущего промежуток дней в десять. Но как может быть долгим или кратким то, чего нет? Прошлого уже нет, будущего еще нет. Не будем же говорить о прошлом просто "долго", но скажем "было долго", а о будущем: "будет долго".

Боже мой, Свет мой, не посмеется ли истина Твоя и здесь над человеком? Долгое прошлое стало долгим, когда уже прошло, или раньше, когда было еще настоящим? Оно могло быть долгим тогда, когда было то, что могло быть долгим; но ведь прошлого уже нет — как же долгим может быть то, чего вовсе нет? Не будем, следовательно, говорить: "долгим было прошлое время"; мы ведь не найдем ничего, что было долгим: прошлое прошло, и его больше нет. Скажем так: "долгим было это настоящее время", будучи настоящим, оно и было долгим. Оно еще не прошло, не исчезло, и поэтому и было то, что могло быть долгим; когда же оно

прошло, то сразу же перестало быть долгим, потому что перестало быть вообще.

19. Посмотрим, душа человеческая, может ли настоящее быть долгим; тебе ведь дано видеть сроки и измерять их. Что ты ответишь мне? Сто лет настоящего времени — это долго? Посмотри сначала, могут ли все сто лет быть в настоящем? Если из них идет первый год, то он и есть настоящее, а остальные девяносто девять — это будущее, их пока нет. Если пойдет второй год, то один окажется уже в прошлом, другой в настоящем, а остальные в будущем. Возьми, как настоящий, любой год из середины этой сотни: бывшие до него будут прошлым, после него начнется будущее. Поэтому сто лет и не могут быть настоящим. Посмотри дальше: тот год, который идет, будет ли в настоящем? Если идет первый его месяц, то остальное — это будущее; если второй, то первый — это прошлое, остальных месяцев еще нет. Следовательно, и текущий год не весь в настоящем, а если он не весь в настоящем, то и год не есть настоящее. Двенадцать месяцев составляют год; из них любой текущий и есть настоящее; остальные же или прошлое или будущее. А, впрочем, и текущий месяц не настоящее; настоящее — это один день; если он первый, то остальные — будущее; если последний, то остальные — прошлое; если любой из средних, он оказывается между прошлыми и будущими.

20. Вот мы и нашли, что долгим можно назвать только настоящее, да и то сведенное до однодневного срока. Расчленим, однако, и его: ведь и один день в целом — не настоящее. Он состоит из ночных и дневных часов; всего их двадцать четыре. По отношению к первому часу остальные — будущее; по отношению к последнему — прошлое; по отношению к любому промежуточному бывшие до него — прошлое; те, которые наступят — будущее. И самый этот единый час слагается из убегающих частей: улетевшие — в прошлом, оставшиеся — в будущем. Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается.

Где же то время, которое мы называем долгим? Это будущее? Мы, однако, не говорим: "оно долгое", ибо еще нет того, что может стать долгим, а говорим: "долго будет". Когда же оно будет? Если в будущем, то как может стать долгим то, чего еще нет? если же оно станет долгим тогда, когда начнет возникать из будущего, которого еще нет, станет настоящим и окажется как будто тем, что может стать долгим, то ведь это настоящее время всеми вышесказанными словами закричит, что оно не может быть долгим.

XVI

21. И, однако, Господи, мы понимаем, что такое промежутки времени, сравниваем их между собой и говорим, что одни длиннее, а другие короче. Мы даже измеряем, насколько одно время длиннее или короче другого, и отвечаем, что этот промежуток вдвое или втрое больше или меньше того, или что оба равны. Мы измеряем, однако, время только пока оно идет, так как, измеряя, мы это чувствуем. Можно ли измерить

прошлое, которого уже нет, или будущее, которого еще нет? Осмелится ли кто сказать, что можно измерить не существующее? Пока Время идет, его можно чувствовать и измерять; когда оно прошло, это невозможно: его уже нет.

XVII

22. Я ищу, Отец, не утверждаю; Боже мой, помоги мне, руководи мной. Кто решился бы сказать, что трех времен, прошедшего, настоящего и будущего, как учили мы детьми и сами учили детей, не существует; что есть только настоящее, а тех двух нет? Или же существуют и они? время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник? Где увидели будущее те, кто его предсказывал, если его вовсе нет? Нельзя увидеть не существующее. И те, кто рассказывает о прошлом, не рассказывали бы о нем правдиво, если бы не видели его умственным взором, а ведь нельзя же видеть то, чего вовсе нет. Следовательно, и будущее и прошлое существуют.

XVIII

23. Позволь мне, Господи, "Надежда моя", спрашивать и дальше, да не приведут меня в смятение искания мои. Если и будущее и прошлое существуют, я хочу знать, где они. Если мне еще не по силам это знание, то всё же я знаю, что где бы они ни были, они там не прошлое и будущее, а настоящее. Если и там будущее есть будущее, то его там еще нет; если прошлое и там прошлое, его там уже нет. Где бы, следовательно, они ни были, каковы бы ни были, но они существуют только как настоящее. И правдиво рассказывая о прошлом, люди извлекают из памяти не сами события — они прошли, — а слова, подсказанные образами их: прошлые события, затронув наши чувства, запечатлели в душе словно следы свои. Детства моего, например, уже нет, оно в прошлом, которого уже нет, но когда я о нем думаю и рассказываю, то я вижу образ его в настоящем, ибо он до сих пор жив в памяти моей.

Не по сходной ли причине предсказывают будущее? По образам, уже существующим, предчувствуют то, чего еще нет? Признаюсь, Господи, не знаю этого. В точности, однако! знаю, что мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное обдумывание происходит в настоящем, самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда оно уже не в будущем, а в настоящем.

24. Каким же образом происходит это таинственное предчувствие будущего? Увидеть можно ведь только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее, а настоящее. И когда о будущем говорят, что его "видят", то видят не его — будущего еще нет, — а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, а настоящее предстает видящим, и по нему предсказывается будущее, представляю-

щееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме. Пусть пояснением послужит мне один пример, а их множество. Я вижу зарю и уже заранее объявляю, что взойдет солнце. То, что я вижу, это настоящее; то, о чем я объявляю, это будущее; в будущем не солнце — оно уже есть, — а восход его, которого еще нет. Если бы я не представлял себе в душе этот восход, как представляю сейчас, когда о нем говорю, я не смог бы его предсказать. Ни зоря, которую я вижу на небе, не есть солнечный восход, хотя она ему предшествует; ни воображаемая картина его в душе моей; но то и другое я вижу в настоящем, и заранее объявляю, что солнце взойдет. Будущего еще нет, а если его еще нет, то его вообще нет, а если вообще нет, то его и увидеть никак нельзя, но можно предсказать, исходя из настоящего, которое уже есть и которое можно видеть.

XIX

25. Каким образом Ты, правящий миром, Тобою созданным, объясняешь душам будущее? А Ты объяснял его пророкам Своим. Каким же образом объясняешь Ты будущее, Ты, для Которого будущего нет? или, вернее, через настоящее объясняешь ты будущее? Ибо, того, чего нет, никак невозможно объяснить. Не так остры глаза мои, чтобы рассмотреть, как Ты действуешь, это выше сил моих, не могу постичь сам, но смогу с Твоей помощью, когда Ты подашь ее, сладостный свет внутреннего взора моего.

XX

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

XXI

27. Я несколько ранее говорил о том, что мы измеряем время, пока оно идет, и можем сказать, что этот промежуток времени вдвое длиннее другого или что они между собой равны, и вообще сообщить еще что-то от-

носительно измеряемых нами частей времени. Мы измеряем, как я и говорил, время, пока оно идет, и если бы кто-нибудь мне сказал: "откуда ты это знаешь?", я бы ему ответил: "знаю, потому что мы измеряем его; того, что нет, мы измерить не можем, а "прошлого и будущего нет". А как можем мы измерять настоящее, когда оно не имеет длительности? Оно измеряется, следовательно, пока проходит; когда оно прошло, его не измерить: не будет того, что можно измерить. Но откуда, каким путем и куда идет время, пока мы его измеряем? Откуда, как не из будущего? Каким путем? Только через настоящее. Куда, как не в прошлое? Из того, следовательно, чего еще нет; через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет. Что же измеряем мы как не время в каком-то его промежутке? Если мы говорим о времени: двойной срок, тройной, равный другому, и т. д. в том же роде, то о чем говорим мы, как не о промежутке времени? В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем.

XXII

28. Горит душа моя понять эту запутаннейшую загадку. Не скрывай от меня, Господи Боже мой, добрый Отец мой, умоляю Тебя ради Христа, не скрывай от меня разгадки; дай проникнуть в это явление, сокровенное и обычное, и осветить его при свете милосердия Твоего, Господи. Кого расспросить мне об этом? Кому с большей пользой сознаюсь я в невежестве моем, как не Тебе? Кому не в тягость огнем пламенеющее усердие мое над Твоим Писанием? Дай мне то, что я люблю; да, я люблю, и это дал мне Ты. Дай, Отец, — Ты ведь воистину умеешь "давать дары добрые детям Твоим" — дай мне узнать, над чем я тружусь, и "трудно это в глазах моих", пока Ты не откроешь мне. Молю Тебя ради Христа, во имя Его, Святого среди святых, да никто не мешает мне. "Я верю, потому и говорю". Вот надежда моя; ради нее и живу, "да увижу красоту Господню". "Определил Ты дни мои стариться", и они проходят, а как, я не знаю. А мы только и говорим: "время и время, времена и времена": "как долго он это говорил"; "как долго он это делал"; "какое долгое время я этого не видел"; "чтобы произнести этот слог, времени требуется вдвое больше, чем для того, кратко". Мы и говорим это и слышим это; сами понимаем и нас понимают. Это яснее ясного, обычнее обычного и это же так темно, что понять это — это открытие.

XXIII

29. Я слышал от одного ученого человека, что движение солнца, луны и звезд и есть время, но я с этим не согласен. Почему тогда не считать временем движение всех тел? Если бы светила небесные остановились, а гончарное колесо продолжало двигаться, то не было бы и времени, которым мы измеряли бы его обороты? Разве не могли бы мы сказать, в за-

висимости от того, как шло колесо; равномерно, замедляя свой ход или ускоряя его: эти обороты длились дольше, а те меньше? Разве! говоря это, мы говорили бы вне времени? и не было в наших словах долгих и коротких слогов? одни ведь звучали в течение более длительного, а другие более короткого времени. Господи, дай людям в малом увидеть законы общие для малого и великого. Есть звезды, светильники небесные, "для знамений и времен дней и годов". Да, есть, но ни я не скажу, что оборот этого деревянного колесика есть день, ни тот ученый не сможет сказать, что тут времени нет.

30. Я хочу узнать природу и сущность времени, которым мы измеряем движение тел и говорим, например: "это движение было вдвое длительнее того". Я спрашиваю вот о чем: днем называется не только время, когда солнце находится над землей (этим обусловлена разница между днем и ночью), но и время, за которое оно совершает весь круговорот свой от восхода до восхода, в соответствии с чем мы и говорим: "прошло столько-то дней" — в это понятие "сколько-то дней" включаются и ночи; ночное время не высчитывается отдельно. Полный день, следовательно, определяется движением солнца и его круговоротом от восхода до восхода, и я спрашиваю, что такое день: само это движение; срок, в течение которого оно совершается, или и то и другое.

В первом случае днем оказался бы и один час, если бы солнце могло совершить свой путь за такой промежуток времени; во втором дня вовсе бы не было, если бы один восход солнца был отделен от другого кратким промежутком в один час; солнцу пришлось бы для полного дня совершить двадцать четыре круговорота. В третьем случае нельзя назвать днем ни часовой промежуток, за который солнце совершило бы полный свой оборот, ни (допустив, что солнце остановится) такое количество времени, за какое оно обычно совершает весь свой обход от утра до утра. Итак, я не буду спрашивать сейчас, что такое называется днем: я спрашиваю, что такое время, измеряя которым движение солнца, мы говорим: солнце прошло свой путь за промежуток времени в половину меньший, чем обычно, если оно совершило его за промежуток времени в двенадцать часов. Сравнивая оба времени, мы скажем, что одно вдвое больше другого, и что солнце совершает свой обход от восхода до восхода иногда за одно время, иногда за другое, двойное. Пусть же никто не говорит мне, что движение небесных тел и есть время: когда некий человек остановил молитвой солнце, чтобы победоносно завершить битву, солнце стояло, но время шло. Сражение длилось и закончилось в свое время. Итак, я вижу, что время есть некая протяженность. Вижу ли? Не кажется ли мне, что вижу? Ты покажешь мне это, Свет и Истина.

XXIV

31. Ты велишь мне подтвердить, что время — это движение тел? Нет, не велишь. Что всякое тело может двигаться только во времени, это я слышу. Ты мне это говоришь. А что это самое движение тела есть время, этого я не слышу: не Ты это говоришь. Когда тело начинает двигаться, то я временем измеряю, как долго, от начала движения и до прекращения

его, оно находилось в движении. И если я не видел, с какого времени тело начало двигаться, а оно движения не прекращало, и я тоже не увидел, когда оно остановилось, то я не могу измерить продолжительности движения, разве что за время, с какого я это тело увидел и до того, как перестал его видеть. И если я его вижу длительно, то я могу заявить только, что прошло много времени, не определяя точно его продолжительности, ибо продолжительность определяется сравнением; например: "такой же срок, как и тот", или "срок вдвое больший" и прочее в том же роде. Если же мы сможем отметить место, откуда начинает и где заканчивает свое движение тело или его части, если оно движется словно на токарном станке, то мы сможем сказать, сколько времени продолжалось движение тела или части его от одного места до другого. А раз движение тела — это одно, а то, чем измеряется длительность этого движения, — другое, то не ясно ли, чему скорее следует дать название времени? И если тело и движется иногда по-разному, а иногда и останавливается, то мы можем измерить временем не только движение, но и остановку, и сказать: "стояло столько же времени, сколько и двигалось" или "стояло вдвое или втрое больше, чем двигалось" и прочее в том же роде, смотря по тому, точно наше исчисление или приблизительно: "больше", "меньше". Время, следовательно, не есть движение тела.

XXV

32. Признаюсь Тебе, Господи, я до сих пор не знаю, что такое время, но признаюсь, Господи, и в другом: я знаю, что говорю это во времени, что я долго уже разговариваю о времени и что это самое "долго" есть не что иное, как некий промежуток времени. Каким же образом я это знаю, а что такое время, не знаю? А может быть, я не знаю, каким образом рассказать о том, что я знаю? Горе мне! Я не знаю даже, чего я не знаю. Вот, Боже мой, я пред Тобою: я не лгу; как говорю, так и думаю. "Ты зажжешь светильник мой, Господи Боже мой, Ты осветишь тьму мою".

XXVI

33. Разве не правдиво признание души моей, признающей Тебе, что она измеряет время? Да, Господи Боже мой, я измеряю и не знаю, что измеряю. Я измеряю движение тела временем. И разве я не измеряю само время? Когда я измеряю, как долго движется тело и как долго проходит оно путь оттуда сюда, что я измеряю, как не время, в течение которого тело движется? А само время чем мне измерять? Более длинное более коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем? Мы видим, что длительностью краткого слога измеряется длительность долгого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Мы измеряем величину стихотворения числом стихов, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: "это стихотворение длинное; оно составлено из столько-то стихов;

стихи длинны — в них столько-то стоп; стопы длинны: они растянуты на столько-то слогов; слог долог, он вдвое длиннее короткого". Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро. Так и с целым стихотворением, так и со стопой, так и со слогом. Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души. Что же я, Господи, измеряю, говоря или неопределенно: "это время длиннее того", или определенно: "оно вдвое больше того". Что я измеряю время, это я знаю, но я не могу измерить будущего, ибо его еще нет; не могу измерить настоящего, потому что в нем нет длительности, не могу измерить прошлого, потому что его уже нет. Что же я измеряю? Время, которое проходит, но еще не прошло? Так я и говорил.

XXVII

34. Будь настойчива, душа моя, напрягай свою мысль сильнее: "Бог помощник наш, Он создал нас, а не мы себя". Обрата внимание туда, где брезжит заря истины. Вот, представь себе: человеческий голос начинает звучать и звучит и еще звучит, но вот он умолк и наступило молчание: звук ушел, и звука уже нет. Он был в будущем, пока не зазвучал, и его нельзя было измерить, потому что его еще не было, и сейчас нельзя, потому что его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было то, что могло быть измерено. Но ведь и тогда? он не застыл в неподвижности: он приходил и уходил. Поэтому и можно было его измерять? Проходя, он тянулся какой-то промежуток времени, которым и можно его измерить: настоящее ведь длительности не имеет.

Если, следовательно, можно было измерить тогда, то вот смотри: начинает звучать другой звук и звучит еще и сейчас непрерывно и однообразно; измерим его, пока он звучит. Когда он перестанет звучать, он уйдет и измерять будет нечего. Измерим же точно и скажем, какова его длительность. Но он еще звучит, а измерить его можно только с того момента, когда он начал звучать, и до того, как перестал. Мы, значит, измеряем промежуток между каким-то началом и каким-то концом. Поэтому звук, еще не умолкший, нельзя измерить и сказать, долог он или краток, равен другому, вдвое его длиннее или еще что-нибудь подобное. Когда же он умолкнет, его уже не будет. Каким же образом можно его измерять? И всё же мы измеряем время — не то, которого еще нет, и не то, которого уже нет, и не то, которое вовсе не длится, и не то, которое не дошло еще до своих границ. Мы измеряем, следовательно, не будущее время, не прошедшее, не настоящее, не проходящее — и всё же мы измеряем время.

35. "Господь всего создатель" — стих этот состоит из восьми слогов, кратких и долгих, чередующихся между собой; есть четыре кратких: первый, третий, пятый, седьмой; они однократны по отношению к четырем долгим: второму, четвертому, шестому и восьмому. Каждый долгий длится вдвое дольше каждого краткого: я утверждаю это, произнося их: по-

сколько это ясно воспринимается слухом, то оно так и есть. Оказывается — если доверять ясности моего слухового восприятия — я вымеряю долгий слог кратким и чувствую, что он равен двум кратким. Но когда один звучит после другого, сначала краткий, потом долгий, как же удержать мне краткий, как приложить его в качестве меры к долгому, чтобы установить: долгий равен двум кратким. Долгий не начнет ведь звучать раньше, чем отзвучит краткий. А долгий — разве я измеряю его, пока он звучит? Ведь я измеряю его только по его окончанию. Но, окончившись, он исчезает. Что же такое я измеряю? Где тот краткий, которым я измеряю? Где тот долгий, который я измеряю? Оба прозвучали, улетели, исчезли, их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (насколько можно доверять изошренному слуху), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется, по длительности во времени. И я могу это сделать только потому, что эти слоги прошли и закончились. Я, следовательно, измеряю не их самих — их уже нет, — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней.

36. В тебе, душа моя, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю.

Что же? Когда мы измеряем молчание и говорим: "это молчание длилось столько времени, сколько длился этот звук", разве мы мысленно не стремимся измерить звук будто бы раздавшийся, и таким образом получить возможность что-то сообщить о промежутках молчания во времени. Молча, не говоря ни слова, мы произносим в уме стихотворения, отдельные стихи, любую речь; мы сообщаем об их размерах, о промежутках времени, ими занятых, и о соотношении этих промежутков так, как если бы мы всё это произносили вслух. Допустим, кто-то захотел издать продолжительный звук, предварительно установив в уме его будущую длительность. Он, конечно, молчаливо определил этот промежуток времени, запомнил его и тогда уже начал издавать звук, который и будет звучать до положенного ему срока, вернее, он звучал и будет звучать: то, что уже раздалось, конечно, звучало; оставшееся еще прозвучит, и всё закончится таким образом: внимание, существующее в настоящем, переправляет будущее в прошлое; уменьшается будущее — растет прошлое; исчезает совсем будущее — и всё становится прошлым.

XXVIII

37. Каким же образом уменьшается или исчезает будущее, которого еще нет? каким образом растет прошлое, которого уже нет? Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор есть в душе память о

прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее, это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое это длительная память о прошлом.

38. Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительное воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь всё в памяти. То, что происходит с целой песней, то происходит и с каждой ее частицей и с каждым слогом; то же происходит и с длительным действием, частицей которого, является, может быть, эта песня; то же и со всей человеческой жизнью, которая складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми "сынами человеческими", которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней.

XXIX

39. Но так как "милость Твоя лучше, нежели жизнь", то вот жизнь моя: это сплошное рассеяние, и "десница Твоя подхватила меня" в Господе моем, Сыне Человеческом, посреднике между Тобой, Единым, и нами, многими, живущими во многом и многим; "да достигну через Него, как достиг меня Он". Уйдя от ветхого человека и собрав себя, да последую за одним. "Забывая прошлое", не рассеиваясь в мыслях о будущем и преходящем, но сосредоточиваясь на том, что передо мной, не рассеянно, но сосредоточенно "пойду к победе призвания свыше" и услышу "глас хвалы и буду созерцать красоту Твою", которая не появляется и не исчезает. Теперь же "годы мои проходят в стенаниях" и утешение мое Ты, Господи; Ты мой извечный Отец, я же низвергся во время, строй которого мне неведом; мысли мои, "самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его пестротой, доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей.

XXX

40. Тогда я встану и утвержусь в Тебе, в образе моем, в истине Твоей. Я не буду больше терпеть от вопросов людей, которые наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить. Они и спрашивают: "что делал Бог до сотворения мира?" или: "зачем Ему пришлось на ум что-то делать, если раньше Он никогда ничего не делал?" Дай им, Господи, как следует понять, что они говорят, дай открыть, что там, где

нет времени, нельзя говорить "никогда". Сказать о ком-нибудь: "он никогда не делал" — значит сказать: "он не делал во времени". Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного; и пусть прекратят пустословие. Пусть обратятся к Тому, что "перед ними"; пусть поймут, что раньше всякого времени есть Ты — вечный Создатель всех времен, что раньше Тебя не было ни времени, ни созданий, если даже есть и надвременные.

XXXI

41. Господи Боже мой, в каких же глубинах скрываются тайны Твои и как далеко от них отбросило меня следствие грехов моих. Исцели глаза мои, да сорадуюсь свету Твоему. Если есть душа, сильная великим знанием и предвиденьем, которой всё прошлое и будущее знакомо так, как мне прекрасно знакомая всем песня, то это душа удивительная, повергающая в священный трепет: от нее ведь не сокрыто ни то, что прошло, ни то, что еще остается в веках, как не сокрыто от меня, когда я пою эту песню, что и сколько из нее уже спето, что и сколько остается до конца. Да не придет мне в голову, что Ты, устроитель вселенной, устроитель душ и тел, да не придет мне в голову, что Ты знаешь всё будущее и прошлое в такой же мере. Ты постигаешь его гораздо-гораздо чудеснее и гораздо таинственнее. У поющего знакомую песню и слушающего ее настроение меняется в ожидании будущих звуков и при воспоминании о прошлых, и чувства возникают разные. Не так у Тебя, неизменно вечного, воистину вечного Творца умов. И как Ты знал "в начале небо и землю" неизменным знанием Твоим, так и сотворил Ты в начале небо и землю единым действием Твоим. Кто это понимает, пусть восхвалит Тебя, и кто не понимает, пусть восхвалит Тебя! О! на каких Ты высотах! И сердца смиренных — дом Твой. "Ты поднимаешь поверженных", и не падают те, кого Ты возвысил.

Часть III. Философия Нового времени



Рене Декарт
1596 - 1650

Философией Нового времени (или новоевропейской философией) называют западноевропейскую философию 17 – начала 19 веков. С социально-экономической точки зрения, это было время буржуазных революций и становления буржуазного общества. Но для развития философии, которая лишь очень опосредованными путями связана с экономическим базисом жизни общества, более

важным является то обстоятельство, что именно в это время возникает наука в нашем современном смысле.

Знание перестаёт быть уделом узкого круга лиц, превращаясь в идеологическую основу новой, светской культуры, а затем – и непосредственную производительную силу. В соответствии с этим и философия становится «философией науки», сознательно ставит себя на службу науке. В центре её внимания теперь оказывается не онтология, а методология научного познания и тесно связанная с ней гносеология, тогда как прежнее учение о бытии превращается в учение о предмете познания. Заметим, что многие ведущие философы Нового времени одновременно были учёными (Декарт, Лейбниц, Кант), а учёные, в свою очередь, оставили заметный след в философии (Паскаль, Ньютон). Это «содружество философии и науки», позволившее новоевропейской философии стать вершиной развития классической философии, продолжалось однако, недолго. В начале 19 века предмет философии под влиянием кантовского трансцендентализма был сведён к учению о сознании и логических категориях (о чём писал, например, Ф. Энгельс в «Людвиге Фейербахе»), философия на излёте классической эпохи вновь, как и в пору своего становления, оказалась «самодостаточной», утратив те связи, которые прежде делали её элементом (или даже сердцевинной) всей системы знания. В свою очередь, и в науку проникла иллюзия, будто она может сохранить свою целостность и без «метафизики». И философы новой генерации - Шопенгауэр, Конт, Фейербах - отправились на поиски нового образа философии.

Знакомство с основными источниками по новоевропейской философии представляет собой с технической точки зрения меньшую проблему, чем знакомство с источниками по античной и средневековой философии. Основные произведения «элитных» философов переведе-

ны, прокомментированы и изданы. Прежде всего, если Вы экономите своё время, можете обратиться к «Антологии мировой философии» (т. 2, 3. – М., 1970-1972). Конечно, чтение полных текстов сочинений философов даёт несравненно больше, хотя требует, и совсем других затрат времени и душевной энергии.

Ценным введением в изучение новоевропейской философии является фрагмент монографии Г.Г. Майорова «Теоретическая философия Готфрида Лейбница», который называется «Философия от Бэкона до Локка» (М., 1973, с. 32-48). Наиболее достоверная концептуальная концепция развития европейской (в том числе и новоевропейской) философии представлена в монографии А.Л. Доброхотова «Категория бытия в классической западноевропейской философии» (М., 1986). Обширный материал по философии рассматриваемого периода содержится в учебнике Дж. Реале и Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней» (т. 3-4. – СПб., 1996-1998).

Особую трудность для изучения представляет собой немецкая классическая философия. Одноимённое учебное пособие А.В. Гулыги (М., 1985) в целом удачно, на наш взгляд, совмещает предметность, обстоятельность и предельную доступность изложения сложнейшего историко-философского материала. Монография П.П. Гайденко «Философия Фихте» (М., 1979) и итоговая работа В.Ф. Асмуса «Иммануил Кант» помогут освоению наследия этих мыслителей.

Трудности совершенно особого рода готовит читателю Гегель. Классический труд И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (переиздан за последние годы несколько раз, наиболее доступным, по-видимому, является Санкт-Петербургское издание 1994 г.) продолжает оставаться самой достойной книгой о Гегеле среди всей известной нам литературы по этому вопросу. Укажем также на работу советского историка философии К.С. Бакрадзе «Система и метод философии Гегеля» (Тб., 1958), а также двухтомный «Словарь по философии Гегеля» А.Д. Власова (М., 1997-2000), в котором в нетрадиционной форме излагается содержание главных гегелевских трудов – «Феноменологии духа» и «Науки логики». Решение сослаться на собственный опыт изучения философии Гегеля не было для нас простым, однако, без такого решения с чувством, будто не сказано всё, что хотелось сказать, расстаться наверняка не удалось бы. В этой ситуации предпочтём указать на статью о системе философии Гегеля, опубликованную в «Вопросах философии» (2003, №4).

Теперь – в путь, и пусть вехами на нём станут предлагаемые вопросы по основным темам новоевропейской философии.

Тема 1. Становление науки и проблема метода в новоевропейской философии.

1. Философские взгляды Ф. Бэкона: отношение к схоластике, учение об опытном познании и идея создания «логики открытия», проблема индукции и попытки её решения, представления о роли науки в жизни человека.
2. Учение Г. Галилея о методе познания.
3. Р. Декарт о принципах рационалистического метода.

Тема 2. Метафизика Декарта.

1. Учение о методическом сомнении.
2. Принцип «*cogito*» и учение о «врождённых идеях».
3. Место «онтологического аргумента» в метафизике Декарта.
4. Учение Декарта о субстанциях.

Тема 3. Философия Спинозы.

1. Понятие субстанции в учении Спинозы, «атрибуты» и «модусы» субстанции.
2. Понятия «природы творящей» и «природы сотворённой» у Спинозы, его отношение к пантеизму и материализму.
3. Рационалистическая концепция познания, учение о видах познания.

Тема 4. Эмпиризм и сенсуализм в философии XVII в.

1. Критика Т. Гоббсом принципа «*cogito*», его учение о материальной субстанции и чувственном познании.
2. Критика Дж. Локком учения о «врождённых идеях», его сенсуалистическая концепция познания.

Тема 5. Философия Г. Лейбница.

1. Учение о возможном и действительном бытии.
2. Понятие индивидуальной субстанции.
3. Концепция предустановленной гармонии.

Тема 6. Эмпиризм и сенсуализм в философии XVIII в.

1. Номинализм Дж. Беркли, его критика идеи материальной субстанции; феноменализм Дж. Беркли и решение им проблемы солипсизма.
2. Философские взгляды Д. Юма: учение об опытном познании, критика идеи духовной субстанции, концепция «веры» как решение проблемы достоверности познания.
3. Философия Просвещения и французский материализм XVIII века.

Тема 7. Немецкая классическая философия.

1. Оценка Кантом ситуации в европейской философии середины XVIII века; идея «критики разума» как путь восстановления философии.
2. Учение Канта о познании.
3. Этика Канта.
4. Эстетика и «объективная телеология» в системе Канта.
5. Интерпретация «критической философии» Фихте.
6. Философия природы и философия тождества Шеллинга.
7. Система философии Гегеля и её эволюция.
8. Понимание предмета и задач философии в немецкой классической философии как завершение пути развития европейской классической философии; проблема соотношения классической и постклассической философии.

Возможно, ваше изучение новоевропейской философии перешагнуло границы, в которых можно было обходиться без записывания и переписывания понятого. В таком случае настало время выбора темы для подготовки **реферата**:

1. Проблема метода в новоевропейской философии.
2. Учение о субстанции в западноевропейской философии XVII века.
3. Учение о «врождённых идеях» и его критика в европейской философии XVII-XVIII веков.
4. Учение Канта о познании и место философии в системе наук.
5. Учение Канта о нравственности в его соотношении с теоретической философией.
6. Интерпретация философии Канта в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля.
7. Гегель как историк философии (основные проблемы лекций по истории философии).
8. Эволюция системных воззрений Гегеля.
9. Эволюция социально-политических взглядов философа.
10. Понимание Гегелем предмета философии и её места в системе наук.

Прежде чем предстать перед экзаменаторами, используйте для подготовки к этому сражению предлагаемые

Тесты по средневековой и новоевропейской философии

1. Патристика – это: а) Совокупность основных положений христианского вероучения; б) Один из примеров религиозной философии; в) Первый этап становления средневековой философии; г) Грекоязычная философия 1-7 веков н.э.
2. «Креационизм» означает: а) Основное воззрение западного христианства на природу; б) Христианское учение о сотворённости души человека; в) Учение о реальности общих понятий; г) Учение о том, что мир сотворён Богом.
3. Среди основных направлений средневековой философии отсутствует: а) Идеализм; б) Реализм; в) Умеренный реализм (концептуализм); г) Номинализм.
4. Аверроизм повлиял на то, как в западноевропейской средневековой философии рассматривались: а) Проблемы творения мира и его управления Богом; б) Проблемы соотношения разума и веры и индивидуального бессмертия; в) Проблемы универсалий и свободы индивида; г) Проблемы познания судьбы и личного спасения.
5. К числу основных направлений философии эпохи Возрождения не принадлежит: а) Схоластика; б) Метафизика; в) Гуманизм; г) Пантеизм.
6. Основными свойствами субстанций Декарта являются: а) Мышление и протяженность; б) Протяженность и неизменность; в) Способность к мышлению и неделимость; г) Несотворённость и неделимость.
7. К числу последователей Декарта не принадлежал: а) Гоббс; б) Лейбниц; в) Мальбранш; г) Спиноза.
8. По Спинозе, в субстанции совпадают: а) Свобода и необходимость; б) Необходимость и случайность; в) Мышление и протяжение; г) все философские категории.
9. По Лейбницу: а) Действительное предшествует возможному; б) Возможное предшествует действительному; в) Они полностью совпадают и во времени, и по содержанию; г) Бог в равной мере предшествует и действительности, и возможности.
10. Основным свойством субстанций, по Лейбницу, является: а) Несотворённость; б) Независимость как друг от друга, так и от Бога; в) Мыслимость; г) Активность.
11. Понятие «предустановленная гармония» используется: а) Декартом; б) Спинозой; в) Лейбницем; г) Всеми рационалистами Нового времени.
12. По мнению Дж. Беркли: а) Реально существует единичное, тогда как общее существует только в мышлении; б) Существует только единичное, и в уме также нет ничего общего; в) Общее существует, но только в качестве свойств единичного; г) Обсуждение проблемы общего и единичного неконструктивно.
13. По мнению Дж. Беркли: а) Существующий материальный мир создан Богом; б) Бог способен непосредственно вызывать в нашем уме идеи, поэтому необходимости в существовании вещей вне нашего ума нет необходимости; в) Бог используем материю как средство для формирования впечатлений в уме человека; г) Материя лишь «затемняет» идеи, по образцу которых Бог создавал вещи.
14. По Канту: а) Всякое знание основывается на разуме; б) Разум объединяет в себе функции чувственности и рассудка; в) Чувственность и рассудок являются необходимыми элементами всякого действительного познания; г) Чувственность, рассудок и разум сливаются в интеллектуальную интуицию.
15. Кант утверждает, что: а) Философия не может претендовать на статус науки, она является лишь выражением естественной склонности нашего ума представлять опыт завершённым; б) Философия завершает ряд наук, сформировавшихся в

Новое время; в) Философия является наукой, хотя и не столь достоверной как математика; г) Философия близка к религии, тогда как другие науки ведут к атеизму.

Ключи к тесту: 1 - в; 2 - г; 3 - а; 4 - б; 5 - б; 6 - а; 7 - а; 8 - в; 9 - б; 10 - г; 11 - в; 12 - б; 13 - б; 14 - в; 15 - а.

Наше путешествие по истории классической философии завершается, и его последняя ступень – экзамен, на который выносятся следующие вопросы:

1. Проблема зарождения философии. Соотношение философии и мифологии. Особенности древневосточной философии.
2. Учение о первоначалах в философии досократиков.
3. Учение элеатов о бытии.
4. Философское учение Анаксагора.
5. Атомизм Демокрита и его учение о познании.
6. Взгляды ранних греческих философов на проблему предмета и задач философии.
7. Софисты и Сократ о предмете философии; проблема познания у софистов и Сократа. «Диалектика» Сократа и его «этический рационализм».
8. Сократ, Платон и «сократические школы» в античной философии.
9. Становление философии Платона, основные этапы его творчества. Эволюция образа Сократа в диалогах Платона.
10. Учение Платона об идеях. «Диалектика» у Сократа и Платона.
11. Учение Платона о душе и его концепция познания.
12. Критика Платоном учения об идеях в «поздних» диалогах.
13. Учение Платона о возникновении чувственного мира.
14. Основные черты социально-этического учения Платона.
15. Отношение Аристотеля к учению Платона об идеях.
16. Аристотелевская классификация наук. Предмет «первой философии».
17. Учение Аристотеля о сущности.
18. Учение Аристотеля о четырёх причинах. «Материя» и «форма» в философии Аристотеля.
19. Учение Аристотеля о возможном и действительном бытии.
20. Учение Аристотеля об Уме, проблема статуса этого учения в теоретической философии Аристотеля.
21. Основные идеи практической философии Аристотеля.
22. Эстетическая концепция Аристотеля.
23. Основные черты философии эпохи эллинизма.
24. Физика и этика Эпикура.

25. Учение стоиков о познании, их физика и этическая концепция.
26. Элементы скептицизма в ранней греческой философии, основные направления скептицизма в эпоху эллинизма и поздней античности.
27. Учение Плотина о трёх ипостасях. Эволюция неоплатонизма в 3-5 веках.
28. Проблема соотношения античной и средневековой философии.
29. Апологетика, патристика и схоластика в средневековой философии. Восточная и западная патристика.
30. Философия Августина: креационизм; провиденциализм; проблема свободы воли; концепция истории.
31. Проблема соотношения веры и знания в средневековой философии.
32. Проблема универсалий и основные направления средневековой философии.
33. Аристотелизм и аверроизм в средневековой философии. Философия эпохи Возрождения её основные темы и направления.
34. Возникновение науки Нового времени и становление новоевропейской философии.
35. Философские взгляды Фр. Бэкона.
36. Метафизика Декарта: концепция методического сомнения, принцип самосознания, учение о «врождённых идеях», учение о субстанциях.
37. Проблема метода в философии XVII-XVIII веков.
38. Проблема субстанции в философии XVII века.
39. Философия Спинозы: понятие субстанции, её «атрибуты» и «модусы»; рационалистическая концепция познания.
40. Эмпиризм и сенсуализм в философии XVII века (Т. Гоббс, Дж. Локк).
41. Метафизика Лейбница: «возможное» и «действительное» бытие, учение об индивидуальных субстанциях, концепция «предустановленной гармонии». Отношение Лейбница к рационализму и сенсуализму.
42. Номинализм Дж. Беркли, его критика понятия материи; «солипсизм» ранней концепции Беркли и его преодоление.
43. Эмпиризм и номинализм Д. Юма, его критика понятия духовной субстанции. Проблема достоверности познания в философии Юма.

44. Теизм, пантеизм, деизм и атеизм в европейской философии XVII-XVIII веков.
45. Философия и идеология французского и немецкого Просвещения
46. Естествознание Нового времени как предпосылка возникновения философии Канта. Отношение Канта к традициям эмпиризма и рационализма в новоевропейской философии.
47. Основные идеи «Критики чистого разума».
48. Понимание Кантом природы и задач философии.
49. Этика Канта.
50. Становление трансцендентального метода в новоевропейской философии
51. Интерпретация философии Канта в учениях Фихте, Шеллинга, Гегеля.
52. «Наукоучение» Фихте и его социально-этическая концепция. Эволюция философских взглядов Фихте в «поздний» период его деятельности.
53. Философия природы, «трансцендентальная философия» и «философия тождества» Шеллинга. «Поздние» философские концепции Шеллинга, его место в истории классической философии.
54. Эволюция взглядов Гегеля по вопросу строения системы философии.
55. Проблема интерпретации гегелевской системы философии
56. Эволюция представлений о предмете и назначении философии в истории классической европейской философии. Границы классической философии.

Часть IV.

Введение в философию XIX века

Философия духа именно поэтому и есть философия духа, что она умеет возвыситься над всем конечным и преходящим.

Л. Шестов



Артур Шопенгауэр
1788 - 1860

Много идей и открытий принес XIX век. В этом вряд ли кто-то усомнится. Их значение простирается далеко за рамки историко-философских исследований, и интересны они не только философам. Окидывая взором богатейший философский массив, невольно задумываешься о том, что младогегельянцы, марксисты, позитивисты, - все те, кто творил на заре неклассической эпохи, - пожалуй, поспешили с выводом о том, что философия закончила свое существование. Они утверждали, что больше нет оснований ждать от философии каких-то невероятных свершений в сфере духа, решений насущных вопросов, которые кажутся человечеству самыми главными. Гегель, по их мнению, завершил то движение, которое можно назвать философским прогрессом, написав кульминационную философскую систему Нового времени. После него шансы философии попасть в точное соответствие между бытием и сознанием практически оказались равными нулю.

Г.В.Ф. Гегель (Кто мыслит абстрактно?)⁵

Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut!* — «Спасайся, кто может!» — наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика» — как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление») — слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше, как от чумы.

⁵ Выражаю искреннюю признательность А.Е. Крикунову за любезно предоставленную им возможность использовать ресурсы его виртуальной философской библиотеки при подготовке этого издания – А. Усачев

Спешу успокоить: я вовсе не собираюсь объяснять здесь, что такое «абстрактное» и что значит «мыслить». Объяснения вообще считаются в порядочном обществе признаком дурного тона. Мне и самому становится не по себе, когда кто-нибудь начинает что-либо объяснять, — в случае необходимости я и сам сумею все понять. А здесь какие бы то ни было объяснения насчет «мышления» и «абстрактного» совершенно излишни; порядочное общество именно потому и избегает общения с «абстрактным», что слишком хорошо с ним знакомо. То же, о чем ничего не знаешь, нельзя ни любить, ни ненавидеть. Чуждо мне и намерение примирить общество с «абстрактным» или с «мышлением» при помощи хитрости — сначала протащив их туда тайком, под маской светского разговора, с таким расчетом, чтобы они прокрались в общество, не будучи узванными и не возбудив неудовольствия, затесались бы в него, как говорят в народе, а автор интриги мог бы затем объявить, что новый гость, которого теперь принимают под чужим именем как хорошего знакомого, — это и есть то самое «абстрактное», которое раньше на порог не пускали. У таких «сцен узнавания», поучающих мир против его желания, тот непростительный просчет, что они одновременно конфузят публику, тогда как театральный машинист хотел бы своим искусством снискать себе славу. Его тщеславие в сочетании со смущением всех остальных способно испортить весь эффект и привести к тому, что поучение, купленное подобной ценой, будет отвергнуто.

Впрочем, даже и такой план осуществить не удалось бы: для этого ни в коем случае нельзя разглашать заранее разгадку. А она уже дана в заголовке. Если уж замыслил описанную выше хитрость, то надо держать язык за зубами и действовать по примеру того министра в комедии, который весь спектакль играет в пальто и лишь в финальной сцене его расстегивает, блистая Орденом Мудрости. Но расстегивание метафизического пальто не достигло бы того эффекта, который производит расстегивание министерского пальто, — ведь свет не узнал тут ничего, кроме нескольких слов, — и вся затея свелась бы, собственно, лишь к установлению того факта, что общество давным-давно этой вещью располагает; обретено было бы, таким образом, лишь название вещи, в то время как орден министра означает нечто весьма реальное, кошель с деньгами. Мы находимся в приличном обществе, где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое «мышление» и что такое «абстрактное». Стало быть, остается лишь выяснить, *кто* мыслит абстрактно. Как мы уже упоминали, в наше намерение не входит ни примирить общество с этими вещами, ни заставлять его возиться с чем-либо трудным, ни упрекать за легкомысленное пренебрежение к тому, что всякому наделенному разумом существу по его рангу и положению приличествует ценить. Напротив, намерение наше заключается в том, чтобы примирить общество с самим собой, поскольку оно, с одной стороны, пренебрегает абстрактным мышлением, не испытывая при этом угрызений совести, а с другой — все же питает к нему в душе известное почтение, как к чему-то возвышенному, и избегает его не потому, что презирает, а потому, что возвеличивает, не потому, что оно кажется чем-то пошлым, а потому, что его принимают за нечто знатное или же, наобо-

рот, за нечто особенное, что французы называют «espece»⁶, чем в обществе выделяться неприлично, и что не столько выделяет, сколько отделяет от общества или делает смешным, вроде лохмотьев или чрезмерно роскошного одеяния, разубранного драгоценными камнями и старомодными кружевами.

Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия.

Почтение к абстрактному мышлению, имеющее силу предрассудка, укоренилось столь глубоко, что те, у кого тонкий нюх, заранее почуют здесь сатиру или иронию, а поскольку они читают утренние газеты и знают, что за сатиру назначена премия, то они решат, что мне лучше постараться заслужить эту премию в соревновании с другими, чем выкладывать здесь все без обиняков.

В обоснование своей мысли я приведу лишь несколько примеров, на которых каждый сможет убедиться, что дело обстоит именно так. Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец. Знаток же человеческой души рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, в его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения. Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу! Помню же я, как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них даже осмелился оправдывать самоубийство — подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера».

Это и называется «мыслить абстрактно» — видеть в убийце только одно абстрактное — что он убийца и называнием такого качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

⁶ espece (фр.) — человек, достойный презрения. «Espece — из всех кличек самая ужасная, ибо обозначает посредственность», — пишет Дидро в «Племяннике Рамо». Гегель комментирует этот образ в «Феноменологии духа» (см. *Гегель. Соч.*, т. IV, стр. 264).

Иное дело — утонченно-сентиментальная светская публика Лейпцига. Эта, наоборот, усыпала цветами колесованного преступника и вплетала венки в колесо. Однако это опять-таки абстракция, хотя и противоположная. Христиане имеют обыкновение выкладывать крест розами или, скорее, розы крестом, сочетать розы и крест. Крест — это некогда превращенная в святыню виселица или колесо. Он утратил свое одностороннее значение орудия позорной казни и соединяет в одном образе высшее страдание и глубочайшее самопожертвование с радостнейшим блаженством и божественной честью. А вот лейпцигский крест, увитый маками и фиалками, — это умиротворение в стиле Коцебу⁷, разновидность распутного примиренчества — чувствительного и дурного.

Мне довелось однажды услышать, как совсем по-иному расправилась с абстракцией «убийцы» и оправдала его одна наивная старушка из богадельни. Отрубленная голова лежала на эшафоте, и в это время засияло солнце. Как это чудесно, сказала она, солнце милосердия господня осеняет голову Биндера! Ты не стоишь того, чтобы тебе солнце светило, — так говорят часто, желая выразить осуждение. А женщина та увидела, что голова убийцы освещена солнцем и, стало Сыть, того достойна. Она вознесла ее с плахи эшафота в лоно солнечного милосердия бога и осуществила умиротворение не с помощью фиалок и сентиментального тщеславия, а тем, что увидела убийцу приобщенным к небесной благодати солнечным лучом.

— Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! — говорит покупательница торговке. — Что? — кричит та. — Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь целую простыню на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! Порядочные-то за своим домом следят, а таким — самое место в каталажке! Дырки бы на чулках заштопала! — Короче говоря, она и крупички доброго в обидчице не замечает. Она мыслит абстрактно и все — от шляпки до чулок, с головы до пят, вкуче с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц, тогда как те офицеры, которых она упоминала, — если они, конечно, и впрямь имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, — наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу — нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз — так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остают-

⁷ Коцебу, Август, фон (1761 — 1819) — немецкий драматург и русский дипломат, занимавшийся также издательской и политической деятельностью, противник либеральных идей.

ся вдвоем, болтает всякую всячину — смотри «Jacques et son maitre» Дидро, — а хозяин покуривает себе трубку да поглядывает на часы, ни в чем его не стесняя. Аристократ, кроме всего прочего, знает, что слуга не только слуга, что ему известны все городские новости и девицы и что голову его посещают недурные идеи, — обо всем этом он слугу расспрашивает, и слуга может свободно говорить о том, что интересует хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

То же самое различие и среди военных; у пруссаков⁸ положено бить солдата, и солдат поэтому — каналья; действительно, тот, кто обязан пассивно сносить побои, и есть каналья. Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев, с коим вынужден возиться господин в мундире с портупеей, хотя и для него это занятие чертовски неприятно.⁹

В самом деле, философские направления, вышедшие из лона немецкой философской классики, находили различные ответы и пути для того, чтобы не остаться ретроgrадами и предложить, во что бы то ни стало, новый исход философии, новое амплуа, которое бы позволило одновременно и быть причастным к философии, и в тоже время модифицировать ее в новые формы существования, которые на первый взгляд для нее вроде бы и не свойственны. Маркс говорит, что философия должна стать действительной, а действительность философской. Конт полагает, что трансцендентальную должна сменить реальная философия, т.е. наука. Кьеркегор не скрывает своих намерений положить в основу нового типа философствования веру, а вовсе не знание. Разобраться с таким положением дел может только историко-философское исследование. Его назначение в том и состоит, чтобы, между прочим, на фоне ответов на вопросы о собственно философском наполнении этого отрезка времени, попытаться выяснить, существует ли философия после Гегеля, точно ли она должна замкнуться на определении собственной сущности только в рамках дискурсов Нового времени, или же исчерпав

⁸ В первой публикации статьи (1835 г.) слово «пруссаков» явно по политическим соображениям было заменено издателем на «австрийцев». Это искажение содержится и в Собрании сочинений Гегеля под ред. Глокнера, по которому выполнен перевод. Исправление сделано на основании публикации статьи, сверенной с рукописью (см. «Hegel-Studien», В. V. Bonn, 1969, S. 164).

⁹ Источник: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. / Сост., общая ред. и вступит, статья А. В. Гулыги. — М., «Мысль», 1972. — С.388–394.

свои логические и системные возможности, она просто вступила в новую стадию не менее, но более интересную, чем ранее.

Предмет истории философии имеет особые характеристики. Споры о том, чем является философия и насколько она отражает главные признаки научного знания заострились в тот самый период развития умозрительного знания, который и будет рассматриваться на семинарских занятиях. Давно известно, что самые точные определения предмета появляются в результате активной рефлексивной работы на пересечении разных токов аналитической деятельности. Одним из главных является вопрос о соотношении философии и истории философии. До XIX века интеллектуальные традиции позволяли четко и ясно разделить эти две области знания, т.к. философия занималась творчеством систем, а история философии их упорядочивала, прослеживала саморазвитие идей и понятий в истории человечества и культуры. В недрах немецкой классической философии были поставлены две важные смысловые точки: И. Кант подвел итог эпохи Просвещения и сформулировал ее сущность, а именно совершеннолетие цивилизованного человечества. Гегель остановил процесс творчества систем, предложив в качестве доминирующего качества диалектику, которая объединяет и системные, и несистемные качества. То, что самая яркая философия XIX века, а именно немецкая, говорит главным образом о единстве нации, государства, духа, человечества, говорит о том, что Германия этого периода была раздробленной на княжества территорией. В политическом и идеологическом смысле она не обладала ни тем уровнем свободомыслия как Франция, ни таким уровнем производительных сил, как Англия или Голландия, прошедшие к тому времени уже через буржуазные революции. Однако возможно в этом и раскрывается смысл времен, когда мощная философская школа через свой базовый тезис о тождестве бытия и мышления, воздвигнув гигантский проект всеобщего единства в духе, привнесла его в бытие через неутомимую веру в то, что продуманное и реальное – это одно и то же. Может быть, в этом и заключается цена временной исторической отсталости – обозначить величайший пафос стремления к единству наличного многообразия. Это же самая черта послужила отправным пунктом для деятельности философов, не согласных с моделями, носящими гиперрациональный и панлогический характер. Нетрудно заметить, что в философии излагающей механизмы и ступени восхождения всех элементов инобытия идеи к единству в духе, теряется качественная определенность самих элементов. Само слово элемент становится неустойчивым и неточным, когда приходит осознание того, что движущей силой, субстанциальным деятелем (Н. Лосский) названного процесса является человек. Только ли он винтик, только ли элемент? Вот что

писал, очевидно, на эмоциональном подъеме, один из представителей «русского гегельянства» (К. Лёвит) В.Г. Белинский: «Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля, ибо чувствую, что был верен ему, мирясь с российской действительностью... Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самоуслаждения духом, плачь дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень развития, а спотыкнешься, - падай, черт с тобой... Благодарю покорно, Егор Федорович (Гегель)¹⁰, кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уваженьем честь имею донести вам, что, если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития, - я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции... Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови...»¹¹. По итогам философствования Нового времени стало ясно одно: человек со своим внутренним миром оказался вне основной канвы размышлений. Индивидуализм протестантского типа начал давать о себе знать в виде воли к осознанию себя в мире. Нужды и потребности отдельного человека, его самосознание, его, в конце концов, несвоевременность, неприлаженность к жизни – вот что стало занимать внимание мыслителей. Философия идеализма вывела на арену не только сами произведения, но и особый тип человека-философа, который в своей субъективности вознесен над остальными, т.к. призван осмыслять весь опыт человечества. И здесь появляется еще одна сторона критики. Что есть в жизни такого, что может придать маску непоколебимости? Разве не сказано, что «Когда все вещи, трава и деревья, живут, они мягки и гибки. А умирают они сухими и жесткими»¹²?

Разве нет жизненной силы в слабости и отзывчивости? Разум ли только обладает первенством перед остальными сущностными характеристиками такими, как воля, интуиция, любовь, вера. С. Кьеркегор пишет: «Человек этот не был философом: он не чувствовал потребности покончить с верой. Ему казалось, что нет выше жребия, чем жить в памяти людей отцом веры, нет завиднее доли, как обладать сокровищем веры, пусть даже никто другой и не ведал этого»¹³. Человеку, оказывается, не нужно быть философом, не нужно стремиться к профессиональ-

¹⁰ Белинский перетолковал на русский манер имя Гегеля – Георг Вильгельм Фридрих.

¹¹ Цит. по: Н.А. Бердяев «Русская идея» // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С.108-109.

¹² Дао-Дэ цзин. Канон Совершенства. Гл. LXXVI

¹³ С. Кьеркегор «Страх и трепет», гл. «Настроение».

ному мышлению, чтобы быть вправе мыслить о существенных сторонах бытия. Литература, музыка, изобразительное искусство – все это, так или иначе, способствует истинному познанию. От профессии философа обнаружился видимый переход к другой, более близкой, большинству роли – быть человеком, т.е. существом переживающим, мыслящим и далеко не всегда полагающимся на логику и объективные законы. Напротив, субъективные законы становятся во главу угла. Такая тенденция ознаменовала собой переход от классического в неклассический мир. Конечно, своеобразная гуманизация, которая принципиально допускала участие всех страждущих людей в философском поиске, не является самым существенным обстоятельством в изменениях фактической стороны бытия самой древней науки. То, что непосредственно касалось изменений в структуре, можно назвать активным и напряженным мышлением над возможными новыми формами реализации идей. Если мыслитель активно выступает в роли критика предметной и результативной роли творчества философских систем, естественно отсылая к Канту, Шеллингу и Гегелю, то на этом фоне и вызревала необходимость к поиску аутентичного способа трансляции идей. Западный мир, безусловно, является по своим доминантам христианским. Нередким является тот факт, что наиболее яркие примеры философствования Нового времени, так или иначе, связывают с теологическим вопрошанием. Это стало причиной для формулировки Кантом принципов новой науки - критики чистого разума, которая бы была свободна от религиозного догматизма. Это же обстоятельство привело к тому, что мыслители, вышедшие из университетских стен, где звучали спекулятивные конструкции гегелевской философии, сделали христианство опорным камнем в деле расшатывания абсолютности диалектической логики в освоении действительности. Библейское утверждение «В начале было Слово...» (Ио.1,1), было заменено гётевским «в начале было дело», и люди пустились в разработку и продумывание всех возможных модификаций действия, которые бы отличались предметностью и результативностью. Простое выговаривание смысла в традиционных схемах бытования философии было поражено в правах на существенность и истинность. Практика, - научная, социальная, религиозная, - стала главной. Она стала единственным критерием истины. Проблема тождественности субъекта и объекта перешла из теории в практику, из идеального в материальное и реальное. Конечно, материя и реальность такие же категории, обладающие значением лишь в системе западноевропейского рационализма. Но эта тема будет заострена только в XX веке. А пока, в веке XIX, в них виделась альтернатива для преодоления недостатков классического идеализма. Пожалуй, правы те, кто не устает обсуждать проблему конца

философии. Согласившись с тем, что это именно проблема, но не факт, не точка, все же имеет смысл определить ее сущность. В середине XIX века философия вышла на довольно таки драматичный отрезок своего развития, который связан с разочарованиями в решении важных жизненных вопросов. Многие проявления культуры потерпели фиаско в осуществлении главной ценности эпохи Просвещения – воспитании нового человека. Проект всеобщего счастья выглядел все более несбыточным из десятилетия в десятилетие. В середине века русское западничество перестало верить в идеалы социализма. Серия революционных всплесков в Европе отвратило от себя многих апологетов западного социализма своей меркантильностью. Это было общим настроением, свойственным и В. Белинскому, и А. Герцену и др. «Революция и рутина»¹⁴, - так можно было определить смысл тех лет у людей, вышедших на баррикады. Происходившие преобразования несли явно буржуазный характер. Идеалы социализма, в сущность которых хотели проникнуть русские мыслители, были далеко не на первом месте.

Классическая мысль исторически сразу становилась принадлежащей своему времени, получала распространение в учебных заведениях, служила основанием для развития наук и практик в ведущих университетах романо-германского мира. Не так было с представителями неклассического философского знания. Ни Маркс, ни Шопенгауэр, ни Кьеркегор не были представителями научного официоза. Кроме Маркса, никто из них не знал сколько-нибудь заметного отзвука от своих идей и произведений. Тем не менее, их подход к толкованию философских проблем был очень интересным и во многом судьбоносным для европейского самосознания. А. Шопенгауэр был открыт в последнюю четверть века усилиями Ф. Ницше. С. Кьеркегор был конгениален ряду важных идей крупнейшего мыслителя неклассической эпохи - М. Хайдеггера. К. Маркс начал мощное движение социальных преобразований, вселив в интеллигенцию, как Европы, так и России, веру в научную обоснованность наступления справедливого и гармоничного общества. Его критика Гегеля и прежних форм реализма и материализма не было огульной, не сводилась только к утверждению об устаревшем характере университетской философии. В «Немецкой идеологии» он заметил, что актуальность философии Гегеля была потеряна из-за распада самого предмета исследования – абсолютного духа. В рамках дискурсов последнего представителя немецкой классической философии в абсолютном духе примиряются все противоречия и сглаживаются все исторические коллизии. Но середина XIX века показала, что социальная борьба

¹⁴ И.С. Тургенев. Человек в серых очках// И.С. Тургенев. Собр. соч. в 12-ти тт. М.: Худ. лит., 1956. Т.10., С.369

набрала большую остроту, усилились классовые противоречия, налицо было расслоение общества и дифференциация его интересов.

Позитивисты во главе с О. Контом провозгласили на весь мир принципы, охватившие просвещенный мир и особенно тех, кто и действительно перестал верить в предметность трансцендентальной философии. Динамика, заложенная в дух позитивной философии, оказалась настолько конструктивной, что породила три последовательно сменявшиеся друг друга волны – неопозитивизм, постпозитивизм. И сегодня эти принципы активно используются в философии, главным образом, англо-американских школ. Конт в одном из программных текстов так определил смысл и задачи неклассического умозрения: «...беспрерывно удовлетворять наши собственные потребности, касающиеся созерцательной или активной жизни»¹⁵. Позитивизмом были очень серьезно увлечены многие русские мыслители и представители культуры. Среди них И. Тургенев, В. Соловьев, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский и пр. К началу XX века он составлял настоящую проблему для тех, кто понимал ограниченность и унифицированность позитивизма, но не мог остановить его торжественного шествия в пространстве самосознания российской молодежи конца XIX начала XX века. Тогда, отвернувшись от размышления на вечные темы, почти все стремились «составить научное мировоззрение», решить накопившиеся проблемы. Для этого виделось только одно средство – научные исследования и использование его результатов.

В конце обсуждаемого века Европа услышала еще один голос, настойчиво обличающий культурные и цивилизационные основы Старого света. Мир услышал, что наряду со всеобщим тяготением к науке обнаруживает аргументы в свою защиту и стремление к «вакхическому восторгу», к «дионисийскому» началу, которое было призвано вернуть свежесть взгляда и ширину поступи, утерянные и задавленные безраздельным господством начала «аполлонийского». Это был голос Ф. Ницше.

Ф. Ницше, ВОЛЯ К ВЛАСТИ. ОПЫТ ПЕРЕОЦЕНКИ ВСЕХ ЦЕННОСТЕЙ, НИГИЛИЗМ

1. Нигилизм как следствие бывшего до сих пор в ходу толкования ценности бытия.

2

Что означает нигилизм? - То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”.

3

Радикальный нигилизм есть убеждение в абсолютной несостоятельности мира по отношению к высшим из признаваемых ценностей; к этому присоеди-

¹⁵ О. Конт. Дух позитивной философии. Ростов н/Д.: Феникс, 2003. С.85.

няется сознание, что мы не имеем ни малейшего права признать какую-либо потусторонность или существование вещи в себе, которое было бы “божественным”, воплощенной моралью.

Это сознание есть следствие возвращенной “правдивости”, следовательно само оно - результат веры в мораль.

4

Какие преимущества представляла христианская моральная гипотеза?

1. Она придавала человеку абсолютную ценность, в противоположность его малости и случайности в потоке становления и исчезновения;
2. она служила адвокатом Бога, оставляя за миром, несмотря на страдание и зло, характер совершенства, включая сюда и “свободу”: зло являлось полным смыслом;
3. она полагала в человеке знание абсолютных ценностей и тем давала ему именно для важнейшего адекватное познание;
4. она охраняла человека от презрения к себе, как к человеку, от восстания с его стороны на жизнь, от отчаяния в познании: она была средством сохранения.

In summa: мораль была великим средством для противодействия практическому и теоретическому нигилизму.

5

Но среди тех сил, которые взрастила мораль, была правдивость: эта последняя, в конце концов, обращается против морали, открывает ее телеологию, ее корыстное рассмотрение вещей - и теперь постижение этой издавна вошедшей в плоть и кровь изолганности, от которой уже отчаивались отделаться, действует прямо как стимул. Мы констатируем теперь в себе потребности, насажденные догмой моральной интерпретации, потребности, представляющие нам теперь потребность в неправде; с другой стороны, это те самые потребности, с которыми, по-видимому, связана ценность, ради которой мы выносим жизнь. Это антагонизм - не ценить того, что мы познаем, и не быть более вправе ценить ту ложь, в которой мы хотели бы себя уверить, - вызывает процесс разложения.

6

Антиномия вот в чем: поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем бытие.

7

Высшие ценности, в служении которым должна была бы состояться жизнь человека, в особенности тогда, когда они предъявляют к нему самые тяжелые и дорого обходящиеся требования, эти социальные ценности - дабы усилить их значение, как неких велений Божьих, - были воздвигнуты над человеком как “реальность”, как “истинный” мир, как надежда и грядущий мир. Теперь, когда выясняется низменный источник этих ценностей, тем самым и вселенная представляется нам обесцененной, “бессмысленной”... но это только переходное состояние.

8

Нигилистический вывод (вера в отсутствие ценностей) как следствие моральной оценки эгоистическое ненавистно нам (даже при сознании возможности неэгоистического); - необходимость нам ненавистна (даже при сознании невозможности *liberum arbitrium*'а и “умопостигаемой свободы”). Мы видим, что не достигаем той сферы, в которую мы вложили свои ценности, но тем самым та другая сфера, в которой мы живем, еще ни мало не выиграла в ценности:

напротив того, мы устали, ибо потеряли главное наше побуждение. “Доселе напрасно”.

9

Пессимизм как форма, предшествующая нигилизму.

10

А. Пессимизм как сила - в чем? В энергии его логики, как анархизм и нигилизм, как аналитика.

Б. Пессимизм как упадок - в чем? Как изнеженность, как космополитическая сочувственность, как “tout comprendre” и историзм.

Критическая напряженность: крайности выступают вперед и получают перевес.

11

Логика пессимизма, что влечет ее к крайнему нигилизму. - Понятие отсутствия ценности, отсутствия смысла: поскольку моральные оценки скрываются за всеми другими высокими ценностями.

- Результат: моральные оценки суть обвинительные приговоры, отрицания, мораль есть отвращение от воли к бытию...

12

Падение космологических ценностей

А. Нигилизм как психологическое состояние должен будет наступить, во-первых, после поисков во всем совершающемся “смысла”, которого в нем нет: ищущий в конце концов падает духом. Нигилизм является тогда осознанием долгого расточения сил, мукой “тщетности”, неуверенностью, отсутствием возможности как-нибудь отдохнуть, на чем-нибудь еще успокоиться - стыдом перед самим собою, как будто самого себя слишком долго обманывал... Искомый смысл мог бы заключаться в следующем: “Осуществление” некоего высшего нравственного канона во всем совершающемся, нравственный миропорядок или рост любви и гармонии в отношениях живых существ; или приближение к состоянию всеобщего счастья или хотя бы устремление к состоянию всеобщего “ничто” - цель сама по себе есть уже некоторый смысл. Общее всем этим родам представлений - положение, что нечто должно быть достигнуто самим процессом: - и вот наступает сознание, что становлением ничего не достигается, ничего не обретается... Следовательно разочарование в кажущейся цели становления как причина нигилизма: разочарование по отношению к вполне определенной цели или вообще сознание несостоятельности всех доныне существующих гипотез цели, обнимающих собой весь путь “развития” (- человек более не сотрудник и менее всего средоточие всякого становления).

Нигилизм как психологическое состояние наступает, во-вторых, тогда, когда во всем совершающемся и подо всем совершающимся предполагается некая цельность, система, даже организация: так что душа, жаждущая восхищения, благоговения, упивается общим представлением некой высшей формы власти и управления (- если это душа логика, то достаточно уже абсолютной последовательности и реальной диалектики, чтобы примирить ее со всем...). Какое-либо единство, какая-либо форма “монизма”: и как последствие этой веры - человек, чувствующий себя в тесной связи и глубокой зависимости от некоего бесконечно пре-

вышающего его целого - как *modus* божества... "Благо целого требует самопожертвования отдельного"... и вдруг - такого "целого" нет! В сущности человек теряет веру в свою ценность, если через него не действует бесконечно ценное целое: иначе говоря, он создал такое целое, чтобы иметь возможность верить в свою собственную ценность. Нигилизм как психологическое состояние имеет еще третью и последнюю форму. Если принять те два положения, что путем становления ничего не достигается и что под всем становлением нет такого великого единства, в котором индивид мог бы окончательно потонуть, как в стихии высшей ценности, то единственным исходом остается возможность осудить весь этот мир становления как марево и измыслить в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему. Но как только человек распознает, что этот новый мир создан им только из психологических потребностей и что он на это не имел решительно никакого права, возникает последняя форма нигилизма, заключающая в себе неверие в метафизический мир, запрещающая себе веру в истинный мир. С этой точки зрения реальность становления признается единственной реальностью и воспрещаются всякого рода окольные пути к скрытым мирам и ложным божествам, но, с другой стороны, этот мир, отрицать который уже более не хотят, становится невыносимым...

- Что же в сущности произошло? Сознание отсутствия всякой ценности было достигнуто, когда стало ясным, что ни понятием "цели", ни понятием "единства", ни понятием "истины" не может быть истолкован общий характер бытия. Ничего этим не достигается и не приобретает; недостает всеобъемлющего единства во множестве совершающегося: характер бытия не "истинен", - а ложен... в конце концов нет более основания убеждать себя в бытии истинного мира... Коротко говоря: категории "цели", "единства", "бытия", посредством которых мы сообщили миру ценность, снова изъеются нами - и мир кажется обесцененным...

В. Положим, мы осознали, в какой мере нельзя более истолковывать мир посредством этих трех категорий и что вслед за этим признанием мир начинает утрачивать для нас свою ценность, - в таком случае мы должны спросить себя, откуда берет начало наша вера в эти три категории: - попытаемся, нельзя ли отказать и им в нашем доверии. Если нам удастся обесценить эти три категории, то доказанная неприложимость их к целому перестанет быть основанием к тому, чтобы обесценивать это целое. - Результат: вера в категории разума есть причина нигилизма, - мы измеряли ценность мира категориями, которые относятся к чисто вымышленному миру.

- Конечный результат: все ценности, посредством которых мы доныне сначала пытались сообщить миру ценность, а затем в виду их неприменимости к нему обесценивали его - все эти ценности, рассматриваемые психологически, суть результаты определенных утилитарных перспектив, имеющих в виду поддержание и усиление идеи человеческой власти, и только ложно проецированы нами в существо вещей. Это все та же гиперболическая наивность человека: полагать себя смыслом и мерой ценности вещей...

13

Нигилизм представляет собой патологическое промежуточное состояние (- патологична огромность обобщения к полному отсутствию смысла -): в данном случае либо продуктивные силы не имеют еще надлежащей мощи, либо декаданс еще медлит и его вспомогательные средства еще не изобретены им.

Предпосылка этой гипотезы: нет никакой истины; нет абсолютных свойств вещей, нет "вещи в себе". - Это само по себе только нигилизм и притом крайний. Он видит ценность вещей именно в том, что этим ценностям не соответствует и не соответствовало никакой реальности, но что они представляют лишь симптом силы на стороне устанавливающих ценности, упрощения в целях жизни.

14

Ценности и их изменения стоят в связи с возрастанием силы лица, устанавливающего ценности.

Степень неверия допускаемой "свободы духа" как мерило возрастания силы.

"Нигилизм" как идеал "высшего могущества" ума, избытка жизни, частью - разрушительный, частью - иронический.

Интерес к творчеству немецкого философа не угас и по сей день. Его темы обсуждаются, формулировки берутся за основу, его характеристики не дают покоя тем, кто еще не расстался с упованиями на классические ценности. Ведь именно он объявил движение к их переоценке. Его стремление состояло в том, что перейти от утонченных философских схолий к «философствованию молотом». Его персонаж Заратустра спускался с гор в общество людей только для того, чтобы в очередной раз получить порцию разочарования, понять безысходность и бесперспективность человека как биологического и социального вида. Литературные достоинства его текстов, образность выражения, разнообразие обсуждаемой проблематики и отсутствие авторитетов для того времени было очень необычным. Он произвел впечатление действительного завершения метафизики (М. Хайдеггер), яркого финала уже в течение целого века затухающего конгломерата ценностей и смыслов, которые скорей по инерции, чем существенно, поддерживали мышление, развивали свои претензии на постижение исконных основ бытия.

Назревал системный научный и социальный кризис. «В новые времена иссякает в господствующем сознании творческое дерзновение»¹⁶, - напишет Н.А. Бердяев. Люди начала нового века бросятся в поиск хотя бы каких-то идей, которые бы могли восстановить статус объективной реальности. Кризис стал философской темой. Философия вновь усиленно занялась поиском собственных оснований:

¹⁶Н.А. Бердяев. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 12

Ортега-и-Гассет (Что такое философия?)

В сфере искусства, любви или идеи от заявлений и программ, я полагаю, нет большого толка. Что касается идей, подобное недоверие объясняется следующим: размышление на любую тему - если это по-настоящему глубокое и положительное размышление - неизбежно удаляет мыслителя от общепринятого, или расхожего, мнения, от того, что в силу более веских причин, чем вы теперь могли бы предположить, заслуживает название-["общественного мнения", или "тривиальности". Любое серьезно" умственное усилие открывает перед нами неизведанные пути и уносит от общего берега к безлюдным островам, где нас посещают необычные мысли. Они плод нашего воображения. Так вот, объявление или программа заранее уведомляют нас о результатах, ни словом не обмолвившись о пути, который привел к их открытию. Но, как мы вскоре убедимся, мысль, оторванная от ведущего к ней пути, напоминает остров с крутыми берегами; это абстракция в наихудшем смысле слова, поэтому она недоступна пониманию. Что пользы в самом начале исследования воздвигать перед публикой неприступный утес нашей программы. т. е. начинать с конца?

Поэтому я не стану большими буквами печатать в программе содержание этого цикла лекций, а предлагаю начать с начала, с того, что может стать для вас сегодня, как было для меня вчера, исходной точкой.

Факт, с которым мы прежде всего сталкиваемся, очевиден и общеизвестен: сегодня философия заняла в коллективном сознании иное место, чем это было тридцать лет назад, и соответственно сегодня изменилось отношение философа к своей профессии и своему труду. Первое, как и любви очевидный и общеизвестный факт, можно подтвердить с помощью не менее очевидных примеров: в частности, сравнив статистические данные о том, сколько книг по философии раскупается сейчас, с тем, сколько их раскупалось тридцать лет назад. Известно, что сегодня почти во всех странах продажа философских книг растет быстрее, чем продажа художественных, и всюду наблюдается живейший интерес к идеологии. Этот интерес, это стремление, осознаваемое с различной степенью ясности, складывается из потребности в идеях и в наслаждении, которое люди опять начинают от них испытывать. Сочетание этих двух слов не случайно: мы еще убедимся, что любая существенная, внутренняя потребность живого организма в отличие от второстепенных, внешних потребностей сопровождается наслаждением. Наслаждение - это облик, счастья. И всякое существо счастливо, когда следует своему предназначению, иными словами, своим склонностям, удовлетворяет настоящие потребности; когда оно осуществляет себя, является тем, что оно есть на самом деле. Поэтому Шлегель, переворачивая отношение между наслаждением и судьбой, говорил: "Мы гениальны в том, что нам нравится". Гений, т. е. величайший дар, полученный существом для выполнения какого-либо дела, всегда сопровождается проявлением высшего удовольствия. Вскоре под напором лавины доказательств нам с изумле-

нием придется убедиться в том, что сегодня может показаться пустой фразой: наша судьба и есть наше высшее наслаждение.

Вероятно, у нашего времени, по сравнению с предшествующим, философская судьба, поэтому нам нравится философствовать - для начала прислушиваться, когда в общественной атмосфере, подобно птице, промелькнет философское слово, внимать философу, как страннику, быть может принесшему свежие вести из запредельных стран.

Подобная ситуация прямо противоположна той, что была тридцать лет назад! Любопытное совпадение. Срок, как принято, считать, отделяющий одно поколение от другого.

И в удивительном согласии с этим изменением общественного настроения мы обнаруживаем, что сегодня философ подходит к философии в совсем ином расположении духа, чем его коллеги предшествующего поколения. Об этом мы сегодня и будем говорить: о том, что настроение, с которым мы приступаем к философствованию, глубоко отличается от настроения, господствовавшего среди философов вчера. Сделав это исходной точкой вашего курса лекций, мы будем постепенно приближаться к его истинной теме, которую пока не стоит называть, так как название нам ничего не скажет. Мы станем приближаться к ней кругами с каждым разом смыкая их все теснее и требовательней, скользя по спирали - от чистой экстеринности, на вид отвлеченной, равнодушной и холодной, к сокровеннейшему центру, полному собственным, не привнесённым нами, внутренним драматизмом. Большие философские проблемы требуют той же тактики, что была применена иудеями при взятии Иерихона с его розами: избегая прямого боя, они медленно обходили вокруг города, смыкая кольцо все теснее под неумолчные драматические звуки труб. При идеологической осаде драматизм мелодии достигается постоянной сосредоточенностью нашего сознания на проблемах, представляющих собой драму идей. Надеюсь, его напряжение не ослабнет, ибо избранный нами путь таков, что привлекает тем сильнее, чем дальше по нему идешь. От невнятных поверхностных слов, которые мы должны сегодня произнести, мы спустимся к более близким вопросам, ближе которых не может быть ничего, к вопросам о нашей жизни, жизни каждого из нас. Мало того, мы будем бесстрашно погружаться в то, что каждый считает своей жизнью и что на деле оказывается только ее оболочкой; пробив ее, мы попадем в подземные глубины нашего бытия, остающиеся для нас тайной просто потому, что они находятся внутри нас, потому, что они - ваша суть.

Жиль Делез, Феликс Гваттари. Что такое философия?

Не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он и определяется. Следовательно, в нем имеется шифр. Концепт -- это множественность, хотя не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь

составляющей: даже в первичном концепте, которым "начинается" философия, уже есть несколько составляющих, поскольку не очевидно, что философия должна иметь начало, а коль скоро ею таковое вводится, то она должна присовокупить к нему некоторую точку зрения или обоснование. Декарт, Гегель, Фейербах не только не начинают с одного и того же концепта, но даже и концепты начала у них неодинаковые. Всякий концепт является как минимум двойственным, тройственным и т.д. Не существует также и концепта, который имел бы сразу все составляющие, ибо то был бы просто-напросто хаос; даже так называемые универсалии как последняя стадия концептов должны выделяться из хаоса, ограничивая некоторый мир, из которого они выводятся (созерцание, рефлексия, коммуникация...). У каждого концепта -- неправильные очертания, определяемые шифром его составляющих. Поэтому у разных авторов, от Платона до Бергсона, встречается мысль, что суть концепта в членении, разбивке и сечении. Он представляет собой целое, так как тотализирует свои составляющие, однако это фрагментарное целое. Только при этом условии он может выделиться из хаоса психической жизни, который непрерывно его подстерегает, не отставая и грозя вновь поглотить.

При каких условиях концепт бывает первичен -- не в абсолютном смысле, а по отношению к другому? Например, обязательно ли *Другой* вторичен по отношению к "я"? Если обязательно, то лишь постольку, поскольку его концепт -- это концепт иного, субъекта, предстающего как объект, особенный по отношению ко мне; таковы две его составляющие. Действительно, стоит отождествить его с некоторым особенным объектом, как Другой уже оказывается всего лишь другим субъектом, который предстает мне; если же отождествить его с другим субъектом, то тогда я сам есть Другой, который предстоит ему. Каждый концепт отсылает к некоторой проблеме, к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения; в данном случае это проблема множественности субъектов, их взаимоотношений, их взаимопредставления. Но все, разумеется, изменится, если мы станем усматривать здесь иную проблему: в чем заключается сама позиция Другого, которую лишь "занимает" другой субъект, когда предстает мне как особенный объект, и которую в свою очередь занимаю я сам как особенный объект, когда предстаю ему? С такой точки зрения, Другой -- это никто, ни субъект ни объект. Поскольку есть Другой, то есть и несколько субъектов, но обратное неверно. В таком случае Другой требует некоторого априорного концепта, из которого должны вытекать особенный объект, другой субъект и "я", -- но не наоборот. Изменился порядок мысли, как и природа концептов, как и проблемы, на которые они призваны давать ответ. Оставим в стороне вопрос о различии между проблемой в науке и в философии. Однако даже в философии концепты творятся лишь в зависимости от проблем, которые представляются нам дурно увиденными или дурно поставленными (педагогика концепта).

Грубо говоря, мы рассматриваем некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому "я", а по отношению к

простому "наличествованию". В некоторый момент наличествует тихо и спокойно пребывающий мир. И вдруг возникает испуганное лицо, которое смотрит куда-то наружу, за пределы этого поля. Здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе -- как возможный мир, как возможность некоего пугающего мира. Этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует -- это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении, в чьем-то лице или эквиваленте лица. Другой -- это и есть прежде всего такое существование возможного мира. И этот возможный мир обладает в себе также и своей собственной реальностью, именно в качестве возможного мира: выражающему достаточно заговорить и сказать "мне страшно", чтобы придать реальность возможному как таковому (даже если его слова лживы). Слово "я" как языковой индекс иного смысла и не имеет. Впрочем, можно обойтись и без него: Китай -- это возможный мир, но он обретает реальность, как только в данном поле опыта кто-то заговаривает о Китае или же на китайском языке. Это совсем не то же самое, как если бы Китай обретал реальность, сам становясь полем опыта. Таким образом, перед нами концепт Другого, предполагающий единственное условие -- определенность некоторого чувственного мира.

При этом условии Другой возникает как выражение чего-то возможного. Другой -- это возможный мир, каким он существует в выражающем его лице, каким он осуществляется в придающей ему реальность речи. В этом смысле он является концептом из трех неразделимых составляющих -- возможный мир, существующее лицо и реальный язык, то есть речь.

У каждого концепта, разумеется, есть история. Данный концепт Другого отсылает к Лейбницу, к его теории возможных миров и монады как выражения мира; однако проблема здесь иная, так как возможные миры Лейбница не существуют в реальном мире. Он отсылает также к модальной логике пропозиций, но в них возможным мирам реальность не приписывается соответственно условиям их истинности (даже когда Витгенштейн изучает предложения о страхе или боли, он не усматривает в них модальности, выразимые через позицию Другого, потому что статус Другого у него колеблется между другим субъектом и особенным объектом). У возможных миров -- долгая история. Говоря коротко, можно сказать, что вообще у всех концептов есть *история*, хотя она извилиста и при необходимости пересекает другие проблемы и разные планы. В концепте, как правило, присутствуют кусочки или составляющие, которые происходят из других концептов, отвечавших на другие проблемы и предполагавших другие планы. Это неизбежно, потому что каждый концепт осуществляет новое членение, принимает новые очертания, должен быть заново активирован или заново выкроен.

Н. Гартман, (Познание в свете онтологии)

Сознание может стать самосознанием, лишь дистанцировавшись от самого себя. Или так: самосознание осуществляется лишь в отстранении от

самого себя. Познание существует только в противопоставлении объекту; если его собственный субъект становится объектом, то противопоставление исчезает: познание является, правда, тем, что оно хотело бы познать, но оно это не познает. Ну, а если оно дистанцируется, отстраняется от субъекта, то оно хотя и познает, но не само себя.

Эта диалектика отчетливо обнаруживается в знании об актах сознания, причем не только о трансцендентных. И она касается постигающего элемента этого знания, а ни в коем случае не только элемента данности. Итак, она характеризует стоящее за всем этим категориальное отношение. Представление направлено, к примеру, на предметное содержание, но постижение представления отходит от содержания, возвращаясь назад, к самому представлению. Так, акт можно понять как субъективный коррелят предмета, но при этом нельзя понять, чем он сам является в действительности. Ведь действительность в предмете не осязаема (в том числе и во внутреннем, интенциональном). Априорным положением служит то, что акт и предметное содержание образуют строгую корреляцию (как таковое оно вводилось, например, Гуссерлем). Далее это положение можно также определить как прочную взаимоотношенность нозиса и нозмы. Это еще не значит, что и особую структуру акта мы понимаем исходя из содержания (из интенционального предмета), так как в этом априорном положении не сказано, что структура акта должна быть дана в структуре содержания, подобна ей или даже должна быть хотя бы сравнима с ней. Ну, а если это положение представить так, что структура акта дана в структуре содержания, то само положение станет совершенно необоснованным; тогда оно оказывается неочевидно ни в себе самом, ни из чего-нибудь другого.

Ныне хорошо известно, что феноменологический анализ акта почти всегда или заключает от содержания к акту, или же просто переносит структуру, проводит аналогию и описывает акт через образ предмета без такого заключения. Для этого безразлично, каким является акт: понимающим, чувствующим, страдающим, оценивающим или выражающим убеждения. Всегда имеется предметный коррелят и всегда напрашивается перенесение с него сущностных черт на акт. Таким образом получают богатый материал описания. Но остается нерешенным, субъективно ли это описанное и, вообще, соответствует ли оно акту. Нет средства для определения этого, которое мы могли бы использовать для контроля.

Очевидно, что речь идет о категориальной идентичности, которая отказывается здесь действовать. Это видно уже из априорности положения, высказанного Гуссерлем. Но это можно также заметить из того, что использованные в этом способе структурные моменты предмета, в принципе, уже принадлежат более высокой сфере бытия — сфере духа. Ведь все привлеченные к рассмотрению акты уже принадлежат духовному сознанию и преобразованы объективным духом, в который вырастает индивид. Однако здесь господствует другое отношение категорий, и вполне понятно, что человек, с его беспомощностью по отношению к чисто субъективному, переносит приобретенные ранее категории на него. Против перенесения, конечно, ничего нельзя возразить. Но то, что оно дает исследователю, является моментом формы того отпечатка объек-

тивного духа, который накладывается на акт. В результате такой отпечаток делает его, конечно, постижимым, но не схватывает принадлежащее к сфере души содержание самого акта.

Что духовная жизнь как предметная область априорного познания в принципе доступна, доказывает уже пышный расцвет наук о духе. Правда, это поздний расцвет, но потому более мощный. Если бы категориальное тождество совпадало бы с тем, что мы знаем о категориях, можно было бы подумать, что и здесь тождество должно быть лишь незначительным, и тогда наше понимание духовных течений в истории, наше понимание правовых, нравственных, политических или религиозных отношений было бы узко ограниченным. Ведь о категориях духовного бытия нам по сей день еще мало известно. До исхода XVIII столетия философия также едва ли интересовалась ими. Ранее онтологическое исследование еще не предполагало понимания, что духовная жизнь является областью бытия, равноценной реальности. Кант сознательно ограничился категориями естественной науки, а решающая, основная категория «объективного духа» была открыта только Гегелем. Но даже она не смогла без помех добиться признания, так как сам Гегель придал ей спекулятивное метафизическое толкование (интерпретируя ее как субстанцию), которое по смыслу совершенно не подходило ей и тем затемнило ее большое значение. Лишь в наши дни медленно начинается сознательное обозрение категорий духа, но оно находится еще в зачаточном состоянии и потребуются еще много феноменологической и аналитической работы, чтобы продвинуть его дальше. Но эта отсталость знания о категориях ничего не изменяет в их наличном бытии, а также ничего не изменяет в категориальном тождестве и в данном при его посредстве пространстве познания. По существу, дело обстоит здесь так же, как в естественных науках, исторически давней и постоянно прогрессирующей работе которых не препятствовало незнание их категорий. Вообще, здесь в принципе необходимо вспомнить о том, что всякое знание категорий, — причем как категорий бытия, так и категорий познания, — вторично, в то время как их непознанное наличие в бытии и в познании предшествует такому знанию.

Как раз в области наук о духе не нужно доказывать это особо, ибо высокая точность постигающего познания не стоит в ней под вопросом. Но постижение никогда не может быть делом на уровне данности. Это категориальная работа более высоких синтезов, которые должны осуществляться познающим сознанием. Именно этот вид работы достаточно очевиден в науках о духе. Живым свидетельством тому является доказанное Дильтеем участие «смыслопонимания» в этой области, причем не только в чистой науке о духе, но также и в науке о праве, о государстве, о культуре, о религии, искусстве, морали, об образе жизни и прочем. И здесь не нужно дискутировать что такое смысл; невозможно оспаривать тесное родство всего, что содержит смыслы, с тем, что мы называем ценностями а в отношении ценностей опять-таки в достаточной мере показано, что чистыми они даны не эмпирически а только а priori.

Ну, а если нужен другой пример высокой категориальной идентичности в области духа, то таковой представлен категорией цели. Лишь дух мо-

жет ставить и осуществлять цели, так как лишь духовному сознанию открыто предвосхищение будущего, и лишь оно может высветить средство для осуществления «вынесенного вперед». На этой способности основана всякая власть духа над бытийными отношениями окружающего мира, всякое превосходство человека над ним, всякая деятельность и желание, даже вообще всякая его активность. Эта категория является, таким образом, приоритетной категорией духа, причем как реальной, так и познавательной категорией, так как она, с одной стороны, самым широким образом определяет реальное отношение духовного существа, а с другой стороны — при ее посредстве становится понятным и поведение других личностей, и целых сообществ личностей. Данная категория лежит также и в основании культурно-исторического смыслопонимания.

Темы семинарских занятий I

Вопросы к темам

1. Философская антропология Л. Фейербаха.
2. Философия первой волны позитивизма
3. Принцип материалистического понимания истории К. Маркса.
4. Иррационализм А. Шопенгауэра.
5. Философские взгляды С. Кьеркегора: зарождение экзистенциализма.
6. Переоценка всех ценностей в философии Ф. Ницше.

Тема 1. Итоги классической немецкой философии (2 часа)

1. Расщепление абсолютного духа как предметной основы философии Гегеля
2. Социальная и идеологическая конфронтация различных партий в философии
3. Левая и правая критика гегелевского панлогизма
4. Основные направления философии, сложившиеся на волне критики НКФ
5. Новая трактовка проблемы человека в философии Л. Фейербаха
6. Диалектика чувственного и идеального в философии Л. Фейербаха
7. Материалистическая антропология Л. Фейербаха
8. Критика религии Л. Фейербахом.
9. Тезисы К. Маркса о Л. Фейербахе
10. Общая характеристика перехода к неклассической философии.

Вопросы для размышления:

1. От чего зависело ослабление влияния Гегеля: от характеров нового поколения философов или от объективных причин?
2. Какой философ из данной темы Вам близок своими вопросами?

Тема 2. Философия Первой волны позитивизма и иррационализм (2 часа)

1. Три стадии развития науки и человечества в позитивизме О. Конта
2. Критики метафизики со стороны позитивистов
3. Обоснование факта и теории как единственно верных научных элементов
4. Связь философии и позитивных наук
5. Учение о Человечестве и гуманистическая направленность позитивизма
6. Возвращение к философии Канта: от диалектической логики к вопрошанию
7. Мировая и индивидуальная воля в философии А. Шопенгауэра.
8. Значение книги А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление».
9. Афоризмы житейской мудрости
10. Основные характеристики пессимизма как мироощущения эпохи

Вопросы для размышления:

1. Почему столько людей в Европе и России готовы были променять вечность и идеалы предков на частные научные истины?
2. Аргументов в чью пользу можно подобрать больше: в пользу пессимизма или оптимизма?

Тема 3. Зарождение экзистенциальной мысли и марксизма (2 часа)

1. Понятия страха и трепета, болезни к смерти в философии С. Кьеркегора
2. Аргументы С. Кьеркегора в пользу заострения противоречий, а не их синтеза и снятия
3. Знание и вера на пути к истине.
4. Категория выбора и его феноменология.
5. Значение выбора для бытия человека.
6. Критика буржуазно-христианской морали
7. «Немецкая идеология»: материалистическое понимание истории.
8. Экономический материализм К. Маркса и его значение для европейской истории.
9. Русский легальный марксизм: особенности подходов к решению социальных конфликтов.

Вопросы для размышления:

1. Что более пригодно для аналитики повседневного существования: терминология Библии или терминология экономики, психологии и других наук?
2. Что стало решающим, по Вашему мнению, в выборе марксистской теории для русских политических практик?

Тема 4. Ницшеанская критика современной цивилизации и идеология переоценки всех ценностей

1. Основные вехи философии Ф. Ницше.
2. Роль античности в формировании концепции Ф. Ницше.
3. Жизнь и творчество по ту сторону добра и зла
4. Концепция сверхчеловека и религия человекобожия.
5. Подготовка философских исканий XX века.

Вопрос для размышления:

1. Правда ли, что историей движут гении, или же их голоса меркнут в гигантском потоке истории?

ЛИТЕРАТУРА I

1. Зотов А.Ф. Современная западная философия. М.: Высшая школа, 2001. 784 с.
2. История философии в кратком изложении: Пер. с чеш. М.: 1993. 520 с.
3. История философии: Запад-Россия-Восток / Под ред. Мотрошиловой Н. В. Кн.1-4, М.: 1995-99.
4. Камю А. Бунтующий человек: Пер с фр. М.: Политическая литература, 1990. 414 с.
5. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. С.374. // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. 623 с.
6. Мир философии. М.: Высшая школа, 1991.
7. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М.: Мысль. 1990

8. Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989. 256 с.
9. Рассел Б. История западной философии. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1994.
10. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1-4. М.: 1994-98.
11. Сумерки Богов: Переводы. М.: Изд-во политической литературы, 1991
12. Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. М.: Высшая школа, 1981.
13. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX веков. М.: Высшая школа, 1989.
14. Маркс К., Ф. Энгельс. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1983. 432 с.
15. Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
16. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVII века. М.: Высшая школа, 1973.
17. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века. М.: Высшая школа, 1974.
18. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. М.: Высшая школа, 1976
19. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с пол. М.: Прогресс, 1990.
20. Философский энциклопедический словарь. М.: 1984 (1989). 700 с.
21. Хайдеггер М. Время и бытие: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
22. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Изд-во ВОДОЛЕЙ, 1998. 384 с.
23. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М: Высшая школа, 1991. 192 с.
24. Хрестоматия по философии. Сост. Алексеев П.В., Панин А.В. М., 1996.
25. Хрестоматия по истории философии Ч.1. От Лао-Цзы до Фейербаха. М., 1997.
26. Хрестоматия по философии. Сост. Алексеев П.В., Панин А.В. М., 1996.
27. Хрестоматия по истории философии Ч.1. От Лао-Цзы до Фейербаха. М., 1997.

Введение в философию XX века

Мы не можем отказаться от веры в возможность философии как задачи, следовательно, в возможность универсального познания.

Э. Гуссерль



Мартин Хайдеггер
1889 - 1976

С какими чаяниями человек подходит к новому веку? Любые вехи ему свойственно воспринимать как некие пределы, за которыми открывается лучшая жизнь. Появляется больше оснований для упований и надежд. При всем пафосе любого серьезного рубежа, не совсем так было в эпоху вхождения в новый XX век. Такой совокупности проблем и нерешенных вопросов не было ни в одном вековом рубеже из тех, которые были осмыслены в культуре так же серьезно и основательно. Но к философии предъявлялись особые требования.

Э. Гуссерль, (Философия как строгая наука)

Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя, при всем многообразии и противоположности философских направлений, дивный в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени. Правда, господствующей чертой новой философии является именно то, что она вместо того, чтобы наивно предаться философскому течению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя все дальше и дальше исследования о методе. Однако единственным зрелым плодом этих усилий оказалось обоснование и утверждение своей самостоятельности строгими науками о природе и духе, равно как и новыми чисто математическими дисциплинами. Между тем философия даже в особом, только теперь дифференцирующемся смысле, лишена, как и прежде, характера строгой науки. Самый смысл этой дифференциации остался без научно-надежного определения. Как относится философия к наукам о природе и духе, требует ли специфически философский элемент в ее работе, относящейся по существу все же к природе и духу, принципиально новых точек зрения, на почве которых были бы даны принципиально своеобраз-

ные цели и методы, приводит ли нас, таким образом, философский момент как бы к некоторому новому измерению или остался в одной и той же плоскости с эмпирическими науками о жизни природы и духа, - все это до сих пор спорно. Это показывает, что даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности. Итак, философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, - философия, представительница исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи, на чистую и абсолютную оценку (Werthen) и хотение), не может выработаться в действительную науку.

Признанная учительница вечного дела человечности (Humanitat) оказывается вообще не в состоянии учить: учить объективно значимым образом. Кант любил говорить, что можно научиться только философствованию, а не философии. Что это такое, как не признание ненаучности философии? Насколько простирается наука, действительная наука, настолько же можно учить и учиться, и притом повсюду в одинаковом смысле. Нигде научное изучение не является пассивным восприятием чуждых духу материалов, повсюду оно основывается на самостоятельности, на некотором внутреннем воспроизведении со всеми основаниями и следствиями тех идей, которые возникли у творческих умов. Философии нельзя учиться потому, что в ней нет таких объективно понятых и обоснованных идей, и потому, - это одно и то же, - что ей недостает еще логически прочно установленных и, по своему смыслу, вполне ясных проблем, методов и теорий.

+ Я не говорю, что философия - несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась, и за масштаб беру при этом хотя бы самую маленькую долю объективного обоснованного научного содержания. Несовершенны все науки, даже и вызывающие такой восторг точные науки. Они, с одной стороны, незакончены, перед ними бесконечный горизонт открытых проблем, которые никогда не оставят в покое стремления к познанию; с другой стороны, в уже разработанном их содержании заключаются некоторые недостатки, там и сям обнаруживаются остатки неясности или несовершенства в систематическом распорядке доказательств и теорий. Но, как всегда, некоторое научное содержание есть в них в наличности, постоянно возрастающая и все вновь и вновь разветвляющаяся. В объективной истинности, т.е. в объективно обоснованной правдоподобности удивительных теорий математики и естественных наук, не усомнится ни один разумный человек. Здесь, говоря вообще, нет места для "частных мнений", "воззрений", "точек зрения". Поскольку таковые в отдельных случаях еще встречаются, постольку наука оказывается еще не установившейся, только становящейся, и, как таковая, всеми подвергается обсуждению. Совершенно иного рода, по сравнению с только что описанным несовершенством всех наук, несовершенство философии. Она располагает не просто неполной и только в отдельном несовершенной системой учений, но попросту не обладает вовсе системой. Все вместе и каждое в отдельности здесь спорно, каждая позиция в определенном вопросе есть

дело индивидуального убеждения, школьного понимания, "точки зрения".

Пусть то, что научная мировая философская литература предлагает нам в старое и новое время в качестве замыслов, основывается на серьезной, даже необъятной работе духа, более того, пусть все это в высокой мере подготавливает будущее построение научно строгих систем: но в качестве основы философской науки в настоящее время ничто из этого не может быть признано, и нет никаких надежд с помощью критики выделить тут или там частицу подлинного философского учения.

Она не могла уже выполнять роль просто стороннего наблюдателя, субъекта мудрости, находящегося всегда в полном всеоружии опыта и рациональных инструментов. Вопрос о смысле и назначении философии стал все более настоятельно наталкиваться на тему о будущем. Ведь должны были чем-то закончиться разговоры о конце философии и ее расщеплении на вполне калькулируемые и результативные виды знания и осмысления?

Э. Гуссерль, (Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология)

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

Философия, наука - это название особого класса культурных образований. Историческое движение, принявшее стилевую форму европейской сверхнации, ориентировано на лежащий в бесконечности нормативный образ, не на такой, однако, который можно было бы вывести путем чисто внешнего морфологического наблюдения структурных перемен. Постоянная направленность на норму

внутренне присуща интенциональной жизни отдельной личности, а отсюда и

нациям с их особенными общностями и, наконец, всему организму соединенных Европой наций. Разумеется, речь идет не о каждом человеке, и эта направленность не полностью реализуется в конституированных intersubъективными актами личностных образованиях высшей степени: но она так или иначе им присуща и реализуется как необходимый процесс развития и распространения духа общезначимых норм. А это означает прогрессирующую перестройку всего человечества под влиянием возникших в узком кругу и ставших действенными идейных образований.

Идеи, свойственные человеку смысловые структуры удивительного нового рода, скрывающие в себе интенциональные бесконечности, представляют собой нечто совершенно иное, чем реальные вещи в пространстве, которые, вступая в поле человеческого опыта, тем самым не становятся значимыми для человека как личности. Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком. Его духовное бытие вступает на путь постоянного обновления. Сначала это коммуникативное движение: пробуждается новый стиль жизни личности в своем кругу, а в подражании и понимании - соответствующее новое становление. Сначала в рамках движения (а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется особенное человечество, которое, живя в конечном, стремится к полюсу бесконечности. Одновременно формируется новый способ общественных соединений и новая форма постоянно существующих общностей, духовная жизнь которых несет в себе благодаря любви к идеям, изготовлению идей и идеальному нормированию жизни бесконечность в горизонте будущего: бесконечность поколений, обновляющийся под воздействием идей. Все это происходит сначала в духовном пространстве одной-единственной, греческой нации как развитие философии и философских сообществ. Вместе с тем в этой нации складывается всеобщий дух культуры, влекущий к себе все человечество; так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности.

Этот грубый набросок станет полнее и понятнее, если мы проследим историческое происхождение философского и научного человечества и в результате проясним смысл Европы и новый род историчности, выделившийся по способу своего развития из всеобщей истории.

Осветим сперва своеобразие философии, разветвляющейся на новые и новые специальные науки. Рассмотрим ее в противопоставлении прочим, уже у донаучного человечества существовавшим культурным формам: ремеслу, агрикультуре, культуре жилища и т. д. Все это классы культурной деятельности, к ним относятся и методы успешного изготовления продуктов. Вообще же они существовали в окружающем мире и раньше. С другой стороны, продукты науки, когда разработаны успешные методы их получения, имеют совсем другой способ бытия, совсем иную временность. Они не портятся, они непреходящи: создавая их вновь, создают не нечто похожее, в том же роде употребляемое; в любом количестве повторений создается по отношению к одному и тому же че-

ловеку и к любому множеству людей тождественное себе то же самое, тождественное по смыслу и значимости. Связанные практическим взаимопониманием люди не могут не воспринять то, что изготовил их товарищ точно таким же способом, как они сами, в качестве тождественного того же, что и их собственное изделие. Одним словом, продукт науки не реальное, а идеальное.

Более того, приобретенное таким образом может как значимое, как истина, как материал служить возможному изготовлению идеальной высшей ступени, и так вновь и вновь. С точки зрения развитого теоретического интереса то, что сперва понимается просто как относительная конечная цель, оказывается переходом о все новым и новым более высоким целям в бесконечности, обозначаемой как универсальное поле приложения сил, "область" науки. Наука, следовательно, есть не что иное, как идея бесконечности задач, постоянно исчерпывающих конечное и сохраняющих его непреходящую значимость. Последнее же есть тот фонд предпосылок, которые образуют бесконечный горизонт задач как единство всеобъемлющей задачи.

Здесь следует добавить еще кое-что важное. В науке идеальный характер ее единичных продуктов, истин не означает простой возможности воспроизведения с точки зрения чувственной проверки; идея истины в научном смысле (об этом мы будем еще говорить позже) порывает с истиной донаучной жизни. Она желает быть безусловной истиной. В этом заключается бесконечность, придающая любой фактической проверке истины характер относительности, простого приближения; это именно в соотношении с бесконечным горизонтом, в котором истина в себе означает, так сказать, в виде бесконечно дальней точки. Соответственно бесконечность реализуется и в научном понимании "реально сущего", и также в "обще"-значимости для "каждого" как субъекта обосновывающей деятельности; это уже не просто "каждый" в конечном понимании донаучной жизни.

Если учесть эту своеобразную идеальность науки с предполагаемыми в ней многообразными идеальными бесконечностями, то при историческом обзоре бросается в глаза контраст, который мы выразим следующим образом: в историческом горизонте до философии не существовало культурной формы, которая была бы культурной идеей в вышеуказанном смысле, знала бы бесконечные задачи, идеальные вселенные, которые в целом и в своих составляющих, а также и в методах деятельности заключали бы в себе смысл бесконечности.

Не век сетовать на то, что Гегель достиг уровня осознания философией собственных задач и оснований, и воплотил это знание в систему. Альтернатива, к рамках которой этот вопрос не звучал попусту, состояла в том, чтобы раскрыть новый экзистенциальный тип философа. Философия к началу XX века мыслилась не профессией, а образом мысли, судьбой и делом всей жизни. Все в меньшей степени философии к лицу менторский тон. Революционный темп наращивания научных открытий раз за разом убеждал в том, что пригодность, комфорт, строгая на-

учность не стоит подвергать однозначному отрицанию. Конкретность смысла и бытия духа еще не прояснена вполне. Жизнь в ее душевно-материальном аспекте не стоит на месте и требует непрерывного преобразования и усовершенствования. Влияние позитивизма, одним словом, не всегда рассматривалось с точки зрения регресса духовности, нивелирования его конструктивных качеств. Но все же на одном обстоятельстве философы в начале XX останавливались особо. В этот период большое внимание уделяется личностным и судьбоносным качествам философствования.

**А.Л. Доброхотов, Введение в философию,
(Гл. ФИЛОСОФИЯ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ)**

Мы уже отмечали тесную связь философского знания и самосознания личности. Опыт мировой истории убедительно доказал, что человеку нужны идеи. Но история философии показывает, что идеям так же нужен человек. Философские идеи без него неполноценны; они, в отличие от научных концепций, без воплощения в личной судьбе значат не больше, чем бумажные ассигнации без золотого обеспечения. Вспомните эпизод из "Одиссеи" Гомера: герой вызывает из Эреба бесплотные тени умерших, чтобы узнать будущее, но тени, чтобы обрести память и дар речи, должны сначала напиться жертвенной крови. Таковы и философские идеи, которые требуют искренней приверженности, выражающейся в изменении жизни. Не случайно книги по истории философии не обходятся без подробного жизнеописания мыслителей, тогда как книги по истории науки больше говорят об истории самих открытий и изобретений.

Отношения человека и идеи могут быть весьма разными и, к сожалению, обычно тяготеют к двум крайностям: пассивное подчинение абстрактной идее и безответственное использование идей для собственных, субъективных целей. "Золотая середина" между этими полюсами (трудно достижимая, как и все лучшее) - это восприятие идеи как истины, которая делает человека свободным. Можно проиллюстрировать сказанное следующим образом. На одном полюсе - одержимость человека идеями. Таковы, например, многие герои Достоевского или Ибсена. На другом - скептическое пренебрежение идеями, нежелание принимать ее всерьез. Таковы наивные последователи греческих софистов. Пожалуй, можно даже сказать, что таково всегда обывательское отношение к мысли. Посредине - учение Сократа, которое предполагает, что мысль нельзя вложить в человека, ее можно лишь сознательно и свободно принять¹, но уж если это сделано, мы несем ответственность за воплощение идеи и все последствия этого. Отсюда следует, что связь философии и жизни заложена в самой природе философского мышления. Слова Парменида: "Быть и мыслить - одно и то же" можно понимать также и в этом смысле. Однако возможны разные типы этой связи: мыслитель вправе отнести к своей

жизни как художник к материалу, и каждый раз это будет творческое индивидуальное решение. В истории мы встречаем широкий спектр таких решений: от жизни Сократа или Спинозы, где в целое сливались идея и судьба, до жизни Сенеки, говорившего, что надо жить, как он учит, но не как он сам живет. Любое честное и последовательное мышление требует жизненного воплощения, но все же наука и философия требуют этого по-разному. Джордано Бруно казненный за свои богословские убеждения инквизицией, не стал примером для Галилея, формально отрекшегося от своих научных взглядов, и через века после этого Эйнштейн, отвечая на вопрос о его выборе в подобной ситуации, поразмыслив, ответил, что из скромности он последовал бы за Галилеем. Пожалуй, каждый из упомянутых великих был прав. Ведь Галилей и Эйнштейн должны были отстаивать научную истину, которая и без их участия некоторым образом воплощена в природе, а в случае с Бруно речь шла о мировоззрении, за которое некому заступиться, кроме того, кто является его носителем. Но не всегда философские идеи требуют активной проповеди. Они делают свое дело, просто находясь в своей родной стихии независимого мышления. Это чутко ощутили тираны XX в., которым понадобился контроль не только над словами и делами, как их предшественникам, но и над мыслями. Шамфор некогда заметил: "Среди философов, равно как и среди монахов, встречаются люди, которые выбрали свою судьбу не по доброй воле и поэтому вечно ее клянут; другие примиряются с нею, но только немногие вполне ею довольны. Эти последние никого не призывают подражать их примеру, тогда как те, кто ненавидит свое призвание, всегда жаждут приобрести последователей".

Вот почему иногда даже крайняя отстраненность от жизни, уход в мир кабинета становились в биографии философов вызовом и проповедью. Ведь тем самым указывалось, что, кроме мира решенных вопросов, есть и мир иных решений и ценностей. А это всегда было особенно непереносимо тем, кто не желает оставить место чужому или просто другому миру.

В обыденной речи есть такие выражения, как "жизненная мудрость" или "философский образ жизни", которые говорят о том, что не только профессиональные философы стремятся соединить жизнь и идею. Чаще всего эти выражения создают образ личности, которой свойственно умудренное спокойствие, некоторый (что называется, здоровый) скепсис по отношению к общепринятому, покорность судьбе, но неподвластность страстям. Спиноза разрешал философам иметь только одну страсть - "интеллектуальную любовь к Богу". История показывает, что жизнь мудреца совсем не обязательно воспроизводит эту картину. И все же философский образ жизни предполагает какие-то общие ценности: неподатливость предрассудкам, обывательским "очевидностям", неприятие эрзацев и вкус к подлинности, отстраненность от мелочей, пренебрежение корыстью, критичное отношение к мыслям и доверительное - к реальности, любовь к смыслу...

Что еще? Попробуйте сами продолжить этот ряд. Это пригодится, если вы захотите создать свой вариант философского образа жизни.

Все активней задумываются люди о вопросах, которые в дискурсе, как правило, присутствуют в статусе случайных и необязательных. В них учтены темы переживания, чувств, интуиции, неких форм органического мировосприятия. «Философ – человек, и ничто человеческое ему не чуждо, - пишет Л. Шестов. - Он любит большие, хорошо утоптаные дороги, на которых легко и свободно движется теоретическая мысль, где нет ни деревца, ни травки даже, где царит прямая линия».¹⁷ Так своеобразно русский философ подвел итог критическому движению в философии, начатое Кантом, которая, как это не парадоксально, призвана была освободить ее от догматического сна, но породило повышенное требование, равное по силе неизменности догматов, к точным убеждениям и формулировкам. В самом деле, неокантианские школы работали над нормативной теорией, которая должна была внести системность и упорядоченность в процессы познания, в поведение, в изучение истории человечества.

В этот момент философия находилась в кризисе. Он приводил к размышлениям не только о причинах и основаниях такого состояния, но и побуждал искать возможные ответы на естественное вопрошание о том, какое место займет философское знание в перспективе. «В чем же сущность этого кризиса? – Спрашивает Н. Бердяев. - Вся *новейшая* философия - последний результат всей *новой* философии - ясно обнаружила роковое свое бессилие познать *бытие*, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму, повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к тому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию - утерянный рай. И нет, по-видимому, философских путей к возвращению в этот рай».¹⁸ Сам факт того, что начали появляться и все большее внимание в Европе обращать на типы артикуляции мысли, предложенные в произведениях Кьеркегора, Ницше, Маркса, говорил о том, что интеллектуалы либо вовсе разочаровались в возможности представить и осуществить философию в качестве науки, либо не видели в ближайшем будущем в ней никаких перспектив. Но все более настойчиво возникал вопрос: а единственная ли это судьба

¹⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Л.: ЛГУ, 1991. С. 44

¹⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. М.: Правда, 1989. С. 8

философии, позволяющая ей быть чем-то в таком роде, быть наукой наук, квинтэссенцией культуры, формой обобщения научного и социального опыта?

В.Гейзенберг, (Физика и философия)

Копенгагенская интерпретация квантовой теории начинается с парадокса. Каждый физический эксперимент, безразлично относится ли он к явлениям повседневной жизни или к явлениям атомной физики, должен быть описан в понятиях классической физики. Понятия классической физики образуют язык, с помощью которого мы описываем наши опыты и результаты. Эти понятия мы не можем заменить ничем другим, а применимость их ограничена соотношением неопределенностей. Мы должны иметь в виду ограниченную применимость классических понятий, и не пытаться выходить за рамки этой ограниченности. А чтобы лучше понять этот парадокс, необходимо сравнить интерпретацию опыта в классической и квантовой физике. Например, в ньютоновской небесной механике мы начинаем с того, что определяем положение и скорость планеты, движение которой собираемся изучать. Результаты наблюдения переводятся на математический язык благодаря тому, что из наблюдений выводятся значения координат и импульса планеты. Затем из уравнения движения, используя эти численные значения координат и импульса для данного момента времени, получают значения координат или какие-либо другие свойства системы для последующих моментов времени. Таким путем астроном предсказывает движение системы. Например, он может предсказать точное время солнечного затмения.

В квантовой теории все происходит по-иному. Допустим, нас интересует движение электрона в камере Вильсона, и мы посредством некоторого наблюдения определили координаты и скорость электрона. Однако это определение не может быть точным. Оно содержит по меньшей мере неточности, обусловленные соотношением неопределенностей, и, вероятно, кроме того, будет содержать еще большие неточности, связанные с трудностью эксперимента. Первая группа неточностей дает возможность перевести результат наблюдения в математическую схему квантовой теории. Функция вероятности, описывающая экспериментальную ситуацию в момент измерения, записывается с учетом возможных неточностей измерения. Эта функция вероятностей представляет собой соединение двух различных элементов: с одной стороны -- факта, с другой стороны -- степени нашего знания факта. Эта функция характеризует фактически достоверное, поскольку приписывает начальной ситуации вероятность, равную единице. Достоверно, что электрон в наблюдаемой точке движется с наблюдаемой скоростью. "Наблюдаемо" здесь означает -- наблюдаемо в границах точности эксперимента. Эта функция характеризует степень точности нашего знания, поскольку другой наблюдатель, быть может, определил бы положение электрона еще точнее. По крайней мере в некоторой степени экспериментальная ошибка или неточность эксперимента рассмат-

ривается не как свойство электронов, а как недостаток в нашем знании об электроне. Этот недостаток знания также выражается с помощью функции вероятности.

В классической физике в процессе точного исследования ошибки наблюдения также учитываются. В результате этого получают распределение вероятностей для начальных значений координат и скоростей, и это имеет некоторое сходство с функцией вероятности квантовой механики. Однако специфическая неточность, обусловленная соотношением неопределенностей, в классической физике отсутствует. Если в квантовой теории из данных наблюдения определена функция вероятности для начального момента, то можно рассчитать на основании законов этой теории функцию вероятности для любого последующего момента времени. Таким образом, заранее можно определить вероятность того, что величина при измерении будет иметь определенное значение. Например, можно указать вероятность, что в определенный последующий момент времени электрон будет найден в определенной точке камеры Вильсона. Следует подчеркнуть, что функция вероятности не описывает само течение событий во времени. Она характеризует тенденцию события, возможность события или наше знание о событии. Функция вероятности связывается с действительностью только при выполнении одного существенного условия: для выявления определенного свойства системы необходимо произвести новые наблюдения или измерения. Только в этом случае функция вероятности позволяет рассчитать вероятный результат нового измерения. При этом снова результат измерения дается в понятиях классической физики. Поэтому теоретическое истолкование включает в себя три различные стадии. Во-первых, исходная экспериментальная ситуация переводится в функцию вероятности. Во-вторых, устанавливается изменение этой функции с течением времени. В-третьих, делается новое измерение, а ожидаемый результат его затем определяется из функции вероятности. Для первой стадии необходимым условием является выполнимость соотношения неопределенностей.

Вторая стадия не может быть описана в понятиях классической физики; нельзя указать, что происходит с системой между начальным измерением и последующими. Только третья стадия позволяет перейти от возможного к фактически осуществляющемуся.

Мы разъясним эти три ступени на простом мысленном эксперименте. Уже отмечалось, что атом состоит из атомного ядра и электронов, которые двигаются вокруг ядра. Также было установлено, что понятие электронной орбиты в некотором смысле сомнительно. Однако вопреки последнему утверждению можно сказать, что все же, по крайней мере в принципе, можно наблюдать электрон на его орбите. Быть может, мы и увидели бы движение электрона по орбите, если бы могли наблюдать атом в микроскоп с большой разрешающей силой. Однако такую разрешающую силу нельзя получить в микроскопе, применяющем обычный свет, поскольку для этой цели будет пригоден только микроскоп, использующий γ -лучи, с длиной волны меньшей размеров атома. Такой микроскоп до сих пор не создан, но технические

затруднения не должны нас удерживать от обсуждения этого мысленного эксперимента. Можно ли на первой стадии перевести результаты наблюдения в функцию вероятности? Это возможно, если выполняется после опыта соотношение неопределенностей. Положение электрона известно с точностью, обусловленной длиной волны γ -лучей. Предположим, что перед наблюдением электрон практически находится в покое. В процессе наблюдения по меньшей мере один квант γ -лучей обязательно пройдет через микроскоп и в результате столкновения с электроном изменит направление своего движения. Поэтому электрон также испытает воздействие кванта. Это изменит его импульс и его скорость. Можно показать, что неопределенность этого изменения такова, что справедливость соотношения неопределенностей после удара гарантируется. Следовательно, первый шаг не содержит никаких трудностей. В то же время легко можно показать, что нельзя наблюдать движение электронов вокруг ядра. Вторая стадия -- количественный расчет функции вероятности -- показывает, что волновой пакет движется не вокруг ядра, а от ядра, так как уже первый световой квант выбивает электрон из атома. Импульс γ -кванта значительно больше первоначального импульса электрона при условии, если длина волны γ -лучей много меньше размеров атома. Поэтому уже достаточно первого светового кванта, чтобы выбить электрон из атома. Следовательно, нельзя никогда наблюдать более чем одну точку траектории электрона; следовательно, утверждение, что нет никакой, в обычном смысле, траектории электрона, не противоречит опыту. Следующее наблюдение -- третья стадия -- обнаруживает электрон, когда он вылетает из атома. Нельзя наглядно описать, что происходит между двумя следующими друг за другом наблюдениями. Конечно, можно было бы сказать, что электрон должен находиться где-то между двумя наблюдениями и что, по-видимому, он описывает какое-то подобие траектории, даже если невозможно эту траекторию установить. Такие рассуждения имеют смысл с точки зрения классической физики. В квантовой теории такие рассуждения представляют собой неоправданное злоупотребление языком. В настоящее время мы можем оставить открытым вопрос о том, касается ли это предложение формы высказывания об атомных процессах или самих процессов, то есть касается ли это гносеологии или онтологии. Во всяком случае, при формулировании положений, относящихся к поведению атомных частиц, мы должны быть крайне осторожны.

Общая тенденция человеческого мышления в XIX веке вела к возрастающей вере в научный метод и в точные рациональные понятия; эта тенденция связывалась с всеобщим скепсисом в отношении тех понятий обыденного языка, которые не входили в замкнутые рамки научного мышления, например понятий религии. Современная физика во многих случаях еще усилила этот скепсис, однако в то же время она встала против переоценки самих научных понятий, вообще против слишком оптимистического взгляда на прогресс и, наконец, против самого скепсиса. Скепсис в отношении точных научных понятий не означает, что должны существовать абсолютные границы приме-

нения рационального мышления. Напротив, можно сказать, что в определенном смысле человеческая способность к познанию безгранична. Однако существующие научные понятия подходят только к одной очень ограниченной области реальности, в то время как другая область, которая еще не познана, остается бесконечной. В любом случае, где мы переходим от познанного к непознанному, мы надеемся нечто понять, но одновременно, пожалуй, необходимо при этом подчеркнуть новое значение слова "понимать". Мы знаем, что всякое понимание в конце концов покоится на обычном языке, так как только в этом случае мы уверены в том, что не оторвались от реальности, и поэтому мы должны быть настроены скептически против любого вида скепсиса в отношении этого обычного языка и его основных понятий и должны этими понятиями пользоваться так, как ими пользовались во все времена. Быть может, таким образом современная физика открыла дверь новому и более широкому взгляду на отношения между человеческим духом и реальностью.

Современное естествознание проникает в наше время в другие части света, где культурные традиции сильно отличаются от европейской цивилизации. Наступление новой естественнонаучной и технической деятельности должно вызвать там гораздо более сильные потрясения, чем в Европе, так как изменения в условиях жизни, происходившие в Европе постепенно в течение 2 - 3 столетий, там должны произойти в течение нескольких десятков лет. Нужно ожидать, что эта новая деятельность во многих случаях проявляется как разрушение старой культуры, как бесцеремонное и варварское вмешательство, нарушающее зыбкое равновесие, на котором зиждется все человеческое счастье. Этих последствий, к сожалению, нельзя избежать, с ними надо примириться как с характерной чертой нашего времени. И все же даже в этом отношении революционный дух современной физики до некоторой степени может помочь привести в соответствие древние традиции с новыми тенденциями в мышлении. Так, например, большой научный вклад в теорию физики, сделанный в Японии после войны, может рассматриваться как признак определенной взаимосвязи традиционных представлений Дальнего Востока с философской сущностью квантовой теории. Вероятно, легче привыкнуть к понятию реальности в квантовой теории в том случае, если нет привычки к наивному материалистическому образу мыслей, господствовавшему в Европе еще в первые десятилетия нашего века.

Естественно, эти замечания не должны пониматься как недооценка вредного влияния, которое, вероятно, привносится или еще будет принесено старыми культурными традициями в процессе научного прогресса. Но так как все это развитие давно вышло из-под контроля человека, то мы должны признать его как одну из существенных черт нашего времени и попытаться насколько возможно связать это развитие с теми человеческими ценностями, которые являлись целью древних культурных и религиозных традиций.

При этом имеет смысл привести одну притчу из истории религии хасидов. Жил старый раввин, священник, который был известен своей

мудростью и к которому люди шли за советом. Пришел к нему один человек в отчаянии от всех происходивших вокруг него изменений и стал жаловаться на все то зло, которое происходит по причине так называемого технического прогресса. "Разве имеет цену весь технический хлам, -- сказал он, -- когда думают о действительной ценности жизни?" Раввин ответил: "Все в мире может способствовать нашему знанию: не только то, что создал бог, но и все то, что сделал человек". - "Чему мы можем научиться у железной дороги?" -- спросил в сомнении пришедший. "Тому, что из-за одного мгновения можно упустить все". -- "А у телеграфа?" -- "Тому, что за каждое слово надо отвечать". -- "У телефона?" -- "Тому, что там слышат то, что мы здесь говорим". Пришедший понял, что думал раввин, и пошел своей дорогой. Если мы хотим сделать общий вывод из этих мыслей о проникновении современной науки в различные области жизни, то возможно установить, что современная физика представляет собой только одну, хотя и весьма характерную сторону общего исторического процесса, имеющего тенденцию к объединению и расширению нашего современного мира. Этот процесс сам по себе привел бы к уменьшению политической напряженности, которая в наше время представляет большую опасность. Но этот процесс сопровождается другим процессом, который действует в прямо противоположном направлении. Именно тот факт, что многие народы осознают этот процесс объединения, ведет в существующих цивилизованных странах к подъему всех сил, которые стремятся обеспечить своим традиционным ценностям возможно более полное влияние в окончательном состоянии единства. Из-за этого возникает напряженность, и оба конкурирующих процесса так тесно связаны между собой, что каждое усиление процесса объединения, например путем нового технического прогресса, тотчас усиливает борьбу за конечное влияние и потому способствует неуверенности на промежуточном этапе. Современная физика в этом опасном процессе объединения играет, пожалуй, только подчиненную роль. Однако в двух решающих пунктах она, по-видимому, помогает направить развитие по мирным рельсам. Во-первых, она показывает, что применение оружия в этом процессе имело бы чудовищные последствия; во-вторых, своей доступностью для многих исторически сложившихся способов мышления она пробуждает надежду, что в окончательном состоянии различные культурные традиции, новые и старые, будут сосуществовать, что весьма разнообразные человеческие устремления могут быть соединены для того, чтобы образовать новое равновесие между мыслями и действием, между созерцательностью и активностью.

К предметной области философии можно пойти с двух сторон. Первая экстенсивная, состоящая как раз в том, чтобы в энциклопедическом ключе накопить и систематизировать материал, накопленный в сциентистских практиках. Этот идеал философии – императив научной мысли эпохи Просвещения. Вторая сторона непосредственно касается изначального предмета осмысления – бытия, которое и есть средоточие

всех возможных существенных характеристик наличной действительности. Ее можно обозначить интенсивной.

Этот период времени насыщен философскими школами и направлениями. Их дифференциация произошла на основе разделения предмета исследования, которые мыслители и исследователи брали за основу в своем философском поиске. Непозитивисты предпочтения отдавали условно говоря одной из самых развитых на данный момент науке, которая бы выполняла роль философии – обобщающей науки. Постпозитивисты свели все многообразие научного и философского мира в языковым играм, к миру слов, а проблему истины поставили в зависимость от предметности того или иного выражения. Неокантианские школы с головой погрузились в проблемы нормативности знания, а также сделали очень большую и полезную работу, касающуюся разделения методов естественных и гуманитарных наук. Именно усилиями В. Дильтея, Г. Риккерта, в Виндельбанда история в начале XX века стала полновесной наукой, занимающейся не только описаниями и хронологией, но и методически отточенным осмыслением и обобщением. Набирал силу американский прагматизм.

У. Джеймс, (Что такое прагматизм?)

Метафизика обыкновенно прибегала к довольно первобытному методу исследования. Вы знаете, что люди имели склонность к запрещенной законом магии, и вы знайте также, какую роль в магии играли всегда слова. Дух, гений, демон, вообще всякая чистая и нечистая сила, находятся в вашей власти, и если только вы знаете ее имя или связывающую ее формулу заклинания. Соломон знал имена всех духов и благодаря этому имел их у себя в полном подчинении. Словом, мир всегда представлялся первобытному уму в виде своеобразной загадки, ключ которой нужно искать в некотором всеозаряющем, приносящем "tabula", имени или слове. Это слово дает принцип мира, и власть им, значит, в некотором роде, владеть самим миром.

"Бог", "Материя", "Разум", "Абсолютное", "Энергия" все эти подобные, решающие загадку мира, имена. Раз вы их имеете вы можете быть покойны. Вы находитесь тогда у конца своего метафизического исследования.

Но если вы оперируете прагматическим методом, вы никогда не увидите в подобном слове завершения своего исследования. Из каждого слова вы должны извлечь его практическую наличную стоимость, должны заставить его работать в потоке вашего опыта. Оно рассматривается не только как решение, столько как программа для дальнейшей работы, в частности, как указание на те методы, с помощью которых может быть изменена данная действительность.

Таким образом, теории представляют собой не ответы на загадки, ответы на которых мы можем успокоиться: теории становятся орудиями. Мы не успокаиваемся в сладкой бездеятельности на теориях, мы идем вперед и сверх того при случае изменяем с их помощью природу. Прагматизм делает все наши теории менее тугими, он продает им гибкость и каждую усаживает за работу. По существу он не представляет ничего нового и поэтому гармонирует со многими старыми философскими направлениями.

Так, например, с номинализмом он сходится в том, что постоянно обращается к частному индивидуальному; вместе с утилитаризмом он подчеркивает практический момент действительности; с позитивизмом, он разделяет презрение к словесным решениям, к бесполезным вопросам и метафизическим абстракциям.

Все это, как вы видите, антиинтеллектуалистические тенденции. Против притязаний и метода рационализма прагматизм и выступает в полном вооружении. Но он никогда не защищает по крайней мере, в исходном своем пункте каких-нибудь определенных специальных теорий. Он не имеет никаких догматов, не выставляет никаких особых учений; он имеет только свой метод. Как хорошо выразился молодой итальянской прагматист Папини, он расположен посреди наших теорий подобно коридору в гостинице. Бесчисленное множество номеров выходит в этот коридор. В одной вы найдете человека, пишущего атеистический трактат; в ближайшей какой-нибудь другой человек молится на коленях о подании веры и силы; в третьей химик исследует свойства тел; в четвертой обдумывается какая-нибудь система идеалистической метафизики; в пятой доказывается невозможность метафизики. Но коридор принадлежит всем, все должны воспользоваться им, если желают иметь удобный путь, чтобы выходить и заходить в свои комнаты.

Таким образом, прагматический метод отнюдь не означает каких-нибудь определенных результатов, он представляет собой только известное отношение к вещам, известную точку зрения. Именно такую точку зрения, которая побуждает нас отворачивать свои взоры от разных принципов первых вещей, "категорий", мнимых необходимостей, и заставляют нас смотреть по направлению к последним вещам, результатам, плодам, фактам.

В начале века велика доля размышлений, касающейся самоопределения человека в современном мире. Кризис в науке, в искусстве, литературе показывал, как мало может литература может сделать в русле предотвращения губительных тенденций назревавших в обществе. Духовная сила активно замещалась на военную, и национальные позиции укреплялись совсем не культурным диалогом, не обменом аргументов, а

мобильностью армий и их численностью. Такая ситуация не могла не сказаться на характере философствования.

В 1927 году вышли в свет две книги, значительно углубившие фаустовский дух западной цивилизации, подчеркивая не потерявшую актуальность рефлексивную задачу самосовершенствования. Это «Бытие и время» М. Хайдеггера и «Степной волк» Г. Гессе. Тексты были философской экспликацией самых существенных характеристик внутреннего мира европейского человека, который чувствовал духовное утомление не только от гегелевского панлогизма и его равнодушия к индивидуальным переживаниям экзистирующей личности. Он заключал в себе усталость от философского перемалывания реакции на классическую философию.

Г.-Г. Гадамер, (Хайдеггер и греки)

Шаг к метафизике был первым на том пути, который исторически привел Западную Европу к ее нынешнему остро кризисному состоянию. Хайдеггер описал это состояние как забвение бытия (*die Seinvergessenheit*) или бытие в модусе покинутости (*die Seinvorlassenheit*) и одновременно связал нашу судьбу с приматом конструктивного действенного знания, с помощью которого мы используем силы природы - дабы сделать возможной нашу собственную жизнь. Но из той же характеристики современного Хайдеггеру состояния Западной Европы вытекает и другой вывод. А именно: в противоположность упомянутому принципу, определяющему судьбу человеческой цивилизации, мы сегодня требуем основывать ее на понятиях хозяйствования и хозяйственных добродетелей. Это вещи, которые нам всем хорошо знакомы из нашей практической жизни; кроме того, всем нам известно, что нужно учиться вести хозяйство, опираясь на имеющиеся ресурсы. А они ограничены. Так, есть требующие своей защиты экологические границы - и это начинает сегодня осознаваться всеми. Проф. Хо недавно критически заострил данную проблему в своей интересной работе о Хайдеггере. - Чем яснее Хайдеггер понимал содержание начала у греков, постигал его в собственном значении, определяющем всю нашу судьбу, тем необратимее на передний план выдвигалась его дискуссия с Ницше, с самым радикальным критиком движения западно-европейского мышления к метафизике. Таким образом, поздние фазы развития хайдеггеровского мышления сопровождается, как своеобразный вызов, философия Ницше.

Итак, первый шаг вел от начала, в понимании греков, к метафизике. В этом же заключался и поворот, который позже предприняло христианство, когда оно, отталкиваясь от наследия греков, сформировало свое собственное учение о вере. В нем и теология творения, идущая от иудейских традиций, и христианское учение о спасении были представлены уже не в греческих, а в латинских понятиях. Эта трансформация греческого начала в контексте догматики римской церкви стала затем предпосылкой поворота, определившего дальнейшую судьбу Запад-

ной Европы - поворота от "церкви" к современной науке. Ясно, что речь идет не о науке в узком смысле.

Речь, скорее идет о том, что способ мышления, составляющий отличительную особенность научного исследования, не может быть ни единственным, ни господствующим в духовной жизни человечества. Ведь бесспорно, что греки были также и нацией превосходных ремесленников: они были великими изобретателями, великими проектировщиками и великими мастерами. На греческом языке мы не сможем выразить различие между "ремесленником" и "свободным художником". И независимо от того, называют ли Архимеда гениальным исследователем, или превосходным ремесленником, - в обоих случаях речь идет о гении "технэ".

Мой тезис состоит в том, что мы, философствуя в эпоху науки, можем видеть в греках некий образец. Их мышление в целом не создавалось под таким конструктивным натиском, с которым связана современная наука. Так, их мыслительная ориентация в мире еще не находилась под давлением, подобным тому, которое в Новое время основывалось на понятии метода с его пафосом достоверности и идеалом доказательности, - словом, под давлением того, что вдохновляет современную науку. Конечно, устремления такого рода тоже были знакомы грекам, но они развивали свою мироориентацию, руководствуясь языком, который формировался в контексте первоначальной практики жизни и не претерпел еще преобразований в других языках и опытных мирах, что случилось позже в латинском языке римской империи и христианской церкви. Мыслительная ориентация греков не формировалась абстрактной научной культурой Нового времени.

Революции и войны этой эпохи показали, что на повестке дня совсем другое мировосприятие. Оно должно было бы включать в себя нечто иное, нежели гиперрациональные и многосложные построения возможных комбинаций для сохранения и использования уже сложившегося массива знаний. Они достались в наследство от живущих поколений, но требовали инвентаризации. Все чаще дает о себе знать идея историчности и событийности человека, его ситуативной невыговоренности и заброшенности в мир с уже готовыми правилами. Все стабильное, гарантирующее, набрасывающее благополучные проекты нивелировались и канули в Лету, оставив человеку возможность сокрушаться о том, чего он не успел, пребывая в более благополучных исторических временах. Хайдеггер и некоторые его не прямые, не признаваемые им единомышленники по экзистенциализму, вводят в философский обиход экзистенциалы, призванные дать существенное описание внутреннего мира человека, ощутившего внезапность и непредсказуемость своего появления в мире, что влечет за собой ряд фатальных характеристик. Заброшенность человека, тревога за свое бытие, состояние заботы – вот далеко

не полный перечень понятий, охватывающих мироощущение человека начала XX века. Герой романа «Степной волк» повторяет сюжетную линию классического Фауста, накопив несметные знания, он становится способным ценить уходящие и самоценные минуты, которые дарованы человеку в общении, в живой рецепции пульсирующего мира.

Х.-Л. Борхес (Сад расходящихся тропок)

Еще не докопавшись до этого письма, я спрашивал себя, как может книга быть бесконечной. В голову не приходило ничего, кроме циклического, идущего по кругу тома, тома, в котором последняя страница повторяет первую, что и позволяет ему продолжаться сколько угодно. Вспомнил я и ту ночь на середине "Тысячи и одной ночи", когда царица Шахразада, по чудесной оплошности переписчика, принимается дословно пересказывать историю "Тысячи и одной ночи", рискуя вновь добраться до той ночи, когда она ее пересказывает, и так до бесконечности. Еще мне представилось произведение в духе платоновских "идей" - его замысел передавался бы по наследству, переходя из поколения в поколение, так что каждый новый наследник добавлял бы к нему свою положенную главу или со смиренной заботливостью правил страницу, написанную предшественниками. Эти выдумки тешили меня, но ни одна из них, очевидно, не имела даже отдаленного касательства к разноречивым главам Цюй Пэна. Теряясь в догадках, я получил из Оксфорда письмо, которое вы видели. Естественно, я задумался над фразой: *"Оставляю разным (но не всем) будущим временам мой сад расходящихся тропок"*. И тут я понял, что бесвязный роман и был "садом расходящихся тропок", а слова "разным (но не всем) будущим временам" натолкнули меня на мысль о развилках во времени, а не в пространстве. Бегло перечитав роман, я утвердился в этой мысли. Стоит герою любого романа очутиться перед несколькими возможностями, как он выбирает одну из них, отменяя остальные; в неразрешимом романе Цюй Пэна он выбирает все разом. Тем самым он творит различные будущие времена, которые в свою очередь множатся и ветвятся. Отсюда и противоречия в романе. Скажем, Фан владеет тайной; к нему стучится неизвестный; Фан решает его убить. Есть, видимо, несколько вероятных исходов: Фан может убить незваного гостя; гость может убить Фана; оба могут уцелеть; оба могут погибнуть, и так далее. Так вот, в книге Цюй Пэна реализуются все эти исходы, и каждый из них дает начало новым развилкам. Иногда тропки этого лабиринта пересекаются: вы, например, явились ко мне, но в каком-то из возможных вариантов прошлого вы – мой враг, а в ином -- друг. Если вы извините мое неисправимое произношение, мы могли бы прочесть несколько страниц.

При ярком свете лампы лицо его было совсем старческим, но проступало в нем и что-то несокрушимое, даже вечное. Медленно и внятно он прочитал два варианта одной эпической главы. В первом из них воины идут в бой по пустынному нагорью. Под страхом обвала,

среди ночного мрака жизнь немногого стоит, они не думают о себе и без труда одерживают победу. Во втором те же воины проходят по дворцу, где в разгаре праздник; огни боя кажутся им продолжением праздника, и они снова одерживают победу.

Темы семинарских занятий II

Вопросы к темам

1. Категории творческой эволюции и интуиции в философии А. Бергсона.
2. Метод гуманитарных наук в философии В. Дильтея.
3. Неокантианство: кризис методологии и теории познания.
4. Основные идеи феноменологии Э. Гуссерля.
5. Становление и основные идеи логического позитивизма
6. Метафизическое истолкование сущего в философии М. Хайдеггера.
7. Возникновение и развитие американского прагматизма.
8. Религиозный экзистенциализм К. Ясперса.
9. Атеистический экзистенциализм Камю и Сартра
10. Структурализм и постструктурализм: основные понятия и темы.
11. Психоанализ о человеке и культуре.
12. Общая характеристика постмодернизма.
13. Проблема техники в философии.
14. Проблема человека в западной философии.

Тема 4. Категории творческой эволюции и интуиции в философии А. Бергсона.

1. Понятие эволюции, его значение для научного и философского мировоззрения

2. Соотношение материи и памяти в философии Бергсона
3. Трактовка интуиции как научного метода
4. Философия жизненного порыва
5. Значение философии Анри Бергсона для современности

Вопросы для размышления:

1. Почему в начале XX века такими актуальными стали темы нерационального познания действительности?
2. Чему бы Вы отдали предпочтение: разуму или интуиции в идентификации проблемы?

Тема 5. Метод гуманитарных наук в философии В. Дильтея

1. Понятие наук о духе: гуманитарные науки
2. Критика «великих мифов» философии XIX века
3. Исследовательский статус переживания и его различия с данностью и фактичностью
4. Различия между науками о духе и науками о природе
5. В. Дильтей и неокантианство

Вопросы для размышления:

1. В чем причина столь позднего определения метода столь древней науки?
2. Сегодня гуманитарные науки играют такую же важную роль, как и в классическую эпоху?

Тема 6. Неокантианство: кризис методологии и теории познания

1. Смещение интереса с онтологии на гносеологию
2. Специфика исторического познания в теории Г. Риккерта
3. Понятие норм и законов природы в философии В. Виндельбанда
4. Культурология и антропология в творчестве Э. Кассирера
5. Полемка с неокантианством русских философов.

Вопросы для размышления:

1. Почему критика чистого разума Канта была актуальней в эпоху кризиса, чем логика и система Гегеля?
2. Какие темы, обсуждаемые и сегодня, были введены в мышление неокантианцами?

Тема 7. Основные идеи феноменологии Э. Гуссерля.

1. Основные произведения Э. Гуссерля и их тематика
2. Познавательные процедуры феноменологии
3. Понятие жизненного мира
4. Феноменологическая редукция
5. Кризис европейского человечества и его характеристика Э. Гуссерлем

Вопросы для размышления:

1. Является ли сегодня характеристика кризиса в Европе Э. Гуссерлем актуальной?
2. В каких еще науках применимо понятие жизненного мира?

Тема 8. Становление и основные идеи логического позитивизма

1. Общая характеристика позитивистского развития в XIX и XX веках
2. Сведение философии к логическому анализу
3. Идеи и темы Венского кружка
4. Л. Витгенштейн о проблемах традиционной философии
5. Принцип верификации и языковые игры

Вопросы для размышления:

1. Для каких наук язык – фундаментальная основа?
2. Верно ли, что невысказываемое не существует?

Тема 9. Метафизическое истолкование сущего в философии М. Хайдеггера

1. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера
2. История метафизики и истолкование бытия
3. Эпоха забвения бытия: калькулирующий разум и осмысляющее раздумье
4. Историчность бытия человека
5. Историко-философские штудии М. Хайдеггера: Кант, Гегель, Ницше.

Вопросы для размышления:

1. Почему М. Хайдеггера называют крупнейшим мыслителем современности?
2. Можно ли согласиться с утверждением философа «молчание есть модус речи»?

Тема 10. Возникновение и развитие американского прагматизма

1. Источники американского прагматизма
2. Деятельность У. Джемса и его идеи в психологии и философии
3. Экспериментальная логика Дж. Дьюи
4. Последние исследования американской философии: Р. Рорти
5. Диалог романо-германской и англосаксонской линий в мировой философии

Вопросы для размышления:

1. Постарайтесь убедительно доказать, что польза и результат не единственные маяки экзистенции.
2. Трансцендентальное или эмпирическое сегодня преобладает в сознании?

Тема 11. Религиозный экзистенциализм К. Ясперса

1. Философии истории К. Ясперса: «осевое время» и его объяснительные возможности
2. Смысл истории в интерпретации К. Ясперса
3. Религиозный смысл бытия: понятие философской веры
4. Духовная ситуации времени
5. Истолкование субъективности и ее значения в бытии человека современности

Вопросы для размышления:

1. При всей объяснительной силе «осевого времени», не усредняет ли оно все откровения духа, как научная теория, или статистика?
2. Оправдана ли на Ваш взгляд замена Ясперсом понятия христианского на понятие библейского?

Тема 12. Атеистический экзистенциализм Камю и Сартра

1. Библиография экзистенциализма: основные понятия и темы
2. Причины абсурдности жизни человека
3. Положение человека в атеистическом мире
4. Свобода, ответственность, заброшенность – основные экзистенциалы философии
5. Творчество и самореализация на пути обретения смысла

Вопросы для размышления:

1. Чего в экзистенциализме больше: открытия нового или повторения старого? Разве раньше не знали про одиночество, тревогу, бессмыслицу?
2. Что в экзистенциализме выглядит более убедительно: дискурс (философия) или наррация (литература)?

Тема 13. Структурализм и постструктурализм: основные понятия и темы

1. Структурная лингвистика Ф. де Соссюра
2. Структурная антропология К. Леви-стросса
3. Археология гуманитарных наук М. Фуко
4. Семиотика Р. Барта
5. Понятие текста и его строения

Вопросы для размышления:

1. Структура привносит новое знание или уточняет уже существующее?
2. Продуктивны ли категории текста и структуры в исследованиях сегодня?

Тема 14. Психианализ о человеке и культуре

1. Рождение психоанализа: З. Фрейд и его идеи
2. Вторая волна венского психоанализа: А. Адлер и К.Г. Юнг
3. Фрейдомарксизм и его философские и социальные задачи
4. Третья волна венского психоанализа: В. Франкл и его идеи
5. Культурологическая и антропологическая проблематика психоанализа

Вопросы для размышления:

1. Почему психоанализ приобрел такую устойчивую популярность в мире?
2. Какие запросы человека он удовлетворяет?

Тема 15. Общая характеристика постмодернизма

1. Критика бинарного строения познавательных процессов
2. Информационная интерпретация новой онтологии
3. Проективность бытия человека
4. Основные идеологи постмодерна и их темы: Барт, Фуко, Делез, Гваттари
5. Альтернативы постмодерна

Вопросы для размышления:

1. Причины ухода от модернизма очевидны или надуманы?
2. Можно ли в рамках постмодерна выстроить приемлемую картину будущего?

Тема 16. Проблема техники в философии.

1. Технизация бытия и сознания в эпоху Нового времени
2. Социологическая интерпретация зарождения техники К. Мангейма
3. Онтология техники в философии М. Хайдеггера
4. Этическая интерпретация техники в русской религиозной философии В.Эрна, Н. Бердяева и др.
5. Технология и глобализация: генезис и тенденции

Вопросы для размышления:

1. Бердяев говорил, что техника, закабалая тело, высвобождает дух? Верно ли это?

Тема 17. Проблема человека в западной философии.

1. Открытие субъективности в философии Сократа
2. Трансформация проблемы человека в проблему субъекта в Новое время Р. Декартом
3. Начало классической западной антропологии: вопросы И. Канта

4. Бинаризм и центрация: корпус логоцентрических наук и отчуждение человеческой сущности
5. Разоблачение сущности человека: К. Маркс и З. Фрейд
6. Вопросы А. Бергсона о человеке и человечестве
7. Экзистенциализм о человеке
8. Прагматизм о человеке
9. Жить, существовать, функционировать – аспекты бытия человека в обществе потребления

Вопросы для размышления:

1. Можно ли решить проблему человека, или она из числа нерешаемых?
2. Почему человек интересуется так интенсивно самим собой?

ЛИТЕРАТУРА II

1. Антология мировой философии. 4. 1-4, М., 1969-1972
2. Бергсон А. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. М.: Московский клуб, 1992.
3. Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: Юрист, 1995. 688 с.
4. Гадамер Г.- Г. Истина и метод. М., 1989. 535 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия истории// Гегель Г.В.Ф. Собр. соч.: В X т. Т. VIII. М., 1937. 570 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии. Минск «Харвест». - М. «АСТ», 2000. 750 с.
7. Даль В. Толковый словарь русского языка (современная версия). М.: ЭКСМО-ПРЕСС, 2001.
8. Декарт Рене. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989.
9. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума...// Вопросы философии. 1988. №4. С. 135-152.
10. Зотов А.Ф. Современная западная философия. М.: Высшая школа, 2001. 784 с.
11. История философии в кратком изложении: Пер. с чеш. М., 1993. 520 с.
12. Мартин Хайдеггер: Пер. с немж. М.: Гнозис, 1993. 334 с.
13. Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989. 256 с.

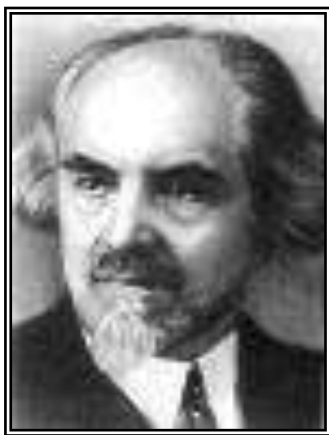
14. Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998. 512 с.
15. История философии в кратком изложении: Пер. с чеш. М., 1993. 520с.
16. История философии: Запад-Россия-Восток/ Под ред. Мотрошиловой Н. В. Кн.1-4, М.: 1995-99.
17. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Юристъ, 1995. 670 с.
18. Кузнецов В.Н. Французский материализм XVIII века. М.: Высшая школа, 1981.
19. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII-начала XIX веков. М.: Высшая школа, 1989.
20. Проблема человека в западной философии: Переводы. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
21. Нарский И.С. Западно-европейская философия XIX века. М.: Высшая школа, 1976
22. Рассел Б. История западной философии. СПб.: Азбука, 2001. 957 с.
23. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1-4, М., 1994-98.
24. Сартр Жан-Поль. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000. 639 с.
25. Современная западная философия. Словарь. М., 1991.
26. Тиллих П. Мужество быть.//Символ № 28, декабрь Сумерки Богов.: Переводы. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 398 с.
27. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М.: Политическая литература, 1991. 528 с.
28. Философский энциклопедический словарь. М., 1984 (1989). 700 с.
29. Хайдеггер М. Время и бытие: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447с.
30. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Пер. с нем. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
31. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991.
32. Философия истории. Антология / Под ред. Ю.А. Кимелева. М., 1994. – 351 с.
33. Философский энциклопедический словарь. М., 1984, 1989. 700 с.
34. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: ООО «Фирма СТД», 2003. 623 с.
35. Хайдеггер М. Время и бытие: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
36. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Изд-во ВОДОЛЕЙ, 1998. 384 с.
37. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.

38. Хрестоматия по философии. Сост. Алексеев П.В., Панин А.В. М., 1996.
39. Хрестоматия по истории философии Ч.1. От Лао-Цзы до Фейербаха. М., 1997
40. Шпенглер О. Закат Европы: Пер. с нем. М.: Мысль, 1993. 663 с.
41. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон, 1994. 320 с.
42. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политическая литература, 1991. 530 с.

Предисловие к семинарам по русской религиозной философии

Последняя, конечная свобода, дерзновение свободы и бремя свободы есть добродетель религиозного совершеннолетия.

Н.А. Бердяев



Николай Бердяев
1874 - 1948

Самые разные направления заявляют свои недвусмысленные претензии на основательность своего продумывания предметной стороны мира. Особую роль в этом процессе сыграла русская философия, которая в начале XX века обрела свой высший расцвет. Для любой философской традиции утверждение о том, что она насчитывает в своей истории около двух столетий, является необычным. И для западной и для восточной философии истоки оригинального философствования насчитывают тысячелетия.

Обобщения о русской философии, в том числе и религиозной, должны начинаться с учетом данного парадокса между поставленной и сформулированной проблематикой и считанными десятилетиями, когда она вызревала, и оттачивались ее основные категориальные и смысловые образования. Оригинальное философствование в России ввиду краткости своей истории, тем временем, поддается определенному уровню обобщения, который предлагается в данном тексте.

Историю русской религиозной философии в ее оригинальном исполнении можно разделить на три этапа. Религиозная, прежде всего, потому, что “преобладающий род философской мысли в России всегда составляла религиозная мысль”.¹⁹ *Первый этап* заключается во внеположной онтологии, когда основные достижения и предпосылки имеют другое национальное происхождение, т.е. сформулированы вне границ России. Это начало принципиального вопрошания Чаадаева П.Я., а также двувидовая культура философского мировоззрения, которая включает в себе славянофильство и западничество. Онтологические

¹⁹ Хоружий С.С. Путем зерна: русская религиозная философия

структуры, выражающие взгляд на бытие, были, как правило, иностранного происхождения, и проблема заключалась в том, чтобы дать интерпретацию об их соответствии русскому менталитету и российской культуре. Полемика формировалась на основе понятий о сущем, бытии, истине, познании, которым придавался категориальный статус в западной философии. *Второй этап* характеризуется появлением программных трактатов русских философов по проблемам онтологии и гносеологии. Такие произведения, как “Положительные задачи философии” Л.М. Лопатина ²⁰, “Предмет знания” С.Л. Франка ²¹, “Обоснование интуитивизма” Н.О. Лосского²² сыграли особую роль в этом процессе. Данный этап насчитывает почти четверть века в конце XIX, начале XX веков. В этот период происходила кристаллизация в недрах отечественного философствования онтологических и гносеологических установок, что привело к возможности говорить об оригинальном национальном мышлении, и о принципиальной возможности вступить в диалог с западными и восточными философскими течениями. И *третий этап* - сформировавшийся диалог на основе выработанных позиций в рамках философских взглядов. Данный этап длится по сию пору. Его основные признаки - вопрошание о русской национальной идентичности, о философских особенностях менталитета в России, о религиозном компоненте, который составляет православие, об особенностях отечественной культуры и возможности выразить их понятийно-категориальными средствами. Здесь же можно подчеркнуть, что происхождение тех или иных оснований онтологии и гносеологии становятся менее значимыми, чем результаты мышления, заключающиеся в определенных обобщениях. Процесс диалога происходит, как правило, с определенных онтологических точек зрения, которые не вызывают затруднений в понимании содержательной части философского знания. Диалог разворачивается исходя из комплексного подхода, который продуктивно реализуется в смысле положительных оценок, конструктивных выводов, возможного взаимообмена теми или иными принципами, установками, мнениями о философии и культуре.

Н.А. Бердяев, (Философия свободы)

В чем же сущность этого кризиса? Вся *новейшая* философия - последний результат всей *новой* философии - ясно обнаружила роковое свое бессилие познать *бытие*, соединить с бытием познающего субъекта.

²⁰ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. 431 с.

²¹ Франк С.Л. Предмет знания. М., 1994. 500 с.

²² Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма// Лосский Н.О. Избранное. М., 1992. 570 с.

Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму, повергла познающего в царство призраков. Критическая гносеология начала проверять компетенцию познания и пришла к тому заключению, что познание не компетентно связать познающего с объектом познания, с бытием. Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию - утраченный рай. И нет, по-видимому, философских путей к возвращению в этот рай. Кант оставил познающего с самим собою, гениально формулировал его оторванность от бытия, от действительности, от реальности и искал спасения в практическом разуме. Критическая гносеология радикально уже отрицает изначальную цель познания - соединение познающего с бытием, конструирует познание вне реального, живого, внутреннего отношения познающего субъекта к познаваемому объекту. Познающий издревле хотел разгадать загадку бытия, проникнуть в тайну наиреальнейшей действительности, а на вершине философской мысли цель познающего оказалась упраздненной. Познание перестало быть браком, у познающего отняли невесту. Критерий истины стали искать внутри самого познающего субъекта, в его отношении к себе, а не к бытию. Познание у современных гносеологов превратилось в паразита, который ведет самодовлеющее существование. Так кончилось блуждание по пустыням отвлеченной мысли, такова кара отвлеченного рационализма, давно уже допущенного и теперь лишь выявляющего свои результаты. Болезнь современной философии - болезнь питания. Утеряны источники питания, и потому философская мысль стала худосочной, потому бессильна она соединиться с тайной бытия, с вековой целью своих стремлений. Философская мысль не может питаться из себя, т. е. не может быть отвлеченной, самодовлеющей. Не может она питаться и одной наукой. Да и зависимость от науки знаменует собой потерю самостоятельности философии. Выход из кризиса философии есть отыскание питания, воссоединение с истоками и корнями. Древо познания начинает увядать и покрывается паразитами. Современная гносеология губит древо познания, отягчает его своим паразитарным существованием. И радикальна сейчас не гносеологическая критика философии, ее задач и ее компетенции, а *критика религиозная*, воистину предшествующая всякому философскому познанию и воистину главенствующая над ним.

Древнее питание философии было питание религиозное. Философия, да и всякое познание, была функцией жизни, а жизнь была органически религиозна. На религиозном питании, на органической связи с народной жизнью была основана философская мудрость Гераклита и Пифагора. Вот почему в досократовской философии было так много здорового реализма, был хороший примитивизм, чувствовался запах земли. И мудрость божественного Платона связана, быть может, с посвящением в Элевзинские мистерии. У учителей церкви, у средневековых мистиков была посвященность в тайны христианства, было приобщение к таинственным реальностям. Без посвящения в религиозные тайны и без приобщения к религиозным таинствам нет питания; знание становится худосочным и отвлеченным, порывает с

живым бытием. Вся новая философия, начиная с Декарта и кончая неокантианцами, отрицает необходимость посвящения и приобщения для стяжания знания, гнозиса, и потому тайны бытия и таинства жизни для философии закрываются. Философия перестала быть сакраментальной, как была в древности и в средние века, она подверглась обмирщению и стала философией полицейской, неблагоприятной. Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант. Полицейская философия имеет некую связь с полицейским государством, с обществом секуляризированным. Из священного гнозиса превратилась философия в полицейский распорядок отвлеченной мысли, в охрану, в градоначальство, к которому обращаются за разрешением устроить то или иное в царстве мысли и познания. Гносеология несет чисто полицейскую службу и сама себя сознает полицейской. Но полиция не освобождает, не освобождает и уподобившаяся ей гносеология. Полицейская философия роковым образом разрывает с корнями жизни, как и полицейское государство; полицейская философия неизбежно лишена реализма и превращает бытие в призрак. Только сакраментальная философия может быть органической функцией жизни, полицейские философия есть механически отсеченная, отвлеченно мертвая часть. Потому философия и зашла в тупик, потому кризис ее и представляется таким безысходным, что она стала мертвой, самодовлеющей отвлеченностью, что она порвала со всеми формами посвящения в тайны бытия, и философ превратился из священника в полицейского. *После всех испытаний, всех странствований по пустыням отвлеченного мышления и рационального опыта, после тяжелой полицейской службы должна возвратиться философия в храм, к священной своей функции, и обрести там утраченный реализм, вновь получать там посвящение в тайны жизни.* Острота проблемы, перед которой мы стоим, совсем не в том, должна ли философия быть автономной и свободной (конечно, должна быть автономной и свободной); острота проблемы в том, должна ли автономная и свободная философия сознать свободно необходимость религиозного питания, религиозной полноты опыта. Религия может обойтись без философии, источники ее абсолютны и самодовлеющи, но философия не может обойтись без религии, религия нужна ей как пища, как источник живой воды. *Религия есть жизненная основа философии, религия питает философию реальным бытием.* Философия не может претендовать быть всем, не достигает всеединства, как утверждал Гегель, она всегда остается частной и органически (не механически) подчиненной сферой. Вл. Соловьев породил недоразумение, дав повод думать, что возможен философский универсальный синтез, философское достижение всеединства. Тут чувствуется в Соловьеве отрывка гегельянства и склонность к гностическому рационализму. Всем может быть только религия, а не философия, только религиозно достигим универсальный синтез и всеединство. Философия может быть лишь органической функцией религиозной жизни. Первые славянофилы, Киреевский и Хомяков, яснее Вл. Соловьева сознавали, что лишь религиозно, а не философски, лишь в полноте жизни, а не в гнозисе достигим

универсальный синтез, всеединство, так как свободнее были от рационализма. Но религиозный синтез не может быть дан лишь в конце, лишь в результате аналитико-дифференцирующего процесса, лишь для будущих поколений, он дан и в начале, дан для всех живших и живущих, дан как истина, хранимая вселенской Церковью, как древняя мудрость.<<1>>

Истинное решение проблемы *реальности*, проблемы *свободы*, проблемы *личности* - вот настоящее испытание для всякой философии.

Вернадский В. И. Из истории идей.

Наше время - век прошлый и век нынешний - может и должно быть охарактеризовано, как эпоха расцвета наук о природе и математики. Мы видим на каждом шагу проникновение их в окружающую жизнь; они влияют самым могущественным образом на ход религиозного сознания в человечестве, изменяют философские построения, глубоко проникают в искусство, обуславливают всю технику и с ее помощью совершенно изменяют бытовой уклад и государственную жизнь нашего времени.

Мы встречаемся здесь с новым фактором всемирной истории, новым явлением, которого напрасно стали бы искать в прошлом.

Когда этот фактор появился? Когда вылились в современные формы точное знание и математика, когда они достигли такого значения, что с ними пришлось считаться в жизни и в государственных начинаниях?

Мы напрасно стали бы искать ответа на этот вопрос в обычных и распространенных представлениях о ходе истории человечества. Мы говорим об эпохе Возрождения наук и искусств, но наук, далеких от точного естествознания и математики. Эпоха Возрождения не есть эпоха создания современного естествознания и математики. Мы говорим об "эпохе открытий", но эта эпоха несколькими поколениями отделена от расцвета точного знания. И Возрождение, и эпоха открытий явились эпохами подготовительными, создали почву, на которой выросло идейное течение, по своему значению более мощное и более глубокое, чем эти два великих перелома в истории человеческой культуры.

Мы говорим об эпохе церковной реформы - реформации. Однако реформация не только не связана генетически с расцветом точного знания и математики, но во многом она явилась средой, им враждебной, в лучшем случае безразличной их росту и значению.

Позже, для XVII в. мы говорим о создании новой философии, для XVIII в. - об эпохе просвещения и об их влиянии на весь уклад человеческой жизни. Здесь мы встречаемся уже с новой наукой и с новой математикой как готовыми созданиями, видим их влияние на человеческую жизнь, однако, оцениваем в ней не их, но их отражения в философских идеях и построениях.

В общем ходе истории человеческой культуры, в обычных о ней представлениях нет места истории того перелома, который совершился в человечестве вхождением точного знания в его жизнь и привел

впервые в многотысячелетнем его существовании к новым, неслыханным раньше формам и укладам быта и общественного строя.

Перелом этот совершился в XVII столетии. В это столетие впервые наука о природе и математика вдвинулись в жизнь, получили значение как изменяющие условия человеческого существования исторические силы.

Никогда раньше этого не было, и напрасно стали бы мы искать аналогий эпохи XVII-XX столетий в прошлом человечества. Недаром это и сознается сейчас, когда на наших глазах все ярче и сильнее выступает мировая история, охватившая, как единое целое, весь земной шар, совершенно покончившая с уединенными, мало зависимыми друг от друга культурными историческими областями прошлого.

Несомненно, корни научного знания теряются в бесконечной дали веков былого. Мы сталкиваемся с ними в первых проблесках религиозного сознания, коллективного художественного творчества или в начатках техники, а их следы мы находим в самых древних остатках человечества, в самых первобытных и диких укладах человеческого общежития.

Но эти первые проблески религиозного вдохновения, технических навыков или народной мудрости не составляют *науки*, как первые проявления счета или измерения не составляют еще математики. Они дали лишь почву, на которой могли развиваться эти создания человеческой личности. И для этого мысль человека должна была выбиться из рамок, созданных вековой, бессознательной коллективной работой поколений, - работой безличной, приноровленной к среднему уровню и пониманию. Зарождение научной мысли было формой протеста против обычной народной мудрости или учений религии. Повидимому, это совершилось за шесть столетий до н. э. в культурных городских общинах Малой Азии.

Но эти первые шаги научного творчества были слабы и ничтожны. Едва ли они могли быть заметны в окружающей жизни, шедшей своим бессознательным укладом, не дававшим места новому созданию человеческой личности. Реальной исторической силой, меняющей жизнь данного времени, они не были.

Прошло много столетий, прежде чем эти первые зачатки научного мышления могли в свою очередь явиться силой в жизни человечества, более мощной или равной другим, творящим его историю, факторам. Еще в XVI столетии мог быть спор, нужны или нет в жизни те естественнонаучные и математические знания, которые в это время были в распоряжении человечества; еще в эту эпоху практика мастерских, рудников, военного, даже морского дела безнаказанно обходились без тех данных, которые даются наукой. В это время во многом долголетняя выучка практического деятеля давала ему больше знания, чем то, что мог ему дать накопленный в книгах или в преподавании научный опыт, научное обобщение. Все это изменилось в XVII столетии; здесь мы видим ясный перелом, когда научное знание стало опережать технику, когда полученные с его помощью приложения

к жизни стали оставлять позади себя коллективные создания технических традиций и навыков. В эту эпоху научное представление об окружающем мире стало в резкое противоречие с вековыми созданиями религиозных, философских или обыденных представлений о мире, и вместе с тем оно смогло доказать на деле значение своих положений, ибо оно дало, несовместимые со старыми представлениями, неожиданные для него применения в мореходном и военном деле, технике, медицине. В то же время новая математика впервые открыла перед человечеством новые горизонты познаваемого и приемы исчисления, несравнимые и оставившие далеко позади за собой те начатки геометрии, которые преподавались в школах или передавались в мастерских, те формы арифметики, которые перешли школьным путем от прежних времен или создавались в торговых и банкирских конторах. Эти создания тысячелетий были детским лепетом перед тем, что в XVII в. в форме новой математики стало открываться перед человечеством.

XVII век явился началом нового времени, вхождения в историю человечества новой меняющей ее силы - наук о природе и тесно с ними связанной математики. То, что явно зародилось в этом веке, в последующих получило лишь дальнейшее развитие. Конечно, разница между началом XVII и началом XX в. в этом отношении огромная, но не будет ли еще большей разница между XX и началом XXIII в.?

Послевоенная мысль больше стала обращать внимание на проблему отчуждения и разочарования в ценностях, которые раньше хотя бы гипотетически гарантировали человека от крайностей в конфликтах и столкновениях. Наметились совокупность проблем, которая разделяла воевавшие во II Мировой войне и родившиеся после поколения. Наметились и частично осуществились некие микрореволюции, призванные разрушить прежние общественные устои, не оправдавшие свои нормы и стабилизационные качества. Вхождением в метафизический дискурс является сознание/бессознательное. Эти компоненты укорененности человека в бытии имеют особую историю, связанную с переоткрытием бессознательного австрийским врачом Зигмундом Фрейдом. Сознание в этой паре - это то, с существованием чего все давно согласились, хотя точного ответа на вопрос "что такое сознание?", не дали. Бессознательное же также требует для себя сущностного определения, но под метафизической призмой рассмотрения оно образует проблемное поле гораздо более обсуждаемое и сциентистски перспективное. На основе классических произведений психоанализа философ делает вывод о возможности конституировать еще одну дихотомию современной культуры. Ее статус проясняет совершенно конкретную тенденцию, именуемую Танатосом. Неизбежность смерти как Игра смешивает реальность и удовольствие, меняет их местами, осуществляет путаницу причин и следствий, за которой уже нельзя точно рассмотреть или догадаться о

момента, который соответствует ограничению человеческой деятельности в виде смерти. Если предметом анализа является детская игра, то в соответствии с обстоятельствами игры возможны оппозиционные пары исчезновения/возрождения, отсутствия/возникновения и др., которые схватывают ее суть, закрепляют постоянно возобновляющееся содержание. Их особенность заключается в том, что они не являются типичными оппозициями, характерными для метафизического дискурса. Они локализуют содержание отдельно взятой ситуации, и поэтому они не универсальны, не пригодны для использования *в любом* философском мышлении.

Можно формулировать, чем могли бы быть не только инаковые вхождения в метафизику, но и конструктивно *другие* решения, которые находились бы в отношениях диалога с доминирующими школами и способами мышления на Западе и на Востоке. Однако останавливаться только на гипотетическом уровне проектирования этих решений не совсем верно даже методологически, и первая ошибка такого рода заключается в том, что относя фундаментальность *других* стратегий и оснований лишь на будущее, приходится невольно признавать актуальное мышление в рамках российской культуры несуществующим и не приносящим никаких результатов, не ведущим к каким-либо целям. Очевидно, что следует избегать таких ложных выводов, которые разоблачаются великим множеством фактов. Проблемы, требующие к себе совсем других типов решения и осмысления, стали доминирующими в конце XX века и в начале XXI века.

**И.А. Ильин. Поющее сердце.
МИРОВАЯ ПЫЛЬ**

Притаившись, мягким пластом лежит она в колеях проселочной дороги и ждет только повода, чтобы взмыть и полететь: ветер ли заиграет, лошадь ли поднимет ее копытом или колесом, — ей все равно, взлетит и облепит путника, и он не так легко отделается от нее. А если налетит настоящий вихрь и начнет вертеть, то она понесется смерчем, вздымаясь и торжествуя... Куда ни взглянешь — пыль повсюду. И в солнечном луче летают и золотятся миллионы легких пылинок: сверкнул, покрасуются и исчезнут в тени; значит, и тень полна ими... Где молотят или веют, там ей свободный полет: ее отдувает в сторону, а тяжелое зерно тихо струится в мешки и закрома. И напрасно хозяйки стараются отделаться от нее, выбивая ее из ковров и стирая ее с мебели: они только будят ее ото сна и наполняют ею воздух. Пыль оседает на черных лицах трубочистов и угольщиков; слеживается пластами на забытых книгах; ищет себе пристанища в мировом пространстве. А когда самум поднимает песок пустыни и несет его ураганом навстречу страннику, то она заслоняет ему самое солнце и дышит ему в лицо гибелью.

Кто вдумается и оглядится, тот найдет ее повсюду: и в золе от костра, и на свежем яблоке, и в человеческих легких, и в людской болтовне, в скупающей душе и в глубокой книге, в хвосте кометы и в распадающемся обществе, и особенно во всех гражданских войнах и революциях. Все ветры бытия кружат ее во всех пространствах, отпавшую, беспочвенную и заблудшую; с виду безвредную, но в сущности — обременительную и несчастную, беспризорную и беспокойную. Ибо она выпала из мирового строя, не нашла себе места в слаженном порядке бытия и стала живым символом мирового хаоса и мировой угрозы. Пыль — это неустроенное множество, это хаос мировой безработицы, это надвигающийся распад и разложение.

Весь мир ищет единения и устроения; вся жизнь его проходит в борьбе за живой, творческий порядок; и смысл мирового множества в том, чтобы найти себе верную принадлежность, целесообразное взаимослужение, творческое равновесие. Так обстоит на всех ступенях бытия: и в малой клетке и величавом течении планет, и в полевой былинке и в личной душе, в произведении искусства и в человеческом обществе. Всюду мир живет необходимым и выбрасывает излишнее; и там, где лишнее бывает извергнуто, оно или распадается в мировой прах, или смыкается в болезненное новообразование, грозящее расстройством и гибелью.

И вот, в этом великом созидательном вращении мира малый атом имеет свое призвание; он должен верно постигнуть свою природу и свое отношение к целому, утвердить свою внутреннюю свободу и свое бытие и добровольно включиться в общую связь вселенной, в ее трудовой порядок. Если это удастся ему, то жизнь его сложится верно и счастливо: он будет развиваться и цвести, и этим расцветом своим служить великому делу вселенной. Если же это ему не удастся, то он не найдет ни своего служения, ни своего ранга; он окажется отпавшим и беспочвенным, одиноким и неустроенным, и присоединится к мировой пыли. Одинокая и безработная пылинка, бесцельно вращаясь в жизни, носится туда и сюда, как отвергнутый изгой, как праздный вертопрах, как беспризорное дитя мира. Жизнь ее лишена смысла и цели, ибо нет у нее питающей почвы и нет органической принадлежности; ей остается только слоняться в безделки, томиться и бунтовать... Существо, отколовшееся от мира, не участвует в великом хоре вселенной и его личный голос не ведет свою самостоятельную и верную мелодию. Оно не несет совместно с другими бремя мирового бытия; и именно поэтому для него становится невыносимым и личное бремя жизни. Счастье примирения, включенности, вселенского братства не дается ему. Его судьба иная: вечная бесприютность, вечная жалоба, вечный протест, пока оно не найдет своего призвания, своего органического места, своего служения, а потому и счастья: ибо на свете нет счастья вне служения и нет покоя в одиночестве. Атом мира, нашедший себя в мире, — уже не жертва “случая” и не дитя хаоса: он обретает свою личную свободу в служении мировой необходимости и вступает во вселенный хор, поющий осанну...

Правда, есть в мире “мудрость”, которая пользуется и пылью как пассивным орудием, как слепым и притом страдающим средством, — пусть оторвавшимся и несчастным, но все же полезным целому, — пусть несо-

гласным и бунтующим, но вынужденным повиноваться; так что и хаос некоторым образом таинственно служит космосу. Но эта безжалостная “мудрость” не дает оторвавшемуся атому ни удовлетворения, ни покоя, предоставляя ему слепо страдать и проклинать свою судьбу. Отверженное дитя мира, отовсюду выколачиваемое и выметаемое, блуждающее в пространстве наподобие вечного жида, не может утешиться мыслью о том, что и пыль, и грязь, и бактерия, и злодеи играют какую-то неясную роль во всеобщей “экономии мира”: эта мысль не дает ему ни избавления, ни счастья. Все неустроенные атомы мира образуют единую, великую проблему мироздания, великое бедствие и грозящую опасность. Рано или поздно они начинают объединяться и поднимают восстание, — то в космическом пространстве, то в пустыне, охваченной самумом, то в форме болезненного “новообразования” организма, то в виде социальной революции или гражданской войны.

Такова великая “организационная” задача мира: пыль должна быть принята и включена в живой порядок вселенной и общества, она требует от нас избавления и исцеления, — счастья через свободное служение. Это не задача “мига” или “часа”, это не случайное заболевание, исцеляемое по какому-то единому рецепту: нет, это задание всегдашнее, вечное, требующее постоянных усилий, все новых и новых мудрых и в то же время бережных мер. Ибо в великом вращении и формировании мира всегда будут вновь и вновь появляться отпавшие и неустроенные атомы, выброшенные, не приспособившиеся, “потерявшие голову” и неспособные вложиться в работу целого. И всегда будет возможность, что такие блуждающие атомы, протестующие и ожесточенные, сгрудятся и затянут мрачный гимн злобы и отвержения, — протестуя против неустроившего их Творца, грозя космосу завистью и ненавистью, неся другим людям месть, уравниение и порабощение...

...Однако великая проблема “пыли” имеет еще иную сторону и иное значение. Ибо во внутренней жизни человека имеется свое распыление и своя особая пыль. Живя изо дня в день, мы совсем не замечаем, как душу нашу засыпает пыль ничтожных, повседневных мелочей и как самая душа наша начинает от этого мельчать, распыляться и вырождаться. Каждая человеческая душа имеет призвание стать неким гармоническим единством, живущим и действующим из единого духовного центра. Человек должен обладать духовно укорененным характером. Он должен быть подобен городу с единым крепким кремлем, в котором покоятся почитаемые им святыни. Или еще: он должен быть подобен художественному произведению искусства, в котором все обосновано единой, главной идеею. Поэтому он не должен позволять жизни заносить себя пылью и распылять себя по мелочам.

Вот почему нам надо постоянно отличать духовно существенное от неважного, главное от неглавного, руководящее от пустяшного, священное и значительное от мелочного и праздного; и притом для того, чтобы все время перелagать ритмический акцент жизни на значительное и священное. Тут дело не в бегстве от пустяков, не в важничанье, не в педантизме или ханжестве, а в укреплении духовного вкуса и распознавании вещей. Надо постоянно приводить наши жизненные содержания в связь

с нашим духовным центром, измеряя их его светом и его содержанием, так, чтобы они освещались из него и обличали свое истинное жизненное значение: то, что устоит в свете этого центрального огня и оправдается, то есть благо, то подлежит избранию и предпочтению, а все иное, не оправдавшееся, само будет обличаться и отпадать. Это и есть процесс очищения от душевной пыли. Не все потребно духовному организму для его внутреннего строительства, то, что не может служить ему, пусть выделяется и не живет в нашем внутреннем пространстве. Жить — значит различать, ценить и выбирать; кто этому не научится, тот будет засыпан пылью жизни. Жить — значит укорениться в главном и организовывать из него свой характер и свое мировоззрение; кто не способен к этому, тот сам распадется в прах и потеряет сам себя...

Все ничтожные мелочи нашего существования; — все эти несчастья, низменные и пустые “обстоятельства” жизни, которые желают иметь “вес” и “значение”, а на самом деле лишены всякой высшей сущности; — все эти праздные, беспризорные жизненные содержания, несущиеся на нас непрерывным потоком, все эти засыпающие нас пошлости, которые претендуют на наше время и на наше внимание, которые раздражают нас, возбуждают и разочаровывают, развлекают, утомляют и истощают, — все это пыль, злосчастная и ничтожная пыль жизни... И если мы не сумеем избавиться от нее и будем жить ею, отдавая ей пламя нашего существа; если мы не воспитаем в себе лучшего вкуса и не противопоставим ей более сильную и благородную глубину духа, то пошлость поглотит нас: наши жизненные деяния утратят высший смысл, станут бессмысленными и безответственными; наш жизненный уровень станет низменным; наша любовь станет капризной, нечистой и нетворческой; наши поступки станут случайными, неверными, предательскими — и дух наш задохнется в пыли бытия...

Тогда наша жизнь окажется поистине “даром напрасным, даром случайным” (Пушкин); она утратит свой смысл и свое священное измерение. Человек, доживший до этого, блуждает как бы в тумане и видит, по слову Платона, лишь пустые тени бытия. Занесенный прахом, он сам поднимает прах, целые облака пыли, и именно поэтому он, по слову епископа Беркли, из-за поднятой им пыли не видит солнца. А когда им овладевают страсти, то влага этих страстей, смешиваясь с прахом его ничтожной жизни, становится липкой грязью, которою он и наслаждается, по словам Гераклита...

Притаившись у дороги нашей жизни, лежит вокруг нас эта коварная пыль; и лучше нам не тревожить ее и не посылать ее клубы по ветру. Незаметно забивается она во внутреннюю горницу нашей души и оседает на всем, что в ней укрыто; вот почему нам необходимо умение очищать от нее наши душевные пространства, и тот, кто этим искусством пренебрегает, рискует однажды задохнуться в своей собственной пыли. Ибо от пыли вырождается в человеке все: и мышление, условно “комбинирующее” относительные, отвлеченные понятия (логическая пыль); и беспочвенная, беспредметно играющая образами фантазия (эстетическая пыль); и воля, оторвавшаяся от своих священных корней, циничная, властолюбивая и жестокая, воспринимающая человечество как безлич-

ную, политическую пыль; и холодное и омертвевшее сердце, разучившееся любить и засыпаемое нравственно безразличным прахом существования...

А если сердце заглохло, то человек наполовину мертв; и не справиться ему с жизненной пылью. И современный мировой кризис есть кризис заглохшего сердца и восставшего праха.

Темы семинарских занятий III

Вопросы к темам

1. Общая характеристика религиозно-философского творчества. Виды религиозной философии.
2. «Слово о законе и благодати» митр. Иллариона Киевского.
3. Философское значение спора нестяжателей и иосифлян.
4. Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского: зарождение идеологических принципов государственного мышления.
5. Петровская реформа: характерные изменения в национальном самосознании.
6. Эпоха Просвещения в России.
7. Идейные источники оригинального философствования в России.
8. Идейная и духовная самостоятельность России в концепции славянофилов.
9. Структурно-типологический подход к историческому миру в концепции Н.Я Данилевского.
10. Философское осмысление западниками исторического пути России.
11. Философская проблематика творчества Ф.М. Достоевского.
12. Кризис религиозного сознания в России и Европе на рубеже XIX – XX веков: нигилизм, атеизм, наука, социализм
13. Религиозно-философский синтез В.С. Соловьева
14. Генезис и функции «русской идеи».
15. Теории бытия русской религиозной философии.

16. Теории познания русской религиозной философии.
17. Экзистенциализм в России.
18. Персонализм в России.
19. Проблемы свободы и рабства человека.
20. Судьба России – тема русского религиозно-философского мышления.

Тема 1. Общая характеристика религиозно-философского творчества. Виды религиозной философии.

1. Определение религиозно-философского творчества
2. Предмет и функции философии религии
3. Предмет и функции религиозной философии
4. Предмет и функции богословия
5. Предмет и функции атеизма

Вопросы для размышления:

1. Какой вид религиозно-философского взгляда проясняет вопросы бытия наиболее емко?
2. Почему атеизм назван видом религиозно-философского творчества?

Тема 2. «Слово о законе и благодати» митр. Иллариона Киевского.

1. Тема величия Руси
2. Ветхий Завет и Новый Завет: закон и благодать
3. Символика библейских сказаний: понятие свободного народа
4. Обоснование историчности русского народа
5. Перспективы и горизонты философского мышления в контексте «Слова...»

Вопросы для размышления:

1. Насколько актуальна сегодня символика библейских сказаний?
2. Что бы Вы выбрали для самоорганизации: закон или свободу?

Тема 3. Философское значение спора нестяжателей и иосифлян

1. Личность и служение Иосифа Волоцкого
2. Личность и служение Нила Сорского
3. Источники взгляда на социальное служение христианства

4. Специфика и преимущества аскетического служения
5. Причины официальной победы иосифлян

Вопросы для размышления:

1. Найдите явные преимущества социального христианского служения.
2. Найдите явные преимущества аскезы и затворничества

Тема 4. Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского: зарождение идеологических принципов государственного мышления.

1. Идеология «Москва – III Рим» и ее значение для русского самосознания
2. Религиозный и светский компонент в самосознании XVI века
3. Критика Иваном Грозным со-властия и обоснования двойной законности самодержавия
4. Источники идеи сословной монархии Андрея Курбского
5. Решение вопроса о соотношении светской и духовной власти

Вопросы для размышления:

1. Можно ли рассматривать полемику Ивана Грозного и А. Курбского в качестве еще одной встречи Востока и Запада?
2. Есть ли объективные преимущества у самодержавия?

Тема 5. Петровская реформа: характерные изменения в национальном самосознании.

1. Абсолютизм и европеизм в одном сплетении российской политики
2. Секуляризация и ее задачи
3. Идеологические и политические изменения, инициированные Петром Великим
4. Ученая дружина Петра Первого: взгляды и «духовный регламент» Феофана Прокоповича
5. «Философия» В.Н. Татищева

Вопросы для размышления:

1. Зачем нужен был духовный регламент, если отвлечься от политических задач идеологического обслуживания власти?
2. Чьи философские взгляды были наиболее популярны в России того периода?

Тема 6. Эпоха Просвещения в России.

1. Метафизика эпохи Просвещения в России
2. Натурфилософия и антропология эпохи Просвещения в России
3. Социальная философия этого периода
4. Причины синхронности в переживании проблем Просвещения в России и Европе
5. Парадоксы эпохи Просвещения в России

Вопросы для размышления:

1. По Вашему мнению, Просвещение на Руси было экзотикой или оно сыграло заметную роль в истории?
2. Что останется в истории русского самосознания навсегда из русского Просвещения?

Тема 7. Идейные источники оригинального философствования в России.

1. Значение и смысл введения письменности на Руси
2. Святоотеческое Предание в размышлениях и текстах
3. Западная философия как источник диалога и понятийного корпуса
4. История и судьба России – движущая сила мысли
5. Реализм и религиозность – опорные ступени философствования

Вопросы для размышления:

1. Какое влияние наиболее благотворно сказалось на отечественном мышлении?
2. Имеет ли сегодня реализм такие же сильные позиции, как в прошлом веке?

Тема 8. Идейная и духовная самостоятельность России в концепции славянофилов.

1. Основные персоналии славянофильского движения: И. Киреевский, А. Хомяков, К. Аксаков и пр.
2. Критика западного самосознания И. Киреевским
3. Учение о Соборности А. Хомякова
4. Концепция свободы и истины в церкви в теории славянофилов
5. Потенциал русского народа в социальных преобразованиях

Вопросы для размышления:

1. Что позволяло славянофилам верить в особую судьбу России?
2. Какие связи между людьми самые крепкие: социальные, экономические, духовные, торговые?

Тема 9. Структурно-типологический подход к историческому миру в концепции Н.Я Данилевского.

1. Жизнь и судьба Н.Я. Данилевского
2. Аргументы против единого цивилизационного подхода
3. Теория культурно-исторических типов
4. Учение о четырех основах культурно-исторических типов
5. Универсальность темы России и Европы для русской историософии

Вопросы для размышления:

1. Насколько жизнеспособна форма аналитики истории Н.Я. Данилевского сегодня?
2. Можно ли квалифицировать теорию Данилевского как антиглобалистскую?

Тема 10. Философское осмысление западниками исторического пути России.

1. Проблематика «Философических писем» П.Я. Чаадаева
2. Н. Станкевич и В. Белинский о ценностях западной культуры
3. Философские и социальные взгляды А.И. Герцена
4. Общие причины разочарования в западном образе жизни
5. Интерпретация внутренних российских основ естественного социализма

Вопросы для размышления:

1. Можете ли Вы указать, в чем явно правы западники, и в чем они явно ошибаются?
2. Сегодня их размышления могут пригодиться?

Тема 11. Философская проблематика творчества Ф.М. Достоевского.

1. Жизнь и судьба Ф.М. Достоевского

2. Тема маленького человека и экзистенциализм XX века
3. Проблема религиозной свободы в легенде о Великом инквизиторе
4. Пророческие элементы в прозе Достоевского
5. Н. Бердяев и Л. Шестов – продолжатели дела Достоевского

Вопросы для размышления:

1. В чем Вам видится причина всемирно-исторического значения прозы Ф.М. Достоевского?
2. «Маленький человек» – это литературный образ или социальный тип?

Тема 12. Кризис религиозного сознания в России и Европе на рубеже XIX – XX веков: нигилизм, атеизм, наука, социализм

1. С.Н. Булгаков о сознании российской интеллигенции в начале XX века
2. Нигилизм литературный и нигилизм социальный
3. Отзвуки Нового времени в российском менталитете
4. Проблема зависимости атеизма от религиозной онтологии
5. Наука и социализм в роли новых религиозных исканий

Вопросы для размышления:

1. Чем стали привлекательны перечисленные виды социального бытия?
2. Обладают ли они привлекательностью теперь?

Тема 13. Религиозно-философский синтез В.С. Соловьева

1. Философские начала цельного знания и критика картезианского рационализма В. Соловьевым
2. Богочеловечество и человекобожие: проблема современного религиозно-философского сознания
3. Критерии прогресса и его теургический характер
4. Соловьев – основатель оригинального русского философствования
5. Развитие тематики В.С. Соловьева в произведениях русских мыслителей более поздних времен

Вопросы для размышления:

1. Соловьев утверждал, что можно совсем обойтись без главных доминант западного рационализма? Верно ли это? Какая в этом просматривается цель?

Тема 14. Генезис и функции «русской идеи».

1. Русская идея как идеология и философская тема
2. Проблема русской национальной идентичности в контексте русской идеи
3. Преемственность содержательных компонентов русской идеи: единство, религиозность, народность
4. Н. Бердяев, П. Сорокин, Н. Федотов и другие о «русской идее»
5. Поиск идеальных основ национального бытия сегодня

Вопросы для размышления:

1. Может ли народ обойтись без национальной идеи?
2. В какой сфере должна находиться национальная идея: практической или духовной?

Тема 15. Теории бытия русской религиозной философии.

1. Концепция соотношения свободы и бытия в философии Н. Бердяева
2. Мир как органическое целое в философии Н.О. Лосского
3. Вера как основание бытия в мире в концепции Л. Шестова
4. Онтологические основы религиозного опыта в философии И. Ильина
5. «Непостижимое» - главная категория аналитики бытия в философии религии С. Франка

Вопросы для размышления:

1. Есть ли связь между бытием сотворенным и бытием как рациональной категорией?
2. С чем легче смириться человеческому рассудку: с непостижимым или с абсолютно ясным?

Тема 16. Теории познания русской религиозной философии.

1. Онтологическая гносеология Н.О. Лосского
2. Гносеологический антиномизм о. П. Флоренского
3. Софиология в познавательной деятельности в философии С.Н. Булгакова
4. Диалектическая феноменология А.Ф. Loseva
5. Проблема тождества бытия и познания в концепциях русской религиозной философии

Вопросы для размышления:

1. Может ли человек не познавать вообще?
2. Что служит критерием истины, если отказаться от критерия пользы и практики?

Тема 17. Экзистенциализм в России.

1. Заострение проблематики существования в эпоху системного кризиса
2. Творчество, свобода, ответственность – базовые экзистенциалы осмысления бытия человека
3. Религиозный характер экзистенциализма в России
4. Религиозная и философская онтология в дискурсах русской философии
5. Человек и Бог, человек и мир – основные темы современности

Вопросы для размышления:

1. Стремление к свободе не означает ли ее отсутствие и недостижимость?
2. Чем отличается русский экзистенциализм от западного?

Тема 18. Персонализм в России.

1. Тема человека – образа Божиего
2. Понятие Божиего луча в философии И. Ильина: проблема собранности существа человека и единства с миром
3. Личность в социальной интерпретации
4. Личность в трансцендентальном ракурсе
5. Личность и сущность, личность и судьба, личность и ответственность

Вопросы для размышления:

1. В каком обществе проблему личности можно считать ненадуманной, а главной?
2. Стать личностью – означает ли добиться чего-либо в жизни?

Тема 19. Проблемы свободы и рабства человека.

1. Библейское толкование свободы и рабства
2. Гегелевское толкование свободы и рабства
3. Бердяевское толкование свободы и рабства
4. Общее и особенное в классических подходах к проблеме свободы и рабства
5. Творчество и вера – пути свободы

Вопросы для размышления:

1. Герой одного из рассказов Тургенева рассуждает так: если ты свободный, то сокрушайся и ходи удрученный, если ты раб – то будь гордым и делай вид, что ты независимый – вот и все христианство. Согласны Вы с такой незамысловатой формулой?

Тема 20. Судьба России – тема русского религиозно-философского мышления.

1. Славянофилы о России
2. Западники о России
3. Консерваторы о России
4. Либералы о России
5. Первая мировая война в темах русских философов

Вопросы для размышления:

1. Является ли Россия темой Ваших размышлений?
2. Какой концепции из пройденных Вы доверили бы свою теоретическую деятельность?

ЛИТЕРАТУРА III

1. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. 528 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 295 с.
3. Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. 240 с.
4. Благова Т.И. Родоначальники славянофильства. М.: Высшая школа, 1995. 352 с.
5. Данилевский Н.Я. «Россия и Европа». М.: Книга, 1991. 574 с.
6. Замалеев А.Ф. «Курс лекций по истории русской философии». СПб.: СПбГУ, 1999. 312 с.
7. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1, 4.1,2, Т.2, 4.1,2. Л., 1991.
8. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996
9. Карпушина С., Карпушин В. История мировой культуры. М., 1998.
10. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992.
11. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа. 1991. 559 с.
12. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М.: АСТ, 2000. 495 с.
13. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М.: Магистр, 1997. 328 с.
14. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975.
15. Русская летопись для первоначального чтения. // Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989. 765 с.
16. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: 1995.
17. Сивак А.Ф. К. Леонтьев. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 88 с.
18. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1988.
19. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. 720 с.
20. Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. 604 с.

Вопросы по истории философии (неклассической, постклассической)

1. Философская антропология Л. Фейербаха.
2. Философия первой волны позитивизма
3. Принцип материалистического понимания истории К. Маркса.
4. Иррационализм А. Шопенгауэра.
5. Философские взгляды С. Кьеркегора: зарождение экзистенциализма.
6. Переоценка всех ценностей в философии Ф. Ницше.
7. Категории творческой эволюции и интуиции в философии А. Бергсона.
8. Метод гуманитарных наук в философии В. Дильтея.
9. Неокантианство: кризис методологии и теории познания.
10. Основные идеи феноменологии Э. Гуссерля.
11. Становление и основные идеи логического позитивизма
12. Метафизическое истолкование сущего в философии М. Хайдеггера.
13. Возникновение и развитие американского прагматизма.
14. Религиозный экзистенциализм К. Ясперса.
15. Атеистический экзистенциализм Камю и Сартра
16. Структурализм и постструктурализм: основные понятия и темы.
17. Психоанализ о человеке и культуре.
18. Общая характеристика постмодернизма.
19. Проблема техники в философии.
20. Проблема человека в западной философии.
21. Общая характеристика религиозно-философского творчества. Виды религиозной философии.
22. «Слово о законе и благодати» митр. Иллариона Киевского.
23. Философское значение спора нестяжателей и иосифлян.
24. Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского: зарождение идеологических принципов государственного мышления.
25. Петровская реформа: характерные изменения в национальном самосознании.
26. Эпоха Просвещения в России.
27. Основные идейные источники оригинального философствования в России.
28. Идейная и духовная самостоятельность России в концепции славянофилов.

29. Структурно-типологический подход к историческому миру в концепции Н.Я Данилевского.
30. Философское осмысление западниками исторического пути России.
31. Философская проблематика творчества Ф.М. Достоевского.
32. Кризис религиозного сознания в России и Европе на рубеже XIX – XX веков: нигилизм, атеизм, наука, социализм
33. Религиозно-философский синтез В.С. Соловьева
34. Генезис и функции «русской идеи».
35. Теории бытия русской религиозной философии.
36. Теории познания русской религиозной философии.
37. Экзистенциализм в России.
38. Персонализм в России.
39. Проблемы свободы и рабства человека.
40. Судьба России – тема русского религиозно-философского мышления.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Классическая философия - память человечества о прошлом одной из сторон человеческой культуры, - той, которая определяет, как связаны наши мысль, чувство, воля, действие. Но как живая память, она - то прошлое, которое продолжает пребывать и в настоящем. А настоящее - Ты, твое живое «Я», которое одно способно усилием ума и воли продолжить это выраженное в образе стремления к Истине и Благу постижение Бытия, оставленное нам нашими глубокомысленными предками.

А кого при изучении истории философии силы будут раз от разу покидать, почитывайте этот небольшой, но яркий текст русского философа:

Иван Ильин, Поющее сердце

О ТЕРПЕНИИ

У каждого из нас бывает иногда чувство, что его силы приходят к концу, что он “больше не может”: “жизнь так тягостна, так унижительна и ужасна, что переносить ее дальше нельзя”... Но время идет, оно приносит нам новые тяготы и новые опасности, — и мы выносим их, мы справляемся с ними, не примиряясь, и сами не знаем потом, как мы могли пережить и перенести все это. Иллюзия “невозможности” рассеивается при приближении к событиям, душа черпает откуда-то новые силы, и мы живем дальше, от времени до времени снова впадая в ту же иллюзию. Это понятно: наш взор близорук и поле нашего зрения невелико: мы сами не обзираем тех сил, которые нам даны, и недооцениваем их. Мы не знаем, что мы гораздо сильнее, чем это нам кажется; что у нас есть дивный источник, которого мы не бережем; дивная способность, которую мы не укрепляем; великая сила личной и национальной жизни, без которой не возникла бы и не удержалась бы никакая культура... Я разумею — духовное терпение.

Что случилось бы с нами, людьми, если бы не духовное терпение? Как справились бы мы с нашей жизнью и с нашими страданиями? Стоит только окинуть взглядом историю России за тысячу лет, и сам собою встает вопрос: как мог русский народ справиться с этими несчастьями, с этими лишениями, опасностями, болезнями, с этими испытаниями, войнами и уничтожениями? Сколь велика была его выносливость, его упорство, его верность и преданность — его великое искусство не падать духом, стоять до конца, строить на развалинах и возрождаться из пепла... И если мы, поздние потомки великих русских “стоятелей” и

“терпеливцев”, утратили это искусство, то мы должны найти его вновь и восстановить его в себе, иначе ни России, ни русской культуре больше не бывать...

Все время, пока длится жизнь, она несет нам свое “да” и свое “нет” — силу и бессилие, здоровье и болезнь, успех и неуспех, радость и горе, наслаждение и отвращение. И вот мы должны как можно раньше научиться спокойно принимать “отказы” жизни, бодро смотреть в глаза надвигающемуся “нет” и приветливо встречать неприветливую “изнанку” земного бытия. Пусть приближается низина жизни, пусть грозит нежеланное, неудобное, отвратительное или страшное; мы не должны помышлять о бегстве или проклинать свою судьбу; напротив, надо думать о том, как одолеть беду и как победить врага.

Сначала это бывает и трудно и страшно, особенно в детстве. Как тяжела ребенку первая утрата... Как томительны первые лишения... И первая боль нам кажется “незаслуженной”, и первое наказание — чрезмерно суровым... Как легко детской душе заболеть завистью, ненавистью, ожесточением или чувством собственного ничтожества... Но все эти жизненные ущербы необходимы и полезны для воспитания характера. Нам надо научиться выносить их, не сдаваясь, и привыкнуть к этому. Нам надо одолеть в себе малодушие и не предаваться растерянности. Надо воспитать в себе жизненного стратега: спокойно предвидеть наступление “неприятеля” и твердо встречать его — с уверенностью в собственной победе, ибо победа без этой уверенности невозможна. Искусство духовной победы состоит в том, чтобы извлекать из борьбы с лишениями, опасностями и испытаниями все новую и новую силу духа. Испытание посылается нам именно для творческого преодоления, для очищения, для углубления, закаления и укрепления. И если счастье может избаловать и изнежить человека так, что он станет слабее самого себя, то несчастье является школой терпения и научает человека быть сильнее себя самого.

Итак, человеку необходима прежде всего способность переносить лишения и неприятности, идти навстречу всякой неудовлетворенности и безрадостности и мужественно встречать страдание “с поднятым забралом”. Это нелегко, этому надо учиться и научиться. Это удастся далеко не каждому и не всегда. Человеку естественно томиться в безрадостной жизни; а бывает так, что его окружает непроглядная тьма, без всякой перспективы и без малейшей искры надежды. Тогда конь нашего инстинкта может подняться на дыбы и обнаружить неукротимое упрямство. Ибо человеку свойственно искать утех и развлечений; его тянет к чувственному наслаждению, к сильным и острым ощущениям; он “сластолюбив” от природы и сам не замечает, как вожделения и страсти овладевают его душою. С этим восстанием естественного сластолюбия надо уметь справляться. Дело не в том, чтобы искоренить его о себе, — утеха нужна всякой твари, человеку нельзя прожить без радости. Дело в том, чтобы утехи нашей жизни не зависели от внешних обстоятельств — чтобы радость наша имела внутренние источники,

чтобы мы умели видеть свет и там, где, по-видимому, непроглядная тьма. Бунт чувственного естества должен быть преодолен, иначе человеку грозит разложение личности. Он может быть отчасти укрощен силою воли; отчасти утешен новыми, иными радостями; он может быть подвергнут молитвенному заклинанию; во всяком случае — утихомирен.

Жизнь человеческая покоится вообще на управлении самим собою и на самовоспитании; искусство жить есть искусство воспитывать себя самого к Божественному. Чем страшнее, чем безрадостнее жизнь, тем важнее находить совершенное в мире и бескорыстно наслаждаться им. Во всякой траве есть цветы, во всяком облаке есть красота, во всяком человеке есть своя глубина; о вечной тайне молчит природа, об отрешенности и бесконечности говорит звездное небо. Отвлечение, утешение с радостью ждут нас повсюду, нужно только умение воспринимать их и предаваться им. Иногда достаточно просто поднять глаза к небу или взглянуть на вдохновенно писанную икону. И нет такого безрадостного тупика в жизни, которого нельзя было бы проломить молитвою, терпением или юмором.

Иногда с человеком надо обходиться, как с ребенком. Если, например, ребенку надоедает списывать с книги, то надо подарить ему красивую тетрадь для собирания чудесных стихотворений — и радость дела рассеет скуку упражнения. Если ребенку кажется томительным повторять пройденное и вечно начинать сначала, надо научить его пускать мыльные пузыри: пусть радуется на мимолетную и обреченную красоту мгновения, пусть добьется мастерства в этой невинной игре и поймет значение усилия и упражнения для творчества... Надо упражняться в терпении, надо ввести в жизнь состязание в терпеливости; надо научиться терпеть легко. И пусть каждый из ваших детей испытает все радости и разочарования, всю гордость и чувство власти, которые дает нам школа терпения.

И что бы ни пришлось человеку переносить — грохот машины или головную боль, голод или страх, одиночество или тоску, — он не должен пугаться спозаранку, ибо застрашенная душа теряет власть над собою. Страх возникает от воображения опасности или гибели; а храбрость есть власть над своей фантазией. Не надо предвосхищать возможное зло и осуществлять его в воображении; кто это делает, тот заранее готовит в своей жизни место для него, помогает ему и обессиливает себя. Он заранее застращивает и разочаровывает свое терпение и становится его предателем.

Терпение есть своего рода доверие к себе и к своим силам. Оно есть душевная неустранимость, спокойствие, равновесие, присутствие духа. Оно есть способность достойно и спокойно предвидеть возможное зло жизни и, не преувеличивая его, крепить свою собственную силу: “пусть наступит неизбежное, я готов считаться и бороться с ним, и выдержки у меня хватит”... Мы не должны бояться за свое терпение и пугать его

этим, а малодушное словечко “я не выдержу” — совсем не должно появляться в нашей душе. Терпение требует от нас доверия к себе и усиливается тогда вдвое и втрое...

А если час пришел, если испытание началось и терпение впряглось своею силою, тогда важнее всего не сомневаться в нем и в его выдержке. Лучше всего не думать вовсе — ни о том, что терпишь, ни о своем терпении; если же думаешь о своем терпении, то думай с полным доверием к его неисчерпаемости. Стоит сказать себе: “ах, я так страдаю” или “я не могу больше”, — и сейчас же наступает ухудшение. Стоит только сосредоточиться на своем страдании, и оно тотчас же начинает расти и пухнуть, оно превращается в целое событие и заслоняет все горизонты духа. Кто начинает внимательно рассматривать свое терпение, тот пресекает его непосредственную и незаметную работу: он наблюдает за ним, подвергает его сомнению и обессиливает его этим. А как только терпение прекращается, так уже обнаруживается нетерпеливость: нежелание нести, бороться и страдать; отказ: протест, бессилие и отчаяние. А когда душу охватывает отчаяние, тогда человек готов на все и способен на все — от мелкого, унижительного компромисса до последней низости: дело его кончено и сам он погиб...

И что же тогда? Как быть и что делать? Тогда лучше дать отчаянию свободно излиться в слезах, рыданиях и жалобах; надо высказаться перед кем-нибудь, открыть свое сердце верному другу... Или еще лучше: надо излить свое отчаяние, свое бессилие, а может быть, и свое унижение в словах предельной искренности перед Отцом, ведающим все сокровенное, и просить у Него силы от Его Силы и утешения от Утешителя... Тогда поток отчаяния иссякнет, душа очистится, страдание осмыслится, и душа почувствует благодатную готовность терпеть до конца и до победы.

Но лучше не доводить себя до таких падений и срывов. Надо укреплять свое терпение, чтобы оно не истощалось. Для этого у человека есть два способа, два пути: юмор — в обращении к себе, и молитва — в обращении к Богу.

Юмор есть улыбка земной мудрости при виде стонающей твари. Земная мудрость меряет тварную жизнь мерою духа и видит ее ничтожество, ее претензию, ее слепоту, ее комизм. Эта улыбка должна родиться из самого страдания, она должна проснуться в тварном самосознании — и тогда она даст истинное облегчение. Тогда и само терпение улыбнется вместе с духом и с тварью и вся душа человека объединится и укрепитя для победы.

Молитва имеет способность увести человека из страдания, возвести его к Тому, Кто послал ему испытание и призвал его к терпению. Тогда терпение участвует в молитве; оно восходит к своему духовному первоисточнику и постигает свой высший смысл. Нигде нет столько благостного терпения, как у Бога, терпящего нас всех и наши

заблуждения; и нигде нет такого сострадания к нашему страданию, как там, в небесах. Мир человеческий не одинок в своем страдании, ибо Бог страдает с ним и о нем. И потому когда наше терпение заканчивает свою молитву, то оно чувствует себя как напившимся из божественного источника. Тогда оно постигает свою истинную силу и знает, что ему предстоит победа.

Так открывается нам смысл страдания и терпения. Мы должны не только принять и вынести посланное нам страдание, но и преодолеть его, т.е. добиться того, чтобы наш дух перестал зависеть от него; мало того, мы должны научиться мудрости у нашего страдания — мудрости естественной и мудрости духовной, оно должно пробудить в нас новые источники жизни и любви; оно должно осветить нам по-новому смысл жизни.

Терпение совсем не есть “пассивная слабость” или “тупая покорность”, как думают иные люди, напротив — оно есть напряженная активность духа. И чем больше оно прикрепляется к смыслу побеждаемого страдания, тем сильнее становится его творческая активность, тем вернее наступает его победа. Терпение есть не только искусство ждать и страдать, оно есть, кроме того, вера в победу и путь к победе; более того — оно есть сама победа, одоление слабости, лишения и страдания, победа над длительностью, над сроками, над временем: победа человека над своего тварностью и над всякими “жизненными обстоятельствами”. Терпение есть поистине “лестница совершенства”...

И кто присмотрится к человеческой истории — сколь велики были страдания людей и что из этого выходило, — тот познает и признает великую творческую силу терпения. От него зависит выносливость всякого труда и творчества; оно ведет через все пропасти искушения и страдания; оно есть орудие и сила самого Совершенства, начавшего борьбу за свое осуществление в жизни; и потому оно составляет живую основу всего мироздания и всяческой культуры... Отнимите у человека терпение, и все распадется в ничтожество: верность, скромность и смирение; любовь, сострадание и прощение; труд, мужество и работа исследователя...

Терпеливо делает гусеница свое дело — и превращается в бабочку с дивными крыльями. И у человека вырастут еще прекраснейшие крылья, если он будет жить и творить с истинным терпением. Ибо почерпая свою силу из сверхчеловеческого источника, он сумеет нести нечеловеческие бремена и создавать на земле великое и чудесное.

Учебно-методическое издание

Вячеслав Иванович Коротких,
Александр Владимирович Усачёв

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебно-методическое пособие

*Техническое исполнение – В.М. Гришин
Технический редактор – О.А. Ядыкина
Книга печатается в авторской редакции*

Формат 60 x 84 /16. Гарнитура Times. Печать трафаретная.

Печ.л. 11,7 Уч.-изд.л. 10,8

Тираж 500 экз. (1-й завод 1-20 экз.). Заказ 29

Отпечатано с готового оригинал-макета на участке оперативной полиграфии
Елецкого государственного университета им. И. А. Бунина

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

«Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина»
399770, г. Елец, ул. Коммунаров, 28,1