

Міністерство освіти та науки України
Тернопільський національний економічний
університет

СВІТ МУДРОСТІ

Хрестоматія з філософії

Навчальний посібник для студентів вищих
навчальних закладів

Видання друге, перероблене і доповнене

Тернопіль
"Астон"
2008

ББК 87.3(0)Я73

С-24

Світ мудрості. Хрестоматія з філософії: Навч. посібник / Упорядники Г. Орендарчук, М. Шумка. – Тернопіль: Астон, 2004. – 272 с.

Упорядники: *Галина Орендарчук*, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету;

Михайлина Шумка, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету;

Рецензенти: *Марчук М.Г.*, д.ф. н., професор, завідувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича,

Муляр В.І., д. ф. н., професор, завідувач кафедри гуманітарних наук,

Скринник З.Е., д. ф. н., доцент, завідувач кафедри суспільних наук Львівського інституту банківської справи

У хрестоматії вміщені фрагменти основних творів найвідоміших представників світової та вітчизняної філософської думки від найдавніших часів до сьогодення. Важливим є те, що тексти тематично структуровані у відповідності до навчальної програми з курсу філософії.

Даний посібник призначений для студентів вищих навчальних закладів.

*Рекомендовано Міністерством освіти та науки
України як навчальний посібник для студентів вищих
навчальних закладів
Лист №*

© Г. Орендарчук, М. Шумка, упорядкув., 2008

© Астон, верстка, 2008

Хай ніхто не зволікає із заняттями філософією у молоді літа, а на старості не втомлюється заняттями нею, адже для душевного здоров'я ніхто не може бути ні недозрілим, ні перезрілим.

Епікур

Якщо існує наука, яка дійсно потрібна людині, то це та, якої я навчаю, а саме – як відповідним чином зайняти вказане людині місце у світі, і з якої можна навчитися тому, яким треба бути, щоб бути людиною.

I. Кант про філософію

СЛОВО ДО ЧИТАЧІВ

Ви починаєте опановувати нову навчальну дисципліну – філософію, яка є своєрідною інтелектуальною формою відповіді на глибинні проблеми людського існування. Вона особливо потрібна людині, коли життя вимагає власного вибору, певної моральної і соціальної позиції. Філософія не є простою сумою знань і набором готових істин, які потрібно запам'ятати. Завдання її вивчення полягає в тому, щоб сформувані вільне, критичне мислення, виробити і надати людині інтелектуальні засоби для свідомого здійснення життєвого вибору, розуміння і визначення власної життєвої позиції, у виробленні критичного ставлення

до власних і чужих поглядів, формуванні почуття особистої відповідальності за свої дії і вчинки.

Якщо мета викладання філософії полягає в тому, щоб навчити мислити, то предметом вивчення філософії є оригінальні філософські тексти, які варто розглядати не просто як мертву сукупність різноманітної інформації, а як певну "лабораторію", в якій народжувались людські думки.

Посібник, який вам пропонується, створено як один з можливих варіантів вивчення філософії, що полягає в безпосередньому знайомстві з філософськими творами. Дослідження тексту не є простим читанням, а включає в себе осмислення, засвоєння сказаного в тексті, своєрідний діалог з авторами тексту, знайомство з чужим життєвим досвідом, ідентифікованим у філософських поняттях. Текст як специфічна форма опредмечення та трансляції думки за допомогою слова на відстані і в часі є ключем до розуміння проблем людського буття і разом з тим засобом формування людської думки. Текст є джерелом набуття власного досвіду за умов долучення людини до цього тексту та інтерпретації його. Текст – це опредмечена людська мудрість, прилучившись до якої, людина вчиться формувати свої думки, бо думка – це не просто почуті і запам'ятовані знання, – це власні зусилля розуму.

Укладачі хрестоматії намагались, щоб підібрані фрагменти відображали різноманітні підходи до розуміння предмета і призначення філософії, до

фундаментальних філософських проблем, щоб вони адекватно виражали погляди відповідних філософів і при цьому були доступні для розуміння широкої читацької аудиторії.

При підготовці хрестоматії укладачі знайомилися з подібними навчально-методичними виданнями з філософії, підготовленими іншими авторами, і намагались врахувати їхній досвід.

Сподіваємось, що наш посібник стане у пригоді тим, хто цікавиться філософією, допоможе їм увійти у світ мудрості і зорієнтуватися в ньому.

Автори-упорядники

ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ЗМІСТ, ОСОБЛИВОСТІ ТА РОЛЬ У СУСПІЛЬСТВІ

ПЛАТОН

Федон

– Але в рід богів не можна перейти нікому, хто не був філософом і не помер цілком чистим, – нікому, хто не прагнув до пізнання. Тим-то, мої друзі, Сіммію і Кебете, справжні філософи утримуються від будь-яких тілесних бажань, не піддаються під їх владу, володіють собою, не боячись розорення і вбогості, на відміну від більшості людей, зокрема грошоловів. Філософам, на відміну від владолюбців і шанолюбців, нічого боятися ганьби та безчестя, які приносить нечесне життя; вони недосяжні для пристрастей.

– Інша поведінка їм аж ніяк би не личила! – зауважив Кебет.

– Так, справді не личила б, клянусь Зевсом. Тому, Кебете, всі, хто скільки-небудь турбується про свою душу, а не догоджає тілу, легко розлучаються із усіма пристрастями, не піддаючись на їхні спокуси. Вони впевнено йдуть наміченою дорогою, бо знають, куди їм прямувати й що не слід діяти всупереч філософії та відтягувати звільнення й очищення, які вона проповідує. Вони звертаються до неї і йдуть за нею, хоч би куди вона їх повела.

– Як це розуміти, Сократе?

– Зараз поясню. Ті, хто прагне до пізнання, добре знають; коли філософія бере під опіку їхню душу, то душа є міцно зв'язана з тілом і змушена розглядати буття не безпосередньо, а через тіло, немов через ґрати в'язниці, перебуваючи в цілковитому неутті. Усвідомлює філософія і страшну силу цієї в'язниці, в якій тримають душу пристрасті, і в'язень сам пильнує, щоб часом не розімкнулися його кайдани. Так ось, повторюю, люди, які прагнуть пізнання, добре знають, у якому стані перебуває їхня душа, коли філософія бере її під свою опіку, й спокійними умовляннями намагається визволити її, доводячи, наскільки оманливе пізнання за допомогою зору, слуху чи інших відчуттів, і радить триматися осторонь їх, користуватися ними лише в крайній необхідності, а зосередитись, зібратися в собі самій і вірити тільки собі, коли, сама в собі, вона думає про те, що існує саме собою. А те, що вона пізнала б за посередництвом чогось іншого, хай того не вважає істиною. Сюди належить усе те, що сприймається чуттям, зокрема зором, а те, що споглядає душа, доступне тільки розуму і безтілесне. Ось такому визволенню душа справжнього філософа не вважає доцільним опиратись і тому уникає радощів і жадань, не піддається

смутоків й страху, наскільки це можливо, усвідомлюючи, що коли хтось сильно сумує, або радіє, або боїться, або охоплений нестримним прагненням, той страждає не тільки від великого лиха, якого міг би сподіватися, – наприклад, що захворіє або розтринькає гроші, догоджаючи своїм пристрастям, – але й від найнепоправнішої з усіх бід, до того ж навіть не усвідомлюючи глибини нещастя.

– Що ж це за лихо, Сократе? – запитав Кебет.

– Ось у чому воно полягає: немає людини, чия душа, відчуваючи сильну радість або сильну скорботу, не вважала б те, що викликає в неї ці почуття, вкрай очевидним й істинним, хоч воно і не так. Головним чином це стосується видимих речей. Чи не так?

– Так воно і є.

– А хіба в такому стані тіло не сковує душі особливо міцно?

– Тобто як?

– А ось як: будь-яка радість або скорбота прибивають душу ніби цвяхом до тіла, простромлюють її і роблять немов тілесною, через що вона вважає істиною все, що їй підкаже тіло. А коли душа почне розділяти з тілом його почуття й уподобання, вона, мені думается, неодмінно засвоїть його правила й звички, так що ніколи не зможе прийти в Аїд чистою; вона завжди відходить переповнена тілесним началом і через те незабаром потрапляє в інше тіло, і, немов посіяне зерно, пускає парості. Ось так вона втрачає право спілкуватися з божественним, чистим і незмінним.

– Чистісіньку правду кажеш, Сократе, – промовив Кебет.

– Саме завдяки цьому, Кебете, добropорядні й мужні ті, хто щиро прагне до пізнання, а не ті, кого славословить юрба. А може, ти інакше думаєш?

– Ні, саме так.

– Десь так, як ми говорили, буде розмірковувати душа філософа. Вона не вважає, буцімто філософія зобов'язана звільнити її, а тоді сама вона, звільнена філософією, зможе знов віддатися втіхам і журбі і знов накласти на себе ті ж самі кайдани: немов Пенелопа, виконувати даремну роботу, розпускаючи готову тканину. Ні, вносячи у все спокій, ідучи за розумом і постійно ним керуючись, споглядаючи істинне, божественне й незаперечне і живлячись цим, душа вважає, що саме так треба жити поки вона жива. А після смерті – сполучитися з тим, що з нею споріднене, раз і назавжди звільнившись від людських бід. Закінчивши так життя, вона може не боятися нічого поганого, їй нема чого тривожитися, коли б при розлученні з тілом вона не розпалася, коли б її вітри не розвіяли, не понесли бозна-куди, аби з неї ніде нічого не залишилося.

Платон. Федон. / Діалоги. – К.: Основи, 1995. – С. 259-261.

Тезет

Сократ. Ну что ж, если тебе угодно, давай поговорим о корифеях, ибо что можно сказать о тех, кто философией занимается без особого рвения? Эти же с ранней юности не знают дороги ни на гору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание. Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали ни слыхом не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен – все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, мер воды в море. Ему не известно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко.

Феодор. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Я имею в виду Фалеса, Феодор. Рассказывают, что когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто бы ни проводил свой век в занятиях философией. В самом деле, от такого человека скрыто не только что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, человек он или еще какая-то тварь. А между тем он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен. Ну как, теперь ты постигаешь, о чем я говорю?

Феодор. Да, и ты говоришь правду.

Сократ. Так вот, такой человек, общаясь с кем-то частным образом или на людях, – например, как мы прежде говорили, когда ему приходится в суде или где-нибудь еще толковать о том, что у него под ногами и перед глазами, – вызывает смех не только у фракиянок, но и у прочего сброда, на каждом шагу по неопытности попадая в колодцы и тупики, и эта ужасная нескладность слывет придурковатостью. Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным. Когда же иные начинают при нем хвалить других или превозносить себя, то он, не притворно, а искренне забавляясь всем этим, обнаруживает свою простоту и производит впечатление дурака. Славословия тиранам или царям он слушает так, как если бы хвалили

пастухов, тех, что пасут свиней, овец или коров, за богатый удой, с той только разницей, что людской скот, как он считает, пасти и доить труднее и хлопотливее; при этом, считает он, пастырь, учредивший свой загон на холме за прочной стеной, по недостатку досуга неизбежно бывает ничуть не менее дик и необразован, чем те пастухи. Когда же наш философ слышит, что кто-то прикупил тысячу плетров или же приобрел еще более удивительные сокровища, то для него, привыкшего обозревать всю землю, это – самая малость. Если же воспевают знатный род, что-де кто-то насчитывает семь колен богатых предков, то он считает это сомнительной похвалой недалеких людей, которые по своей необразованности не могут охватить взором все страны и все времена и сообразить, что у каждого были несметные тысячи дедов и прадедов, среди которых не раз случались богачи и нищие, цари и рабы, варвары и эллины и кто угодно. Ему кажется нелепым и пустяшным, когда кто-то гордится списком в двадцать пять предков и возводит свой род к Гераклу и Амфитриону, потому что и Амфитрионов предок в двадцать пятом колене был таков, какая выпала ему участь, равно как и предок этого предка в пятидесятом колене, ни ему смешна и людская несообразительность и неспособность расстаться с суестью неразумной души. Во всех этих случаях такой человек бывает вынужден большим тщанием, которому кажется, что он слишком много на себя берет, хотя не знает простых вещей и теряется в любых обстоятельствах.

Ф е о д о р . Именно так и бывает, Сократ.

С о к р а т . Когда же, друг мой, он кого-нибудь повлек бы ввысь и кто-нибудь от вопросов "какую я тебе – или ты мне – причинил несправедливость?" пожелал бы перейти к созерцанию того, что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга, а от вопросов о том, счастлив ли царь своим золотом, – к рассмотрению того, каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого, – когда этому мелкому человечку с лукавой и сутяжной душой придется отдать себе отчет во всех и подобных вещах, он явит совсем противоположный образ. Свисая с головокружительной высоты и взирая сверху вниз, страдая в таком положении с непривычки, теряясь и бормоча что-то, этот, однако, не возбуждает смеха ни у фракиянок, ни у прочего темного люда, ибо они того не замечают, а забавляет это всех тех, кто получил воспитание, противоположное этому, рабскому. Таков характер каждого из них, Феодор, – одного, воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты зовешь философом, которому не зазорно казаться простодушным), и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе, своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи, и

другого, который все это умеет исполнять точно и проворно, зато не знает, как подобает свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей.

Феодор. Если бы твои слова, Сократ, всех могли убедить так же, как и меня, больше мира и меньше зла стало бы среди людей.

Сократ. Но зло неистребимо, Феодор, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру. Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует пытаться как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу, а уподобиться богу – значит стать разумно справедливым и разумно благочестивым. Однако, добрейший мой, не так-то легко убедить большинство, что вовсе не по тем причинам, по каким оно считает нужным избегать подлости и стремиться к добродетели, следует об одном радеть, а о другом – нет, чтобы казаться не дурным, а добрым человеком. Это, как говорится, бабушкины сказки. Истина же гласит так: бог никоим образом не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым. Вот здесь-то и проявляются истинные возможности человека, а также ничтожество его и бессилие. Ибо знание этого есть мудрость и подлинная добродетель, а незнание – невежество и явное зло.

Платон. Тезет. / Сочинения в 3 т. – М., 1968-1979. – Т. 2. – С. 268-270.

АРИСТОТЕЛЬ

Метафизика

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

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

Вот каковы мнения и вот сколько мы их имеем о мудрости и мудрых. Из указанного здесь знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего, ибо в некотором смысле он знает все подпадающее под общее. Но, пожалуй, труднее всего для человека познать именно это, наиболее общее, ибо оно дальше всего от чувственных восприятий. А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами: ведь те, которые исходят из меньшего числа (предпосылок), более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия). Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присуще науке о том, что наиболее достойно познания, ибо тот, кто предпочитает знание ради знания, больше всего предпочтет науку более совершенную, а такова наука о наиболее достойном познания. А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе наилучшее. Итак, из всего сказанного следует, что имя (мудрости) необходимо отнести к одной и той же науке: это должна быть наука, исследующая первые начала и причины, ведь и благо, и <то, ради чего> есть один из видов причин. А что это не искусство творения, объяснили уже первые философы. Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем они в начале удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения луны, Солнца и звезд, а также о происхождении вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это, а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И также как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не

для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя.

Аристотель. Метафизика / Сочинения в 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С.67-69.

РЕНЕ ДЕКАРТ

Начала философии

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

...Хотя Аристотель и был в течение двадцати лет учеником Платона и имел те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их объяснения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Оба эти богато одаренных мужа обладали значительной долей мудрости, достигаемой четырьмя указанными средствами, и в силу этого они стяжали столь великую славу, что потомки более предпочитали придерживаться их мнений, вместо того, чтобы отыскивать лучшие. Главный спор среди их учеников шел прежде всего о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное. Этот предмет поверг тех и других в страшные заблуждения. Некоторые из тех, кто отстаивал сомнение, распространяли его и на житейские поступки, так что пренебрегали пользоваться благоразумием в

качестве необходимого житейского руководства, тогда как другие, защитники достоверности, предполагая, что эта последняя зависит от чувств, всецело на них полагались. Это доходило до того, что, по преданию, Эпикур, вопреки всем доводам астрономов, серьезно утверждал, будто Солнце не больше того, каким оно кажется. Здесь в большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждое из последних тем дальше отходит от нее, чем с большим жаром спорит. Но заблуждение тех, кто излишне склонялся к сомнению, не долго имело последователей, а заблуждение других было несколько исправлено, когда узнали, что чувства в весьма многих случаях обманывают нас. Но, насколько мне известно, с корнем ошибка не была устранена: именно, не было высказано, что правота присуща не чувству; а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи. И так как лишь разуму мы обязаны знанием, достигаемым на первых четырех ступенях мудрости, то не должно сомневаться в том, что кажется истинным относительно нашего житейского поведения; однако не должно полагать это за непреложное, чтобы не отвергать составленных нами о чем-либо мнений там, где того требует от нас разумная очевидность. Не зная истинности этого положения или зная, но пренебрегая ею, многие из желавших за последние века быть философами слепо следовали Аристотелю и часто, нарушая дух его писаний, приписывали ему множество мнений, которых он, вернувшись к жизни, не признал бы своими, а те, кто ему и не следовал (в числе таких было много превосходнейших умов), не могли не проникнуться его воззрениями еще в юности, так как в школах только его взгляды и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они не были в состоянии.

...Отсюда должно заключить, что всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию. Ясно показав все это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что начала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные начала, с помощью которых можно достичь высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Два основания достаточны для подтверждения этого: первое, что начала эти весьма ясны, и второе, что из них можно вывести все остальное; кроме этих двух условий никакие иные для начал и не требуются. А что они (начала) вполне ясны, легко показать, во-первых, из того способа, каким эти начала отыскиваются: именно, должно отбросить все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить, после того как оно достаточно обсуждалось, и есть самое яснейшее и оче-

виднейшее из всего, что доступно человеческому познанию. Итак, должно понять, что для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собою того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашею душою или сознанием. Существование этого сознания я принял за первое начало, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует бог – творец всего находящегося в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего рассудка по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. Таковы все мои начала, которыми я пользуюсь в отношении к нематериальным, то есть метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, то есть физических; именно, что даны тела, протяженные в длину, ширину и глубину, наделенные различными фигурами и различным образом движущиеся. Таковы вкратце все те начала, из которых я вывожу истину о прочих вещах. Второе основание, свидетельствующее об очевидности начал, таково: они были известны во все времена и считались даже всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование бога, которое некоторыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не было, кто принял бы их за начала философии, то есть кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире...

Декарт Р. Начала философии. / Избранные произведения. – М., 1950. – С. 411-414.

ИММАНУИЛ КАНТ

Трактаты. Логика

...Итак, философия есть система философских знаний, или рациональных знаний из понятий. Таково *школьное* понятие этой науки. По *мировому* же понятию (*Weltbegriff*) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство*, т. е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям.

Ведь всегда спрашивают в конце концов, чему служит философствование и его конечная цель – сама философия, рассматриваемая согласно *школьному понятию*?

В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь *умение*, в смысле же ее мирового понятия – *полезность*. В первом смысле она есть, следовательно, *учение об умении*; в последнем – *учение о мудрости, законодательница разума*, и постольку философ – не виртуоз ума, но *законодатель*.

Виртуоз ума, или, как его называет *Сократ*, – *филодокс*, стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума.

К философии по школьному понятию относятся две вещи: *во-первых*, достаточный запас рациональных знаний; *во-вторых*, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого.

Философия не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Что же касается философии по мировому понятию (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также *наукой о высшей максиме применения нашего разума*, поскольку под максимой разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему.

Итак, философ должен определить:

- 1) источники человеческого знания;

- 2) объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
- 3) границы разума.

Последнее есть нужнейшее, но также – пусть не огорчается филодокс – и труднейшее.

Философу требуются главным образом две вещи: 1) культура таланта и умения, чтобы применять их ко всевозможным целям; 2) навык в применении того или другого средства к каким-либо целям. То и другое должно соединяться, ибо без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума.

Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума.

Да и как, собственно, можно научиться философии? Всякий философский мыслитель строит свое собственное здание (*Werk*), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже и предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь *субъективно-историческим*.

Иначе обстоит дело в математике. Эту науку вполне можно до известной степени изучить, ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, она может, так сказать, сохраняться как *надежное и прочное учение*.

Напротив, кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта.

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен также применять свой разум *диалектически*, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям *видимость истины и мудрости*. Последнее есть занятие одних *софистов* и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как *орган мудрости*. Но в качестве такового она также необходима для мудрости, так что можно утверждать: мудрость без науки есть лишь тень совершенства, которого нам никогда не достичь.

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют *мисологом*. Мисология обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Философия есть единственная наука, которая способна дать нам это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь.

Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов.

Кант И. Трактаты и письма. / Трактаты. Логика. – М.: Наука, 1980. – С.331-334.

ФРІДРІХ НІЦШЕ

По той бік добра і зла

6. Мало-помалу я з'ясував, чим була дотепер будь-яка велика філософія: самосповіддю її творця, своєрідними мимовільними і непомітними для нього самого мемуарами. Так само мені стало зрозуміло, що моральною (чи аморальною) метою будь-якої філософії є, власне, формування живого зародка, з якого щоразу мала б вирости ціла рослина. Воістину, ми вчинимо добре й мудро, якщо, з'ясовуючи, як саме виникли найтуманніші метафізичні твердження цього філософа, спочатку поцікавимося: яку мораль *він* має на увазі? Тому я аж ніяк не вірю, що матір'ю філософії є "жага пізнання", а дотримуюсь думки, що тут, як і в інших випадках, діє якась інша інстинктивна жага, використовуючи пізнання (і невідання!) тільки як інструмент. Коли ближче придивитися до основних інстинктів людини, досліджуючи, як задалеко саме в цьому випадку вони можуть поширювати свій вплив як генії (чи демони, чи біси), які дають *натхнення*, ми побачимо, що всі ці інстинкти свого часу вже брались до філософії і кожний із них претендує на роль найвищої мети існування та повновладного *господаря* решти інстинктів. Бо кожний інстинкт прагне влади, і *тому* вдається до філософувань. Звичайно, у вчених, у справжніх людей науки, може бути по-іншому – "краще", коли завгодно, – там справді може існувати щось схоже на жагу пізнання, якийсь незалежний годинничок, що накручений як слід, відважно працює *без* істотної співучасті решти потягів ученого. Тому справжні "інтереси" вченого зазвичай зосереджуються на чомусь зовсім далекому від науки,

наприклад, на сім'ї чи заробітку, або ж на політиці. А те, до якої саме галузі знань приставлений той внутрішній маленький механізм, майже не має значення; байдуже, чи "перспективний" молодий трудівник стає добрим філологом, мікологом чи хіміком: фах аж ніяк не характеризує його. Натомість у філософа немає абсолютно нічого безособистісного, а надто його мораль явно і недвозначно засвідчує, *хто він такий*, тобто як ієрархізовані найпотаємніші інстинкти його натури.

42. На світ з'являється нова порода філософів, і я відважусь охрестити їх не позбавленим небезпек ім'ям. Наскільки я їх розгадую, наскільки вони дозволяють себе розгадати, – бо їм притаманно десь у чомусь *хотіти* бути загадкою, – цим філософам дуже кортіло б мати право, а може, й сваволю, називатися *спокусниками*. А втім, і сама ця назва – тільки спроба і, коли хочете, спокуса.

43. Чи справді ці прийдешні філософи – нові прихильники "Істини"? Досить імовірно, бо всі дотеперішні філософи любили свої істини. Але вони, певна річ, не стануть догматиками, їхня гордість і їхній смак *мусять* спротивитися тому, щоб їхня істина була б водночас істиною для кожного, – а саме це й "Моє судження – це моє судження, і далеко не кожен має на нього право", – скаже, мабуть, такий філософ майбутнього. Отже, *слід* позбутися поганого смаку: бажати однодумства з багатьма. "Благо" перестане бути благом, коли про нього просторікує твій ближній. І звідки взагалі може взятися "спільне благо"! У самих цих словах закладена суперечність: призначене для загалу завжди має невисоку вартість. Зрештою, *має* бути так, як є і як було завжди: великі речі дістаються великим людям, безодні – глибоким, лагідність та огида – чутливим і, загалом і коротко, все рідкісне – рідкісним.

211. Наполягаю на тому, щоб філософських трударів і взагалі людей науки перестали нарешті плутати з філософами, – щоб саме тут суворо віддавали "кожному своє", а не тому забагато, а цьому замало. Цілком може бути, що для виховання справжнього філософа йому слід постояти на всіх щаблях, на яких зупинились і *мусять* зупинитися його слуги, наукові трударі філософії, а сам він, мабуть, має бути і критиком, і скептиком, і догматиком, і істориком, а понад усе поетом, збирачем і мандрівником, розгадником загадок, моралістом, пророком і "вільним духом", – одне слово, майже всім, щоб пройти все коло людських вартостей і відчуттів вартості, щоб *мати змогу* різними очима і з різним сумлінням дивитися з вершини в будь-яку далечінь, з глибини в будь-яку височінь, із закутка в будь-який простір. Але все це – тільки передумова його завдання, а саме завдання вимагає чогось іншого: наполягає, щоб він *створював вартості*. Згаданим філософським трударям слід, за шляхетним прикладом Канта і Гегеля, виявити і загнути у формули величезну кількість наявних оцінок,

тобто результати минулих *оцінювань* творення оцінок, що стали панівними і якийсь час називалися "істинами", чи то у сфері *логіки* та *політики* (моралі), чи то *мистецтва*. Від цих догматиків залежить, щоб усе, що сталося і отримало оцінку, стало доступним для ока і для думки, стало сприйнятливим і зручним, щоб усе довге, навіть сам "час" скоротити і все минуле *перебороти*. Це величезне і дивовижне завдання, служіння якому, безперечно, може задовольнити будь-які витончені гордощі, будь-яку вперту волю. *Достемнені філософи* – це *повелителі й законодавці*, що кажуть "Має бути отак!" Спершу вони визначають людське "куди?" та "навіщо?" і при цьому використовують підготовчу роботу всіх філософських трударів, всіх переможців минушини, а водночас сягають творчою рукою у прийдешнє, і все, що є й було, служить для них засобом, інструментом, молотом, їхнє пізнання – це *творення*, їхнє творення – законодавство, а їхня жага істини – це *жадання влади*. Чи є сьогодні такі філософи? Чи були вже такі філософи? Чи будуть такі філософи?..

212. Мені дедалі більше здається, що філософ як людина *необхідна* завтра і післязавтра, щоразу був і *мав* бути в розладі зі своїм сьогоднім: його ворогом завжди був нинішній Ідеал. Досі всі ці надзвичайні підсобники людства, названі філософами, дарма що самі вони рідко почувалися любомудрами, вважаючи себе радше за неприємних блазнів і небезпечних поборників сумніву, – мали завдання – суворе, небажане, неминуче завдання, – яке полягало в тому (і саме це становило його велич), щоб бути нечистим сумлінням своєї доби. Прикладаючи, як вівісектори, ніж просто до грудей *сучасних їм чеснот*, вони виказували свою власну таємницю: бажання визначити *нову* велич людини, новий, ще неходжений шлях до звеличення. Щоразу вони відкривали, скільки лицемірства, інертності, попуску, розпусти та брехні ховається у найшанованішій моделі сучасної їм моралі, скільки чеснот уже *віджило*; щоразу вони казали: "Нам слід іти туди, де *ви* сьогодні відчуєте якнайменший затишок". Зіткнувшись із світом "сучасних ідей", які кожного хотіли б загнати в глухий кут, у якусь "особливість", філософ, якщо філософ сьогодні можливий, був би змушений визначити велич людини і саме уявлення про "велич" саме як широту і різнобічність, збереження єдності в розмаїтті; він навіть мав би визначити вартість і рівень людини, спираючись на те, скільки і наскільки різного індивід може брати на себе й нести, до яких *меж* можна збільшувати його відповідальність. Уподобання і чесноти нинішньої доби ослаблюють і виснажують волю; тож найхарактерніша прикмета доби – слабкість волі, і тому у філософському ідеалі таке уявлення, як "велич", має охоплювати силу волі, суворість і здатність бути рішучим тривалий час, і то не з меншим правом, з яким протилежне вчення та ідеал недорікуватої, некорисливої, приниженої, самозреченої людяності відповідали

протилежному за характером сторіччю, що, як і XVI ст., страждало від перекритої загакою енергії волі й від бурхливих вод і несамовитих потоків егоїзму. За часів Сократа, серед відомих людей з утомленими інстинктами, серед консервативних старих атенян, які простували стежиною, як вони казали, "до щастя", а насправді до задоволень, і які невпинно пережовували старі прекрасні слова, на котрі їхнє життя вже давно не давало їм права, для величі душі бракувало, мабуть, *іронії*, тієї сократівської злої впевненості старого лікаря і плебея, хто і власне тіло краяв так само нещадно, як і тіла та серця "шляхетних", – краяв поглядом, що доволі промовисто казав: "Не прикидайтеся переді мною! Тут ми рівні!" Нині все навпаки, бо в Європі здобуває пошану і роздає почесні тільки стадна тварина, бо "рівність у правах" надто легко може обернутись на рівність у безправності, тобто у загальну ворожість до всього рідкісного, незнайомого, привілейованого, до вищої людини, до вищої душі, до вищого обов'язку, до вищої відповідальності, до творчої повноти сил і владності, а уявлення про "велич" охоплює шляхетність, прагнення бути самим собою і спроможність бути іншим, відокремленість і потреба жити своїм глуздом. Філософ трохи розкриє свій ідеал, коли скаже: "Той найвеличніший, хто може бути найсамотнішим, найпотаємнішим, найнесхожішим на інших – людиною по той бік добра й зла, господарем власних чеснот, надміром волі. Саме це слід називати величчю: уміння бути як багатограним, так і цілісним, уміння вирізнятись як широтою, так і повнотою". Ще раз запитую: "Чи *можлива* сьогодні ... велич?"

292. Філософ – це людина, яка увесь час переживає, бачить, чує, підозрює надзвичайні речі, сподівається їх, мріє про них; яку власні думки вражають ніби ззовні, ніби згори і знизу, немов відповідні їй події та блискавки; яка, мабуть, сама собою вже гроза, що суне вагітна новими блискавками; це фатальна людина, довкола якої вічно гримить, і гуркоче, і тріщить, і стає жарко. Філософ: ох, це істота, що часто втікає від самої себе, часто боїться себе, але надто цікава, щоб не повернутися щоразу до себе.

*Ніцше Ф. По той бік добра і зла (прелюдія до філософії майбутнього).
Генеалогія моралі. / Пер. з нім. А. Онишко. – Львів: Літопис, 2002.*

МИКОЛА БЕРДЯЄВ

И мир объектов

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

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

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

может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

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

была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии, есть совершающийся в его существовании акт. Философия не может начать с пустоты, с выключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удастся лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда в сущности питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством переворота. Греческая философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего

авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать этого освобождения христианского познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элементами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами – религии и науки – и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment* (злоба). Даже университет приютил философа при том условии, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сиантизмом. М. Шелер говорит, что "научная" философия есть восстание рабов, то есть восстание низшего против высшего. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук... Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего и трагично

положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии), которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересь и преследует. Это есть вечное столкновение веры как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавиться от всякого трагизма философа и философию. Столкновения между философским познанием и верою не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бонавентура решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его. Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от *doxa* (мнение) к *epistema* (знание), так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок,

который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz Philosophie (философия существования). В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление может быть очень субъективным и часто таким бывает, мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависимым от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов "субъективно" и "объективно" требует радикального пересмотра. Большой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины. Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и воляющее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер... Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаём гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания – эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно привходит вера. Вера привходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи "научной" философии. "Научная" философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один из объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного путь философского познания. "Научная" философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства (Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв. Поэтому он, в сущности, не сиантист). Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схо-

ластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция ни из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки, философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа... Но в самом восприятии откровения всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим реальностям и фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия? Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное приятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым... Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой

гуманизации. Максимум гуманизации есть в религиозном познании. Это связано с тем, что человек есть образ и подобие Божие, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека, познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокругительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека как целостного существа, и сила эта обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек, Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой. Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает и Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается, в конце концов, не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, чем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. Тут философия может иметь очищающее значение для религии, освобождает ее от объективации и натурализации религиозных истин... Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые ве-

рующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброежелательство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слово "философ" в насмешливом и порицательном смысле. Слово же "метафизика" в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из "метафизики" сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы "метафизического" порядка. Допросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые в сущности ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философии всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии

напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально незащищен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая незащищенная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизоваться в национальной духовной культуре, она может образовать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать философа от нападения, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая философия уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек – актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первоуродная философия и такова трагедия философа...

Киркегардт особенно настаивает на личном, субъективном характере философии, на жизненном присутствии философа во всяком философствовании. Он противопоставляет это Гегелю. Иногда восстание его против Гегеля, против объективного мирового духа, против общего напоминает восстание Белинского, повлиявшего на диалектику Ивана Карамазова у Достоевского (см. чрезвычайно интересную книгу "Социализм Белинского" под ред. Сакулина, в которой собраны письма

Белинского к Боткину). Киркегардт был, конечно, гораздо более философ. Но я ставлю вопрос, может ли философия не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину с объективностью и безличностью? Следующая глава будет посвящена этому специально. Но необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегардта, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, о которых речь была выше, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. С этого начинается и "объективная", геометрическая философия Спинозы. Нельзя достаточно часто повторять, что познает не мировой дух или мировой разум, не безличный субъект, или "сознание вообще", а "я", данный конкретный человек, личность. И основная проблема познания есть проблема моего познания, личного, человеческого познания. Нужна не столько критика чистого разума, сколько критика конкретного, человеческого индивидуально как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия, и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И потому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. Такая автономия философии есть погоня за призраком. Философия неизбежно антропологична, но познает бытие в человеке и через человека. И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал бы "трансцендентальным человеком", которого нужно отличать от совсем не человеческого "трансцендентального сознания". Философия неизбежно антропологична еще в том смысле, что

она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью. Отвращение к обыденности, скуке, повторимости, уродству, неправде жизни этого мира вызывает или уход из этого мира в созерцание метафизическое и мистическое мира идей и мира божественного, иного мира, или творческое, активное изменение мира, создание нового мира. Настоящая, мудрая философия не может оставаться школьной академической философией. Положение философской элиты, оторванной от жизни, ложное и не может быть сохранено. Философия имеет практическую задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа и она есть функция жизни духа. Она может узнать тайну бытия, лишь погружаясь в человеческую судьбу, лишь плача над ней, а не отвлекаясь от нее. Чисто кабинетная, книжная философия делается все более и более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были незнающими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нем думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. Маркс, который гордился тем, что его мирозерцание исходит от немецкого идеализма, от Фихте и Гегеля, высказал ту мысль, что отныне философия не может ограничиться познанием мира, она должна изменять мир, создавать новый мир. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о том, что субъект создает мир, должна осуществляться на практике. Эта идея Маркса приобрела уродливую и карикатурную форму у марксистов и особенно у коммунистов и оказалась в противостественной, нелепой связи с материализмом, который есть философия пассивности, а не активности. Но в идее этой есть большая доля истины. Ее совсем по-другому высказал у нас Н. Федоров, для которого философия проэктивна и должна изменять мир. Это, конечно, совсем не означает, что философия призвана исполнять социальные заказы общества. В этом случае сама философия была бы пассивна. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии. Была большая правда в переходе от философии Гегеля к философии Фейербаха, к философии антропологической. Это был неизбежный переход от универсального, общего духа к человеку. Это было искажено уклонением Фейербаха к материализму, который бессилен увидеть целостного, конкретного человека. Но невозможно было остаться в гегелевской

мистерии понятия, в диалектике универсального духа. Греческая философия считала, что философское познание есть познание общего, а не частного и индивидуального. Этим хотела она прорваться за движущийся чувственный мир множественности к миру идеальному. Но тут была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуального, не имела категории личности, как не знала свободы. Ограниченность греческой философии сообщилась и философии схоластической, которая была подавлена проблемой универсалий. Это продолжается, хотя и в ослабленной номинализмом форме, и в новой философии. Между тем, как опыт христианства, христианское откровение открыло совершенно новые перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философией личной, совсем не есть то, что в мысли нового времени называют субъективизмом, индивидуализмом, эмпиризмом, номинализмом и т. д. Категория общего, противопоставляемая категории индивидуального или частного, есть ложная категория и подлежит преодолению. Общего совсем не существует онтологически. Мы это увидим в рассмотрении проблемы личности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Бог – универсален, но он есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромисс и заблуждение, возникающее на стадии апофатического познания, то есть познания, идущего путем отрешения от всех понятий и определений, от всего конечного. Сфера "общего", враждебного личному и индивидуальному, есть сфера объективированного, социализированного обыденного мира, который не есть мир подлинный, божественный и существующий. Мы увидим, что "общее" имеет прежде всего социальный источник и подлежит социологическому объяснению. В "общем" человек одинок, одинок и философ. Личная философия есть прорыв через мир "общего" к подлинному существованию. Конечно, не "общее" имел в виду Спиноза, когда в *amor Dei intellectualis* (интеллектуальная любовь к Богу (лат.)) хотел выйти из одиночества и достигнуть блаженства. "Личная" философия всегда хочет выйти в познании из одиночества за пределы личности.

*Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения.
– Париж, 1934. – С.5-33.*

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Основные проблемы феноменологии

§ 2. Понятие философии. Философия и мировоззрение.

В разборе различия между научной и мировоззренческой философией нам удобно исходить из понятия, названного последним, т. е. начинать со

значения слова *Weltanschauung* – "мировоззрение" или "миросозерцание". Это слово – не перевод с греческого или, скажем, латинского. Нет такого выражения, как *κοσμοθεωρία*. Напротив, это слово специфически немецкого чекана, и оно было отчеканено именно в философии. Слово это появляется впервые в Кантовой "Критике способности суждения" в своем естественном значении: миросозерцание в смысле наблюдения мира, данного в чувстве, мира, который Кант называет *mundus sensibilis*, – миросозерцание как простое восприятие природы в самом широком смысле. Так же употребляют это слово Гете и Александр фон Гумбольдт. Это употребление отмирает в тридцатые годы предыдущего столетия под влиянием нового значения, которое было дано выражению *Weltanschauung* романтиками, в первую очередь Шеллингом. Шеллинг говорит во "Введении к наброску системы натурфилософии" (1799): "Интеллигенция продуктивна двояким образом – или слепо и бессознательно, или свободно и сознательно. Бессознательно она продуктивна в мировоззрении (*Weltanschauung*), сознательно – в создании идеального мира"¹. Здесь мировоззрение уже не приписывается безоговорочно чувственному наблюдению, но интеллигенции, хотя и бессознательной. Далее, подчеркивается момент продуктивности, т. е. самостоятельного образования созерцания (воззрения). Так что слово приближается к тому значению, которое нам сегодня известно – "осуществляемый самостоятельно, продуктивный и, стало быть, осознанный способ постигать и объяснять целокупность сущего". Шеллинг говорит о схематизме мировоззрения, т. е. о схематизированной форме для выступающих фактически и фактически образованных мировоззрений. *Так* понятое созерцание мира не нуждается в том, чтобы его осуществляли с теоретическими намерениями и средствами теоретической науки. Гегель говорит в "Феноменологии духа" о "моральном мировоззрении"². Гёррес использует оборот "поэтическое миросозерцание (мировоззрение)". Ранке говорит о "религиозном и христианском мировоззрении". Иногда речь идет о демократическом, иногда о пессимистическом мировоззрении, а еще – о средневековом мировоззрении. Шлейермахер говорит: "Наше знание о Боге завершается только в мировоззрении". Бисмарк писал однажды своей невесте: "Странные все же бывают мировоззрения у весьма умных людей". Из этого перечня форм и возможностей мировоззрения становится ясно, что под мировоззрением разумеют не только восприятие взаимосвязи вещей природы, но одновременно объяснение смысла и цели человеческого вот-бытия и, тем самым, истории. Мировоззрение всегда заключает в себе жизненное

¹ Schelling, WW ((Ströter), Bd. 2, p. 271.

² Hegel, WW (Glockner), Bd. 2, p. 461 ff.

воззрение. Мирозоззрение всегда вырастает из общего осознания мира и человеческого вот-бытия и притом, опять же, разными способами: одни создают его членораздельно и сознательно, другие перенимают господствующее мирозоззрение. Мы вырастаем в таком мирозоззрении и вживаемся в него. Мирозоззрение определено посредством окружения: народа, расы, местоположения, ступени развития культуры. Всякое специально образованное мирозоззрение вырастает из естественного мирозоззрения, из некоего окоема понимания мира и определений человеческого вот-бытия, которые всегда более или менее явно даны каждому Dasein. Мы должны отличать от естественного мирозоззрения специально образованное мирозоззрение.

Мирозоззрение не есть предмет теоретического знания ни в смысле происхождения, ни в смысле употребления. Оно не просто удерживается в памяти как некий запас знаний, но представляет собой предмет взаимосвязанных убеждений, которые более или менее явно и прямо определяют житье-бытье. Мирозоззрение по своему смыслу соотносится с соответствующим нынешним вот-бытием (Dasein). В этой соотнесенности с Dasein мирозоззрение указывает ему путь и дает силу в трудных обстоятельствах, с которыми оно непосредственно сталкивается. Определяется ли мирозоззрение суевериями и предрассудками, или же опирается на чисто научное познание и опыт, или, как это обычно и бывает, сплетается из суеверий и знаний, предрассудков и попыток осознания, – не имеет значения и ничего не меняет в его сути.

Этого указания на характерные признаки того, что мы понимаем под мирозоззрением, здесь, пожалуй, достаточно. Строгая дефиниция интересующего нас содержания должна быть получена, как мы увидим, иным путем. Ясперс пишет в своей "Психологии мирозоззрений": "Когда мы говорим о мирозоззрении, то имеем ввиду идеи, – последнее и всеобъемлющее для человека, причем как в субъективном смысле – переживание, энергию, образ мыслей, так и в объективном – предметно оформленный мир"³. Чтобы осуществить наше намерение – различить мирозоззренческую и научную философию, – следует понимать, прежде всего, что мирозоззрение по своему смыслу вырастает из всегдашнего фактического вот-бытия человека в меру его фактических возможностей размышлять и занимать определенную позицию и вырастает, таким образом, для этого фактического Dasein. Мирозоззрение есть нечто такое, что всегда исторически существует из фактического Dasein, вместе с ним и для него. Философское мирозоззрение – это такое мирозоззрение, которое специально и членораздельно (или по меньшей мере – преимущественным

³ K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl., Berlin, 1925, p. 1 f.

образом) должно формироваться и опосредоваться философией, т. е. теоретическими спекуляциями, исключаящими художественное или религиозное объяснение мира и Dasein. Это мировоззрение не есть побочный продукт философии, но его образование – подлинная цель и суть самой философии. Тем, что философия как теоретическое знание о мире нацелена на всеобщее мира и последнее вот-бытия, на "откуда", "куда", "для чего" мира и жизни, она отличается как от частных наук, которые всегда рассматривают отдельные области мира и вот-бытия, так и от художественного и религиозного способов деятельности, которые не укоренены первично в деятельности теоретической. Что философия имеет своей целью формирование мировоззрения, кажется не подлежащим сомнению. Эта задача должна определять сущность философии и ее понятие. Философия, как кажется, по сути своей в столь значительной мере является мировоззренческой философией, что от этого последнего словосочетания хотят отказаться как от перегруженного. Стремиться помимо этого еще к какой-то научной философии – бессмыслица. Ведь философское мировоззрение, так говорят, само собой разумеется, должно быть научным. Под этим понимают следующее: во-первых, оно должно принимать во внимание результаты различных наук и использовать их для выстраивания картины мира и объяснения вот-бытия, во-вторых, оно должно быть научным постольку, поскольку оно осуществляет формирование мировоззрения строго в соответствии с правилами научного мышления. Такое понимание философии как формирования мировоззрения теоретическим путем настолько само собой разумеется, что оно привычно и повсеместно определяет понятие философии и, тем самым, предписывает расхожему сознанию, чего можно ждать от философии и чего должно от нее ждать. Наоборот, если философии не достаточно для ответа на мировоззренческие вопросы, она перестает хоть что-либо значить для расхожего сознания. Претензии к философии и отношение к ней регулируются на основании именно такого представления о ней – как о научном формировании мировоззрения. [Чтобы решить,] удастся ли философии осуществление этой задачи или не удастся, отсылают к ее истории и видят в этой истории недвусмысленное подтверждение того, что философия занимается – в стихии знания – последними вопросами: природой, душой, т. е. свободой и историей человека, Богом.

Если философия – научное формирование мировоззрения, то различие "научная философия" и "мировоззренческая философия" рушится. Обе обретают свою суть в одном, так что в конечном счете мировоззренческая задача приобретает подлинную весомость. Кажется, что такого же мнения придерживается и Кант, поставивший научный характер философии на новое основание. Нужно только вспомнить

проводимое им во введении в "Логику" разделение философии на философию согласно *школьному понятию* и философию согласно *мировому понятию*⁴. Мы обратимся к этому разделению Канта, которое часто и с удовольствием приводят и которое, как кажется, может служить доказательством различия научной и мировоззренческой философии, точнее, доказательством того, что и сам Кант, для которого именно научность философии находилась в центре его интересов, понимал философию как мировоззренческую.

Философия согласно школьному понятию или, как Кант еще говорит, философия в схоластическом значении, есть учение об искусности (*Geschicklichkeit*) разума, к которому (*sc. учению*) относятся две составные части: "во-первых, достаточный запас разумных знаний, основанных на понятиях, во-вторых, систематическая взаимосвязь этих знаний, или связывание их в идее целого". Кант имеет здесь в виду что философии в схоластическом понимании принадлежит, с одной стороны, взаимосвязь формальных основоположений мышления и разума вообще, а с другой стороны, разбор и определение тех понятий, которые как необходимая предпосылка лежат в основе постижения мира, т. е. для Канта – природы. Философия согласно школьному понятию представляет собой целокупность основных формальных и материальных понятий и основоположений разумного познания.

Мировое понятие философии или, как Кант еще говорит, философию в значении мирового гражданства, он определяет так: "Что же касается философии в ее мировом понятии (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высших максимах применения нашего рассудка, поскольку под максимой понимают внутренний принцип выбора между различными целями. Философия согласно мировому понятию имеет дело с тем, ради чего всякое применение нашего рассудка, в том числе – применение самой философии, есть то, что оно есть: "Ведь философия в своем последнем значении есть, конечно, наука об отношении всякого применения знания и разума к конечной цели человеческого разума, той цели, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны объединиться в некое единство. Поле философии в этом значении мирового гражданства можно охватить следующими вопросами: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что мне позволено надеяться? 4) Что есть человек?"⁵ По сути, – говорит Кант, – три первых вопроса концентрируются в четвертом: Что есть человек? Ведь из прояснения того, что есть человек,

⁴ Kant, WW (Cassirer), Bd. 8, p. 342 ff.

⁵ Kant, WW (Cassirer); ср. Кант, *Критика чистого разума* В 833.

вытекает определение последних целей человеческого разума. С разумом должна быть связана и философия в смысле школьного понятия".

Совпадает ли это Кантово разделение философии на философию в схоластическом значении и философию в значении мирового гражданства с различием научной философии и мировоззренческой философии? Да и нет. Да, поскольку Кант вообще проводит различие внутри понятия философии и на основании этого различия помещает в центр конечные и предельные вопросы человеческого вот-бытия. Нет, поскольку у философии согласно мировому понятию нет задачи формировать мировоззрение в обозначенном выше смысле. То, что в конечном итоге виделось Канту, хотя он и не сумел высказать этого явно, в том числе и как задача философии в значении мирового гражданства, есть не что иное, как априорное и онтологическое очерчивание тех определенностей, которые принадлежат сути человеческого вот-бытия (Dasein) и которые определяют также понятие мировоззрения вообще⁶. В качестве наиболее фундаментального априорного определения сути человеческого Dasein Кант признает следующее положение: "Человек есть такое сущее, которое существует как своя собственная цель"⁷. Философия согласно мировому понятию (в смысле Канта) также должна иметь дело с определениями сущности. Она не стремится дать определенное объяснение именно фактически познанному миру и именно фактически проживаемой жизни, попытается очертить то, что принадлежит миру вообще и вот-бытию вообще и, тем самым, некоторому мировоззрению. Философия согласно мировому понятию имеет в точности тот же методический характер, что и философия согласно школьному понятию, вот только Кант по причинам, которые мы здесь подробнее не разбираем, не видит связи одного и другого; точнее, он не видит почвы, которая позволила бы основать оба понятия на одном общем изначальном основании. Этим мы будем заниматься позже. Пока что понятно только то, что нельзя, рассматривая философию как научное формирование мировоззрения, ссылаться при этом на Канта. Кант признает по сути только философию как науку.

Мировоззрение вырастает, как мы видели, всякий раз из фактического Dasein в меру его фактических возможностей и есть то, что оно есть, всегда для этого определенного Dasein, хотя тем самым вовсе не утверждается релятивизм мировоззрения. То, что говорит некое так сформированное мировоззрение, можно закрепить в положениях и правилах, которые по своему смыслу соотнесены с определенным реально сущим миром и определенным фактично экзистирующим Dasein. Всякое мировоззрение и

⁶ Ср. Кант, *Критика чистого разума* В 844.

⁷ Ср. там же В 868.

жизненное воззрение полагающе, т. е. суще соотносится с сущим. Оно полагает сущее, оно позитивно. Мироззрение принадлежит каждому Dasein и, как и Dasein, всякий раз определено фактично и исторично. Мироззрению принадлежит многообразная позитивность, состоящая в том, что оно всякий раз коренится в некотором так-то и так-то сущем Dasein и как таковое соотносится с сущим миром и объясняет фактично экзистирующее Dasein. Поскольку существу мироззрения и, тем самым, существу его формирования принадлежит вообще эта позитивность, т. е. соотнесенность с сущим, сущим миром, сущим Dasein, постольку мироззрение не может быть задачей философии. Но это не исключает, а, наоборот, подразумевает, что сама философия есть выделенная первоформа мироззрения. Философия может и, вероятно, должна в числе прочего показать, что сущности Dasein принадлежит нечто такое как мироззрение. Философия может и должна очертить то, что составляет структуру мироззрения вообще. Но она никогда не может образовать и учредить то или иное определенное мироззрение. Философия по своей сути – формирование мироззрения, но, вероятно, именно поэтому она имеет отношение к любому, даже не теоретическому, но фактично-историческому формированию мироззрения.

Правда, положение о том, что формирование мироззрения не относится к задачам философии, имеет силу только если предположить, что философия не соотносится с сущим как тем или этим позитивно, т. е. полагая его. Можно ли оправдать предположение, что философия в отличие от наук не соотносится с сущим позитивно? Чем же тогда должна заниматься философия, если не сущим, т. е. тем, что есть, равно как и сущим в целом? Ведь то, что не есть – это ничто. Должно ли ничто стать темой философии как абсолютной науки? И что может еще быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*. Мы называем все это сущим и, соотносясь с ним, неважно – теоретически или практически, вступаем в отношение с сущим. Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*. Более того, в конце концов дано нечто такое, что должно быть дано, дабы мы получили доступ к сущему как сущему и могли бы с ним соотноситься, нечто такое, что хотя и не есть, но должно быть дано, для того чтобы мы вообще переживали в опыте и понимали нечто такое, как сущее. Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Не понимай мы, пусть поначалу грубо и без соответствующего понятия, что означает действительность, действительное

осталось бы для нас скрытым. Не понимай мы, что означает реальность, реальное было бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к живому как живому. Не понимай мы, что означает экзистенция и экзистенциальность, мы сами не могли бы экзистировать в качестве Dasein. Не понимай мы, что означает постоянство, для нас оставались бы закрытыми постоянные геометрические и числовые соотношения. Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, постоянство, чтобы позитивно соотноситься с определенным действительным, реальным, живым, экзистирующим, постоянным [сущим]. Мы должны понимать бытие, чтобы мочь предаться миру, чтобы в нем экзистировать и мочь быть самим нашим собственным сущим вот-бытием. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. Предварительное понимание бытия до всякого фактического опыта сущего не означает, правда, что мы должны прежде уже иметь некоторое эксплицитное понятие бытия, дабы состоялся теоретический или практический опыт сущего. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности.

Гайдеггер М. Понятие философии. Философия и мировоззрение. / Основные проблемы феноменологии. – С-Пб., 2001. – С.5-13.

ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ

Філософська думка Стародавньої Індії

Брахмани

Брахмани, що являють собою збірки настанов або своєрідне керівництво до виконання обрядових дій, є коментарями до Рігведи, Самаведи і Яджурведи. Вони містять велику кількість переказів і оповідей про життя староіндійського суспільства. Найвизначніша пам'ятка – Шатапатха-Брахмана. Брахман – невизначний (безособовий) абсолютний початок, позаналежний проявленому світові, довічний і не висловлений, який наповнює Всесвіт і народжує все, що в ньому міститься. Атман (букв.: зворотний займенник, "себе") проявляється в якості всепронизуючої суб'єктивної реальності. Частіше мислиться як абсолютний суб'єкт, але слово вживається і в значенні "емпіричне буття". Всесвіт є брахман, а брахман є атман. Брахман-атман розглядається як духовний абсолют, внутрішня сутність всіх виявів світу.

"Шатапатха-Брахмана"

14. (Думка як першопочаток)

1. Воістину, спочатку це ніби не було ані не суцим, ані суцим. Спочатку це воістину немов би було і наче не було. Це було лише думкою.

2. Тому мудрецем сказано: "Не було тоді ані не суцього, ані суцього", оскільки думка начебто не є ані суца, ані не суца.

3. Вона, думка, будучи стверженою, забажала стати явною, більш ясно вираженою, з чіткішим обрисом. Вона шукала атман. Вона віддалась тапасу. Вона набула чіткого вигляду. Вона побачила тридцять шість тисяч вогнів (свого) атмана, промені, що склалися з думки, витворені думкою. Вони були розпалені лише думкою, витворені думкою. Думкою вчинялись жертвоприношення, за допомогою думки співали вони, за допомогою думки складали вони подяку. Те, що здійснюється зазвичай під час обряду жертвоприношення, було здійснено однією лише думкою в них, які суть думка, вибудовані думкою, у вигляді (жертвоприношення), яке складалось із думки.

4. Ця думка створила мову. Вона, мова, будучи створеною, забажала стати явною, ясніше висловленою, з більш чітким виглядом. Вона шукала атман. Вона віддалась тапасу. Вона набула чіткого вигляду.

5. Ця мова створила дихання. Воно, дихання, будучи створеним, забажало стати явним.

Упанішади

Упанішади (букв.: "сидіти поруч внизу, біля ніг вчителя, одержуючи повчання) – філософські частини Вед. Центром філософських роздумів в Упанішадах стають питання про призначення людини, спосіб її життя і характер психіки, її пізнавальні здібності, норми поведінки. В Упанішадах остаточно формуються два основних поняття індійської філософії: брахман і атман.

Упанішади відіграли величезну роль в індійській філософії, будучи для індійської думки невичерпним джерелом натхнення. В Упанішадах визначені основні світоглядні концепції та ідеї, сформульовані основні поняття індійської філософії.

"Чхандог'я-Упанішада"

(Повчання Санаткумари)

(Ім'я)

1.1. Нарада наблизився до Санаткумари: "Навчи мене, Володарю!" Той сказав йому: "З тим, що ти знайдеш, прийди до мене. Потім я повідаю тобі те, що вище за це". Він сказав:

2. "Я знаю, володарю, Рігведу, Яджурведу, Самаведу; по-четверте, Атхарваведу; по-п'яте, перекази і сказання, (а також) Веду Вед, правила вшанування предків, лічби, мистецтво передбачення, літочислення, мистецтво полеміки, правила поведінки, вчення про богів, вчення про Брахмана, вчення про істоти, військове мистецтво, астрологію, вчення про змії і про божі творіння. Ось що я знаю, володарю".

3. "Але я, володарю, знаю мантри (священний вислів, над яким треба замислюватися), але не знаю атмана. І чув я від тобі подібних, що той, хто знає атман, здолає смуток. Я, володарю, засмучений. Допоможи ж мені, володарю, переступити межу смутку". Той промовив йому: "Насправді те, що ти вивчав, є лише ім'я".

(Мова)

2.1. "Мова насправді більше, ніж ім'я".

(Думка)

3.1. "Насправді думка більше, ніж мова".

(Задум)

4.1. "Насправді задум більше, ніж думка. Так, бо коли хто-небудь замислює щось, він думає, він збуджує мову, він збуджує її в імені. В імені приходять у єдність мантри, в мантрах (приходять в єдність) обряди".

2. "Вони насправді приходять в єдність у задумі; задум – їхня опора."

(Розум)

5.1. "Насправді розум більше, ніж задум".

(Роздум)

6.1. "Насправді роздум більше, ніж розум".

(Пізнання)

7.1. "Насправді пізнання більше, ніж роздум".

(Сила)

8.1. "Насправді сила більше, ніж пізнання. Адже один сильний сповнює жахом сто тих, хто пізнає. Якщо хто-небудь стає сильним, то він стає тим, хто піднімається. Той, хто піднімається, – стає мандруючим. Мандруючий – стає сідаючим. Сідаючий – стає зрячим, стає тим, хто розуміє, стає діючим, стає тим, хто пізнає".

(Пам'ять)

13.1. "Насправді пам'ять більше, ніж простір. Тому, якби багато сиділи тут, то нічого б не пізнавали. Однак, щобони мали пам'ять, то вони насправді чули б, мислили б, пізнавали б".

(Надія)

14.1. "Насправді надія більше, ніж пам'ять. Зігріта дією пам'ять вивчає мантри, чинить обряди, бажає собі синів і скотини, бажає собі цього і того світу".

(Дихання)

15.1. "Насправді дихання більше, ніж надія. Насправді – подібно до того, як на колесі закріплено шпиці, так і цьому подиху закріплено все. Подих рухомий, подих дає подих. Дихання – це батько, дихання – брат, дихання – сестра, дихання – вчитель, дихання – брахман".

(Істина)

18.1. "Той насправді перемагає в суперечках, хто перемагає в суперечках за допомогою істини". – "Я хочу, Володарю, перемагати в суперечках за допомогою істини! Однак треба прагнути пізнавати істину, володарю. Я прагну пізнавати істину, володарю".

(Думка і віра)

19.1. "Насправді якщо хто-небудь вірує, то він мислить. Не віруючи, не мислять. Лише віруючи, мислять. Однак треба прагнути пізнати віру". – "Я прагну пізнати віру, володарю".

(Віра і стійкість)

20.1. "Насправді якщо хто-небудь стійкий, то він вірує. Той, хто не стійкий, не вірує. Лише той, хто стійкий, вірує. Одначе треба прагнути пізнати стійкість". – Я прагну пізнати стійкість, володарю".

(Щастя і безмежно велике)

23.1. "Насправді (безмежно) велике є щастя. Немає щастя в малому. Лише (безмежно) велике є щастя. Одначе потрібно прагнути пізнати (безмежно) велике". – Я прагну пізнати (безмежно) велике, володарю".

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С.15-16, 19-21.*

Буддизм

Буддизм – релігійно-філософське вчення, яке виникло в Індії на межі VII – VI ст. до н. е. і в ході історичного розвитку стало поряд з християнством й ісламом однією з найпоширеніших релігій. Засновником буддизму є Сіддхарта з роду Гаутами, прозваний Буддою – просвітленим. У III ст. до н. е. цар Ашока прийняв буддизм і сприяв поширенню його за межами Індії.

Ранній буддизм зазнав поділу на сансару – буття виявлене і нірвану – буття невиявлене. Перебування в круговороті буття виявленого поєднане із стражданням. Страждання припиняються, коли людина звільняється від зв'язку з життям, шлях пізнання – восьмеричний шлях "морального становлення". Цей стан "згасання" називається нірваною.

У цьому буддизм не розходиться з принципами, проголошеними в Упанішадах і Махабхараті. Але своєрідність буддизму полягає у відкиданні ним субстанціальності буття, вираженої в поняттях брахмана, атмана, пуруші. Замість них буддизм висуває твердження, що вся різноманітність буття ґрунтується не на внутрішній духовній основі – вона обмежена законами залежного виникнення і причинно-наслідкового зв'язку. Основою буддистського вчення про природу речей є вчення про дхарми – "елементи", "частки". Дхарми-частки являють собою ніби тканину світової речовини, пронизують усі явища психічного й матеріального світу, спалахуючи і згасаючи кожну мить.

Буддисти заперечували існування окремого атмана, душі людини поза п'ятьма групами елементів, що є людською особою. Це такі елементи: 1) свідомість, 2) уявлення, 3) почуття, 4) кармічні сили, 5) матеріальна оболонка людської особистості. У цій схемі відсутнє будь-що незмінне. Людська особистість, як і все інше на світі, підпорядкована закону причини

і наслідку, що існує у дванадцятичисленній формулі причинного зародження.

Найавторитетнішим джерелом раннього буддизму є "Тіпітака" (Три корзини закону), або "палійський канон", створення котрого відносять до III ст. до н.е.

"Тіпітака"

I. Восьмеричний шлях. Чотири благородні істини

1. Так, я чув: колись владика жив у Бенаресі в парку оленів Ісіпітона.
2. Одного разу він звернувся до п'яти бхіккху (жебраючий монах) з такими словами: " Є, бхіккху, два крайні (шляхи), якими той, хто покинув людський світ, не повинен іти. Які ж це два (шляхи)?"
3. Той, ідучи яким люди прагнуть лише насолоди, нижчий, грубий, (він) для простолюддя, неблагородний, марний, той, який веде до умиртвіння плоті, приносить страждання, є також неблагородний, марний...
4. Що ж це, о бхіккху, за середній шлях, знайдений Татхагатою, що дає бачення, дає знання, яким слід іти, (бо) він веде до надзнання, просвітлення, до нірвани? Це благий восьмеричний шлях, а саме: правильне бачення, правильна думка, правильна мова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильне прагнення, правильна увага, правильне зосередження.
5. А це, о бхіккху, благородна істина про страждання: народження – страждання, старість – страждання, хвороба – страждання, смерть – страждання, з'єднання з неприємним – страждання, розлука з приємним – страждання, досягнення чого-небудь бажаного – страждання, коротше кажучи, п'ятерична прив'язаність до існування є страждання.
6. А це, о бхіккху, благородна істина про походження страждання: це спрага, що призводить до нових народжень, супроводжувана задоволеннями і пристрастями, та, що знаходить задоволення тут і там, а саме: спрага насолоди, спрага існування, спрага загибелі.
7. А це, о бхіккху, благородна істина про знищення страждання: це повне безслідне знищення цієї спраги, відмова (від неї), відкидання, звільнення.
8. А це, о бхіккху, поки не пізнав до кінця це трициклічне, дванадцятичисленне істинне знання про ці чотири благородні істини, доти, о бхіккху, я не знаю, як я в цьому світі богів, смертних і брахманів, у цьому народженні разом з самітниками, брахманами, з богами і людьми досягну найвищого, повного просвітлення.
14. Коли ж, о бхіккху, я пізнав до кінця це трициклічне, дванадцятичисленне істинне знання про ці чотири благородні істини, тоді, о бхіккху, я бачив, що в цьому світі, в світі богів, смертних і брахманів, у цьому народженні разом з самітниками, брахманами, з богами і людьми досягну

найвищого, повного просвітлення. І тоді виникло у мене бачення і знання: неперушне просвітлення моєї свідомості; це моє останнє народження; більш немає нових народжень.

15. Так сказав владика. Радісно вітали промову владики п'ятеро бхіккху.

II. (Закон залежного виникнення)

1. ... Одного разу високоповажний Ананда подався туди, де мешкав владика, і, прийшовши до нього і привітавши його, сів поряд з ним. І сидючи поряд з ним, Ананда так сказав владичі: "Як дивно і незвичайно, о благий! Який глибокий, о благий, цей закон залежного виникнення і яким глибоким він уявляється. І все ж, я гадаю, він дуже зрозумілий". "Не говори так, Анандо, не говори так! О Анандо, це закон залежної появи і глибоким він уявляється. О Анандо, через незнання і нерозуміння цієї дхамми це народження заплутане подібно до клубка ниток і покрите пліснявою, подібно до стебел трави, (тому) не можна уникнути хибного шляху, шляху зла, цієї долі страждань, сансари.

2. Коли запитують, о Анандо, чи зумовлені чимось старість і смерть, слід відповідати: "Зумовлені". Тому, хто запитує, чим зумовлені старість і смерть, треба відповідати: "Старість і смерть зумовлені народженням".

Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось народження, треба відповідати: "Зумовлено". Тому, хто запитує, чим зумовлено народження, потрібно відповідати: "Народження зумовлено становленням".

Коли запитують, о Анандо, чи зумовлено чимось становлення, потрібно відповідати: "Становлення зумовлено прив'язаністю".

Коли запитують, о Анандо, чи зумовлена чимось прив'язаність, слід відповідати: "Прив'язаність зумовлена спрагою".

Коли запитують, о Анандо, чи зумовлена чимось спрага, слід відповідати: "Зумовлена". Тому, хто запитує, чим зумовлена спрага, слід відповідати: "Спрага зумовлена почуттям".

Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось почуття, слід відповідати: "Обумовлено". Тому, хто запитує, чим обумовлено почуття, слід відповідати: "Почуття обумовлено зіткненням".

Коли запитують, о Анандо, чи обумовлено чимось зіткнення, слід відповідати: "Обумовлено". Тому, хто запитує, чим обумовлено зіткнення, слід відповідати: "Зіткнення обумовлено іменем і формою".

Коли запитують, о Анандо, чи обумовлені чимось ім'я і форма, слід відповідати: "Обумовлені". Тому, хто запитує, чим обумовлені ім'я і форма, слід відповідати: "Ім'я і форма обумовлені свідомістю".

Коли запитують, о Анандо, чи обумовлена чимось свідомість, слід відповідати: "Свідомість обумовлена іменем і формою".

3. Таким чином, о Анандо, свідомість обумовлена іменем і формою, ім'я і форма обумовлені свідомістю, іменем і формою обумовлене

зіткнення, зіткненням обумовлено почуття, почуттям обумовлена спрага, спрагою обумовлена прив'язаність, прив'язаністю обумовлено становлення, становленням обумовлено народження, народженням обумовлені старість і смерть, старістю і смертю обумовлено виникнення скорботи, жалості, страждання, печалі, відчаю. Таке джерело всієї цієї частки страждань.

4. "Старість і смерть обумовлені народженням", – так говориться. В якому ж розумінні старість і смерть обумовлені народженням? Це, Анандо, слід розуміти таким чином. Якщо б, о Анандо, ніколи і ніде не виникало б народження, тобто у богів бога, у гандхарвів гандхарви, у якшей якші, у бхут бхута, у людей людини, у четвероногих четвероногого, у птахів птаха, у плазунів плазуна, і коли у такої-то чи такої-то істоти в такому-то чи в такому-то стані не виникло б народження, при припиненні народження, Анандо, звідки б було б взятися старості й смерті? "Нізвідки, о благий". У цьому, Анандо, і криється причина й основа походження і обумовленості старості й смерті – це народження.

5. Далі говориться: "Народження обумовлено становленням". В якому ж розумінні народження обумовлено становленням? Це, Анандо, слід розуміти так. Якщо б, о Анандо, ніяким чином, ніколи й ніде не виникало б становлення, тобто становлення потягу, становлення, яке має форму, становлення, яке не має форми, тобто при повній відсутності якого б то не було становлення, при припиненні становлення, Анандо, звідки було б взятися народженню? "Нізвідки, о благий".

6. Далі говориться: "Становлення обумовлено прив'язаністю". Коли б, Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникло б прив'язаності ..., що виникає від потягу, від роздумів, від віри в обряди ..., від віри в існування власної душі, тобто при повній відсутності якої б то не було прив'язаності, при зникненні прив'язаності, Анандо, звідки було б взятися становленню? "Нізвідки, о благий".

7. Далі говориться: "Прив'язаність обумовлена спрагою". Коли б, о Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникало спраги, тобто спраги форми, спраги звуку, спраги запаху, спраги смаку, спраги дотику, спраги дхамми (те саме, що й дхарма. Буддійське вчення взагалі), тобто при повній відсутності якої б то не було спраги... Анандо, звідки б узятися прив'язаності? "Нізвідки, о благий".

8. Далі говориться: "Спрага обумовлена почуттям". Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, ніяким чином, ніколи і ніде не виникало б почуття, тобто почуття, що виникає від зіткнення вух, почуття, що виникає від зіткнення носа, почуття, що виникає від зіткнення язика, почуття, що виникає від зіткнення розуму, тобто при повній відсутності якого б то не було почуття, при припиненні почуття, Анандо, звідки було б взятися

спразі? "Нізвідки, о благий". У цьому, Анандо, і криється причина й основа походження і зумовленість спраги – це почуття.

9. Таким чином, о Анандо, спрага виникає від почуття, від спраги виникає пошук, від пошуку виникає досягнення, від досягнення виникає твердження, від твердження виникає придбання, від придбання виникає захват, від захвату виникає ненаситність, від ненаситності виникає охорона, від охорони виникає багато гріхів, (виникають) горезвісні дхамми, (виникає) хапання за палицю і хапання за зброю, сутички і розбрат, сварки і чвари, наклеп і брехня.

19. Далі говориться: "Почуття обумовлено зіткненням". В якому ж розумінні почуття обумовлено зіткненням? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, ніяким побитом, ніколи і ніде не виникало б зіткнення, тобто зіткнення очей, зіткнення вух, зіткнення носа, зіткнення язика, зіткнення тіла, зіткнення розуму, тобто при повній відсутності якого б то не було зіткнення, при припиненні зіткнення, звідки було б узятися почуттю? "Нізвідки, о благий".

20. Далі говориться: "Зіткнення обумовлено іменем і формою". В якому ж розумінні зіткнення обумовлено іменем і формою? Це, Анандо, слід розуміти так. Якщо, о Анандо, через зовнішність, характерні прикмети, ознаки, визначення зроблено опис (усієї) групи імен, то при повній відсутності цієї зовнішності, цих характерних прикмет, цих ознак, цих визначень, звідки було б узятися зіткненню зі (всією) групою форм, що сталося через називання? "Нізвідки, о благий".

21. Далі говориться: "Ім'я і форма обумовлені свідомістю". В якому ж розумінні ім'я і форма обумовлені свідомістю? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, свідомість не входила в материнське лоно, то звідки було б узятися в материнському лоні імені й формі? "Нізвідки, о благий". А якщо, Анандо, свідомість, потрапивши в материнське лоно, знову з нього була б вилучена, звідки було б узятися імені й формі в цьому народженні? "Нізвідки, о благий".

А якщо, Анандо, свідомість хлопчика чи дівчинки була б знищена, поки вони ще маленькі, то звідки було б узятися росту, збільшенню, повному розквіту імені і форми? "Нізвідки, о благий". У цьому, Анандо, і полягає причина й основа походження і зумовленості імені й форми – це свідомість.

22. Далі говориться: "Свідомість обумовлена іменем і формою". В якому ж розумінні свідомість обумовлена іменем і формою? Це, Анандо, слід розуміти так. Коли б, о Анандо, свідомість не знаходила опори в імені й формі, то звідки б у майбутньому виникло страждання через народження, старість й смерть? "Нізвідки, о благий". У цьому, Анандо, і криється причина і основа походження й зумовленість свідомості – це ім'я і форма.

IV. (НІРВАНА)

... "Дві речі в світі, о царю, не народжені камою (те ж саме, що карма), не народжені причиною, не народжені матеріальною причиною. Ось ці дві (речі): простір, о царю, не народжений камою, не народжений причиною, не народжений матеріальною причиною; нірвана, о царю, не народжена камою, не народжена причиною, не народжена матеріальною причиною".

... "Тепер, о благий Нагасано, доведи, поясни мені за допомогою доказу, аби я зрозумів, (що значить) "існує причина досягнення нірвани, але не існує причини утворення нірвани". – "Таразд, о царю, слухай уважно, слухай старанно, і я викладу тобі ці докази. Чи може людина, о царю, володіючи тією силою, що дана їй від природи, піднятися звідси на шпиль цариці гір Гімалаїв?"

"Так, о благий". "А чи може ця, людина, о царю, володіючи тією силою, що дана їй від природи, принести сюди царицю гір Гімалаїв?" – "Ні, о благий". – "Так само, о царю, можна пояснити шлях до досягнення нірвани, але не можна вказати причину утворення нірвани... Чому це так? Через необумовленість (природи) дхамми". "О високоповажний Нагасано, значить, нірвана не обумовлена? Вона ніким не створена, про нірвану, о царю, не можна сказати ні того, що вона виникла, ні того, що вона не виникла, ні того, що вона повинна виникнути, що вона минуле, майбутнє або теперішнє, що її можна сприймати зором, слухом, нюхом, смаком, дотиком". "Якщо, о високоповажний Нагасано, нірвана не виникла, не виникає і не повинна виникнути, (якщо вона) не минуле, не майбутнє, не теперішнє, (якщо вона) не може бути сприйнята ні зором, ні слухом, ні нюхом, ні смаком, ні дотиком, тоді ти, високоповажний Нагасано, говориш про нірвану як про неіснуючу дхамму, (тоді ти) стверджуєш: "Нірвана не існує". "Нірвана існує, о царю, її можна сприйняти розумом. Праведний учень, що йде по правильному шляху, з чистим розумом, піднесений і щирий, який не має перешкод, вільний від почуттєвих бажань, бачить нірвану". "Що ж воно таке, ця нірвана, о благий? Як вона може бути пояснена з допомогою порівнянь?.." "Чи існує, о царю, те, що називається вітром?" "Так, о благий". "Тоді, о царю, покажи мені вітер, що має колір, форму, маленький або великий, довгий або короткий"... "Це неможливо..." "Але якщо, о царю, неможливо показати вітер, то значить, вітру не існує?" "Я знаю, о благий Нагасано, що вітер існує, це (знання) запало мені в серце, але я не можу показати вітер". "Так само, о царю, існує нірвана, а я не можу показати нірвану ні за допомогою кольору, ні за допомогою форми".

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С.41-47.*

Філософська думка Стародавнього Китаю

Даосизм

Лао-цзи (VI-V ст. до н. е.) – засновник філософської школи даосизму, назва якої походить від "Дао" – вічного і незмінного начала, загального закону та абсолюту, еманациєю якого є "де". "Дао де цзин" ("Вчення про дао та де") – невеликий за обсягом трактат, автором якого вважають Лао-цзи. Текст трактату складається з 81 розділу.

Лао-цзи (VI-V ст. до н. е.)

Дао де цзин

Дао, яке не може бути передане словами, не є постійним дао. Ім'я, яке може бути назване, не є постійним ім'ям. Безіменне є початком неба і землі, те, що має ім'я, – матір усіх речей.

Через це той, хто вільний від пристрастей, бачить чудову таємницю (дао), а хто обтяжений пристрастями, бачить його тільки у кінцевій формі. Обидва одного й того ж походження, але з різними назвами. Разом вони називаються найглибшими. (Перехід) від одного найглибшого до іншого – двері до всього чудесного.

§2. Коли всі у Піднебесній (одна із назв Китаю) дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється потворне. Коли всі дізнаються, що добре є добрим, виникає зло. Ось чому буття і небуття породжують одне одного, важке і легке створюють одне одного, довге і коротке взаємно співвідносяться, високе і низьке взаємно визначаються, звуки, зливаючись, переходять у гармонію, попереднє і наступне йдуть слідом одне за одним ...

§4. Дао є порожнім, але у застосуванні воно невичерпне. О, найглибше! Воно здається прабатьком усіх речей. Якщо притупити його проникливість, звільнити його від хаотичності, зменшити його блиск, уподібнити порошок, воно здаватиметься виразно існуючим. Я не знаю, чиє воно породження (я тільки знаю, що) воно передре небесному володареві.

§5. Небу й землі не притаманно людинолюбство (тобто, не втручатися в об'єктивний плин подій, як це іноді роблять люди), ті надають усім істотам можливість жити власним життям. Досконаломудрому не притаманне людинолюбство і він надає народові можливість жити власним життям.

§6. Перетворення невидимого (*дао*) нескінченні. (Дао) – найглибші брами народження. Найглибші брами народження – коріння неба і землі. (Воно) існує вічно, подібне до нескінченної ниті, і його дія невичерпна.

§7. Небо і земля – довговічні. Небо і земля довговічні, тому що вони існують не для себе. Тому досконаломудрий ставить себе нижче інших: завдяки чому він опиняється попереду. Він нехтує життям, і саме це є оберегом його життя. Чи не відбувається це тому, що він нехтує власними інтересами. Навпаки, (він діє) відповідно до своїх власних інтересів.

§10. Створювати і виховувати існуюче, створюючи, володіти (тим, що створено); надаючи руху, не додати до цього зусиль; керуючи, не вважати себе володарем – ось що називається найглибшим *де* (*опредметнений вияв дао в речах або людях*).

§11. З глини роблять посуд, але використання посуду залежить від порожнини у ньому. Пробивають двері й вікна, щоб зробити будинок, але користування будинком залежить від порожнини у ньому. Ось чому корисність (будь-чого) залежить від порожнини.

§17. Найкращий правитель той, про кого нарід знає лиш те, що він існує...

§21. Зміст великого *де* підкоряється тільки *дао*. *Дао* безтілесне. *Дао* туманне і невизначене. Проте в його туманності та невизначеності заховано сутність речей. Воно глибоке і темне. Одначе у його глибині й темряві заховані найтонші частки. Ці найтонші частки мають найвищу істину й достовірність.

Від стародавніх часів до наших днів його ім'я не зникає. Тільки слідуючи йому, можна пізнати початок усіх речей. Яким чином ми пізнаємо початок усіх речей? Тільки завдяки йому.

§22. У давнину казали: "Збиткове стає досконалим, криве – прямим, порожнє – повним, старезне замінюється новим; прагнучи малого, досягаєш великого; прагнення отримати велике призводить до *омани*". Тому досконаломудрий керується цим повчанням, якому необхідно слідувати у Піднебесній. Досконаломудрий виходить не тільки з того, що бачить сам, тому може бачити ясно; він не вважає правим тільки себе, тому може володіти істиною; він не прославляє себе, тому має заслужену славу; він не возвеличує себе, тому він старший серед інших. Він нічому не протидіє, тому він непереможний у Піднебесній.

§23. Потрібно менше говорити, слідувати природності. Швидкий вітер не віє весь ранок, сильний дощ не йде весь день. Хто робить усе це? Небо і земля. Навіть небо і земля не в змозі зробити будь-що довговічним, тим більше – людина. Через це вона служить *дао*. Хто (служить) *дао*, той тотожний *дао*. Хто (служить) *де*, той тотожний *де*. Той, хто губить, тотожний втраті. Той, хто тотожний *дао*, набуває *дао*. Той, хто тотожний *де*, набуває *де*. Той, хто тотожний втраті, набуває втрачене. Тільки сумніви породжують зневіру. Людина слідує (законам) землі. Земля слідує законам неба. Небо слідує (законам) *дао*, а *дао* слідує самому собі.

§30. Хто служить правителю через дао, не підкоряє інші країни за допомогою військ, бо це може обернутися супроти нього. Там, де пройшли війська, ростуть терен і колочки. Після великих воєн настають голодні роки.

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С. 55-61.*

Конфуціанство

Конфуцій (Кун-цзи, або Кун Фу-цзи) жив і творив VI-V ст. до н. е. Він засновник філософської школи конфуціанства, в центрі уваги якої були питання політичної стабільності, методів організації людей та управління державою. Вчення Конфуція викладене його учнями у книзі "Лунь-юй" ("Бесіди та висловлювання"), вміщує систему його етико-політичних поглядів. Започатковані Конфуцієм принципи патріархальної теорії держави були канонізовані в II ст. до н. е. і стали засадами офіційної ідеології.

Конфуцій (VI-V ст. до н. е.)

Лунь-юй

Вчитель сказав (оскільки книга "Лунь-юй" записана учнями Конфуція, його словам передують фрази "вчитель сказав": "Переймайся не тим, що люди тебе не знають, а тим, що ти не знаєш людей (Розділ "Сюєр").

Вчитель сказав: "За природою своєю всі люди схожі; виховання та набуті звички роблять їх різними... Лише найрозумніші та найдурніші не різняться між собою, бо не змінюються". (Розділ "Ян хо").

Вчитель сказав: "У (справі) виховання не можна встановлювати різких відмінностей між людьми". (Розділ "Вей лін-гун").

Учитель спитав: "Ю, чи чув ти про шість людських вад, про які мовиться у шести фразах? ... Сідай, я розповім: Любити людинолюбство (найважливіше поняття філософії конфуціанства, що відображає канон взаємин між батьками й дітьми, правителями і чиновниками) і не любити навчання. Вада в тому, що це веде до тупості. Любити мудрість і не любити навчання. Це призводить до саморозпорошення. Любити правдивість і не вчитися. Ця вада призводить до того, що правда йде на шкоду самому собі. Любити прямоту і не вчитися. Це призводить до грубості. Любити мужність і не любити навчання – прямий шлях до розпалення заворушень. Любити, твердість і не навчатися. Вада в тому, що це призводить до впертості". (Там же).

Кун-цзи сказав: "Благородна людина боїться трьох речей: повеління неба, великих людей і слів досконаломудрих. Низька людина не усвідомлює повелінь неба і не боїться його, зневажає великих людей, залишає поза увагою слова мудреця". (Розділ "Цзи-ши").

Учитель сказав: "Не знаючи волі (неба), не стати благородним. Не знаючи ритуалу (лі), не утвердити себе в суспільстві. Не відаючи, що люди кажуть, не пізнати людей". (Розділ "Яо юе").

Учитель сказав: "Благородна людина до всього ставиться згідно з обов'язком; діє за ритуалом, у словах стримана, у вчинках правдива... (її) непокоїть те, що вона не має здібностей, а не те, що інші про неї знають ... (Вона) засмучена тим, що після смерті можуть не згадати її імені ... Благородна людина ставить вимоги перед собою, низька – перед іншими ... Тримає себе стримано, але не вступає в суперечки, вміє бути в згоді, але не у змові з іншими ..." (Розділ "Вей лін-гун").

Цзи-гун спитав: "Чи можна ціле життя керуватись одним словом?" Учитель відповів: "Це слово – взаємність. Не роби іншим того, чого не бажаєш собі". (Там же).

Вчитель сказав: "Люди з різними принципами не можуть знайти спільної мови". (Розділ "Вей лін-гун").

Вчитель сказав: "У благородної людини три моральних принципи, але я не можу їх здійснити. Несучи в собі людинолюбство, вона не сумує; будучи мудрою, вона не піддається сумнівам; будучи сміливою, вона не знає страху ..." (Розділ "Сянь вень").

Вчитель сказав: "Принцип "Золотої середини" (образ досконалої моралі) є найвищим принципом. Люди вже давно втратили його" (Розділ "Юн е").

Вчитель сказав: "Правитель (завжди повинен бути) правителем, слуга – слугою, батько – батьком, син – сином"... (Розділ "Янь Юань").

Вчитель сказав: "Необхідно виправити імена. Благородніший чоловік ставиться з обережністю до того, чого не знає. Якщо імена неправильні, то й судження не будуть обґрунтованими. Якщо судження безпідставні, то й справи не будуть завершеними, і правила (ритуалу) лі не здійсняться повною мірою, люди не будуть знати, як себе поводити". (Розділ "Цзи-Лу").

Вчитель сказав: "Коли в державі побутують правильні принципи, можна прямо говорити і прямо діяти. Коли в державі немає правильних принципів, діяти можна прямо, але говорити обережно". (Розділ "Сянь вень").

Цзи Кан-цзи спитав Кун-цзи про керівництво державою. Кун-цзи відповів: "Управляти – значить діяти правильно. Якщо, управляючи, ви вчинятимете правильно, то хто ж насмілиться на неправильні вчинки?" (Розділ "Янь Юань").

Вчитель сказав: "У давнину вчилися для самовдосконалення, нині для того, щоб стати відомим поміж людьми". (Розділ "Сянь вень").

Вчитель сказав: "(Характер) помилок залежить від того, хто їх припустився. Тільки розглянувши помилки, можна дізнатися, чи притаманне йому людинолюбство". (Розділ "Лі жень").

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С. 65-68.*

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (VI СТ. ДО Н.Е. - IV СТ. Н.Е.)

СОКРАТ (V-IV ст. до н.е.)

Розмова з Арістіппом про відносність понять "добре" і "прекрасне"

Одного разу Арістіпп надумав збити з пантелику Сократа, як раніше його самого спантеличував Сократ. Але Сократ, зваживши наміри свого співбесідника, відповів стяму не так, як відповідають люди, які побоюються, щоб їхні слова не перекрутили на якийсь інший лад, але як людина, впевнена, що вона якраз виконує свій обов'язок. Справа полягала ось у чому: Арістіпп запитав Сократа, чи знає він що-небудь добре. Якщо б Сократ назвав що-небудь подібне до їжі, пиття, грошей, здоров'я, сили, сміливості, то Арістіпп почав би доводити, що це іноді буває злом. Але Сократ, маючи на думці, що коли нас що-небудь тривожить, то ми шукаємо засобу позбутися цього, дав відповідь найгіднішу:

– Ти запитуєш мене, – сказав він, – чи знаю я що-небудь добре від лихоманки?

– Ні, – відповів Арістіпп.

– Може, від хвороби очей?

– Так само ні.

– То, може, від голоду?

– Й не від голоду.

– Ну, якщо ти запитуєш мене, чи знаю я що-небудь таке добре, що ні від чого не добре, то я цього не знаю, та й знати не хочу.

Іншого разу Арістіпп запитав його, чи знає він що-небудь прекрасне.

– Навіть багато таких речей, – відповів Сократ.

– Усі вони схожі одна на одну? – запитав Арістіпп.

– Ні, деякі несхожі, як тільки можливо, – відповів Сократ.

– Але яким чином несхоже на прекрасне може бути прекрасним? – запитав Арістіпп.

– А ось яким, – сказав Сократ, – людина, що прекрасно біжить, клянусь Зевсом, несхожа на іншу, що прекрасно бореться; щит, прекрасний для захисту, надто не схожий на металевий спис, прекрасний для того, щоб з силою летіти.

– Твоя відповідь, – сказав Арістіпп, – цілком не вирізняється під відповіді на моє запитання, чи знаєш ти що-небудь добре.

– А ти думаєш, що добре – одно, а прекрасне – інше? Хіба ти не знаєш, що все у співвідношенні до одного і того ж прекрасне і добре? (слово "прекрасний" є буквальним перекладом грецького kalos. Але грецьке слово має більш широке значення, ніж його переклад: воно може також означати придатність предмету, або тільки його красу). Так, про властивості душі не можна сказати, що вони стосовно до одних предметів щось добре, а стосовно до інших щось прекрасне; далі, люди і прекрасні і добрі в одному і тому ж і щодо одних і тих же предметів; так само стосовно до одних і тих же предметів і тіло людське видається і прекрасним і добрим; так само все, чим люди користуються, вважається і прекрасним і добрим щодо тих же предметів, стосовно до яких воно прекрасне.

– Так, і корзина для гною – прекрасний предмет? – запитав Арістіпп.

– Авжеж, клянусь Зевсом, – відповів Сократ, – і золотий щит – предмет потворний, якщо для свого призначення перша річ зроблена прекрасно, а друга погано.

– Ти хочеш сказати, що одні і ті ж речі бувають і прекрасні, і потворні? – запитав Арістіпп.

– Авжеж, клянусь Зевсом, – відповів Сократ, – як добрі і погані; часто те, що прекрасне для бігу, потворне для боротьби, а те, що прекрасне для боротьби, потворне для бігу: тому що все добре і прекрасне стосовно до того, для чого воно добре пристосоване, і навпаки, погане і потворне стосовно до того, для чого воно погано пристосоване.

Аналогічно, кажучи, що одні і ті ж будинки і прекрасні і доцільні, Сократ учив, як мені здавалося, споруджувати їх такими, якими їм слід бути. Хід його міркувань був такий: хто хоче мати будинок такий, яким йому треба бути, чи не повинен він використовувати всі засоби для того, щоб будинок був якомога приємнішим для життя і доцільним? Коли співбесідник погоджувався з ним, Сократ запитував: "Насправді, чи не приємно мати будинок влітку прохолодний, а взимку теплий?" Коли і з цим співбесідник погоджувався, Сократ казав: "Насправді, в будинках, повернених на південь, взимку сонце світить у галереї (оскільки в грецьких будинках опалення не було, то їх споруджували з таким розрахунком, щоб взимку сонце якомога більше обігрівало їх), а влітку воно ходить над нами і над дахами і дає тінь. Значить, якщо це прекрасно, то необхідно будувати вище південний бік, щоб не загороджувати зимовому сонцю доступу, а нижче – північний бік, щоб холодні вітри не потрапляли у будинок. Коротше кажучи, куди господарю у всі часи року буває найприємніше всього ховатися і де безпечніше над усе розмішувати речі, те і буде по справедливості найприємнішим і найпрекраснішим житлом".

Діалектичне визначення понять "благочестя", "справедливість" та інших

Я спробую розповісти також про те, як Сократ розвивав у своїх друзях здатність до діалектики. Сократ дотримувався такої думки: якщо хтось знає, що таке даний предмет, то він може пояснити це й іншим; а якщо не знає, то зовсім не дивно, що і сам помиляється, і вводить в оману інших. З огляду на це він ніколи не переставав займатися з друзями дослідженням питань, що таке кожен предмет. Наводити всі його визначення понять було б справою надто громіздкою, тому я обмежуся тільки тими визначеннями, на яких сподіваюся розкрити його метод дослідження.

Передусім, він дослідив питання благочестя приблизно так.

– Скажи мені, Евфідем, – запитав він, – що за річ, по-твоєму, благочестя?

– Прекрасна, клянусь Зевсом, – відповів Евфідем.

– Але чи можеш ти сказати, яка людина благочесна?

– Я гадаю, – відповів Евфідем, – це той, хто шанує богів.

– А чи можна шанувати богів, як кому заманеться?

– Ні, є закони, на основі яких потрібно шанувати богів.

– Отже, хто знає ці закони, може знати, як треба шанувати богів?

– Думаю, що так, – відповів Евфідем.

– Отже, хто знає, як треба шанувати богів, думає, що це треба робити не інакше, як саме так, як він знає?

– Звісно, не інакше, – відповів Евфідем.

– А чи шанує хтось богів інакше, а не так, на його думку, як треба?

– Думаю, що ні, – відповів Евфідем.

– Отже, хто знає статті закону, що стосуються богів, той буде шанувати богів законним чином?

– Звичайно.

– Отже, хто шанує їх законним чином, шанує, як належить?

– Як же інакше?

– А хто шанує, як належить, той благочестивий?

– Звичайно, – відповів Евфідем.

– Отже, правильним буде визначення: хто знає статті закону, що стосуються богів, той благочесний?

– Мені здається, що так, – відповів Евфідем.

– А чи до людей можна ставитись, як кому заманеться?

– Ні, і про людей є статті закону.

– Отже, люди, які ставляться один до одного відповідно до цих постанов, ставляться, як належить?

– Як же інакше?

– Отже, хто ставиться до людей, як належить, ставиться правильно?

– Звичайно, – відповів Евфідем.

– Отже, хто ставиться до людей правильно, правильно робить людські справи?

– Гадаю, що так, – відповів Евфідем.

– Отже, хто підкоряється законам, той вершить справедливі діла?

– Звичайно, – відповів Евфідем.

– А чи знаєш ти, які вчинки називаються справедливими? – запитав Сократ.

– Це ті, що до них велять вдаватися закони.

– Отже, хто робить те, що велять закони, той вершить справедливі діла і ті, які повинен вершити?

– Як же інакше?

– Отже, хто вершить справедливі діла, той справедливий?

– Думаю, що так, – відповів Евфідем.

– Але чи думаєш ти, що хто-небудь підкоряється законам, не знаючи, що закони велять?

– Не думаю, – відповів Евфідем. ...

– А чи можеш ти назвати благом що-небудь інше, а не корисне?

– Ні, – відповів Евфідем.

– Отже, корисне є благо для того, кому воно корисне?

– Гадаю, так, – відповів Евфідем.

– А чи можемо ми прекрасне визначити як-небудь інакше? (тобто інше, аніж благо). Або є на світі тіло, посудина або якийсь інший предмет, який ти називаєш прекрасним, про який ти знаєш, прекрасний для всього?

– Клянусь Зевсом, ні, – відповів Евфідем.

– То чи не прекрасно вживати кожен предмет для того, для чого він корисний?

– Звичайно, – відповів Евфідем.

– А чи буває прекрасним кожен предмет для чого-небудь іншого, як не для того, для чого його прекрасно вживати?

– Ні для чого іншого, – відповів Евфідем.

– Отже, корисне прекрасне для того, для чого воно корисне?

– Гадаю, так, – відповів Евфідем.

– А хоробрість, Евфідем, як ти думаєш, одна з прекрасних речей?

– Не прекрасна, а найпрекрасніша, – відповів Евфідем.

– Значить, по-твоєму, хоробрість – річ, корисна не для яких-небудь незначних випадків?

– Клянусь Зевсом, навпаки, для найважливіших.

– А як, по-твоєму, в страшних і небезпечних випадках корисно не знати її?

– Ні в якому разі, – відповів Евфідем.

– Значить, хто не боїться в таких випадках, тому що не знає, що це таке, той не хоробрий?

– Клянусь Зевсом, ні: тоді багато божевільних і боягузів виявились би хоробрими.

– А що ти скажеш про тих, хто боїться навіть не страшного?

– Клянусь Зевсом, вони ще менш хоробрі.

– Отже, того, хто добрий при страшних і небезпечних обставинах, ти вважаєш хоробрим, а хто поганий – боягузом?

– Звичайно, – відповів Евфідем.

– А добрим при таких обставинах ти вважаєш когось іншого чи того, хто може з ними гарно впоратися?

– Ні, саме такого, – відповів Евфідем.

– А поганим, значить, такого, який кепсько з ними справляється?

– Кого ж іншого? – відповів Евфідем.

– А кожен справляється так, як, на його думку, потрібно?

– Як же інакше? – відповів Евфідем.

– А хто не може добре справлятися, знає, як треба справлятися?

– Звичайно, ні, – відповів Евфідем.

– Отже, хто знає, як потрібно справлятися, той і може?

– Так, тільки той, – відповів Евфідем.

– А той, хто не робить помилок, хіба погано справляється з такими обставинами?

– Не думаю, – відповів Евфідем.

– Отже, хто погано справляється, той робить помилки?

– Звичайно.

– Отже, хто вміє добре справлятися зі страшними і небезпечними обставинами, той хоробрий, а хто робить помилки в таких випадках, боягуз?

– Гадаю, так, – відповів Евфідем.

Монархію і тиранію Сократ вважав формами правління, але вбачав між ними відмінності: правління при добровільній згоді народу і на основі законів республіки він вважав монархією (Сократ дає визначення монархії, яке відрізняється від загальноприйнятого. В даному випадку під монархією він розуміє вільну державу, в якій громадяни добровільно підкоряються авторитету однієї людини), а правління проти волі народу і не на основі законів, а за ознакою правителя – тиранією. Якщо службові особи виходять з людей, котрі дотримуються законів, такий державний устрій він вважав аристократією; якщо на основі цензу – плутократією (буквально "влада багатства"); якщо з усіх громадян – демократією.

Якщо хтось заперечував Сократу з приводу чогось і не міг сказати нічого конкретного, а без доказів стверджував, що той, про кого він сам говорить, або розумніший, або уміліший у державних справах, або хоробріший тощо, то Сократ повертав усю суперечку назад до основного положення приблизно так: "Ти стверджуєш, що той, кого ти хвалиш, більш гідний громадянин, ніж той, кого хвалю я?"

- Так, я це стверджую.
- Тоді давай спочатку розглянемо питання, в чому полягають обов'язки гідного громадянина.
- Добре, зробимо це.
- Так, при управлінні фінансами вищим виявиться той, хто збільшує прибутки держави?
- Звичайно.
- А на війні той, хто має перевагу над супротивниками?
- Як же інакше?
- А в дипломатичних відносинах, хто колишніх ворогів робить друзями?
- Гадаю, що так.
- А виступаючи оратором на народному зібранні, – хто припиняє боротьбу партій і встановлює згоду?
- Гадаю, що так.

При такому поверненні суперечки до основних положень самому противнику істина ставала ясною.

Коли Сократ сам розглядав яке-небудь питання у своїй бесіді, він виходив завжди із загальновідомих істин, вбачаючи в цьому надійний спосіб аргументації. Тому у своїх міркуваннях йому вдавалося набагато більше, ніж будь-кому іншому з відомих мені осіб, приводити слухачів до згоди з ним. Та й Гомер, говорив Сократ, наділив Одиссея здібністю "впевненого" оратора з огляду на його вміння у своїх промовах виходити з положень, що істинні для всіх людей.

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С.123-130.*

ПЛАТОН (V-IV ст. до н.е.)

Тімей

Розглянемо ж, хто і з якої причини взявся до створення цього Всесвіту. Він був благий (Благий бог у Платона відрізняється від богів архаїчної міфології, які впливають силою, страхом і жахом), а той, хто благий, ніколи і ні в якій справі не почуває заздрощів. Будучи далеким від цього, він побажав, щоб усі речі стали якнайбільше схожими на нього самого. Вбачати в цьому, як це роблять мудрі мужі, справжній і найважливіший початок народження і космосу було б, мабуть, найбільш правильно. Отже, побажавши, щоб усе склалося добре і щоб ніщо, по можливості, не склалося погано, бог потурбувався про всі видимі речі, які перебували не в стані спокою, але в негармонійному і хаотичному русі; він привів їх з хаосу в порядок, вважаючи, що друге, безумовно, краще, ніж перше. Неможливо

сьогодні й було неможливо в давнину, щоб той, хто є найвище благо, створив щось, що було б найпрекраснішим; тим часом роздуми спонукали до висновку, що з усіх речей, за природою своєю видимих, жодне творіння, позбавлене розуму, не може бути прекраснішим за те, котре наділене розумом, якщо порівнювати те й інше як ціле; а розум не може перебувати ні в чому, окрім душі. Керуючись цими умовиводами, він вклав розум у душу, а душу в тіло і таким чином збудував Всесвіт, прагнучи створити найпрекрасніше і за природою своєю найкраще. Отже, згідно з правдоподібними роздумами, потрібно визнати, що наш космос є жива істота, наділена душею і розумом, і народилася вона воістину з допомогою божественного провидіння. (...)

Але чи маємо ми рацію, говорячи про одне небо, чи правильніше було б говорити про багато, мабуть, навіть незліченно багато? Ні, воно одне, оскільки воно створене у відповідності з першоджерелом. Адже те, що обіймає всі живі істоти, які можна досягнути розумом, не допустить поруч з собою іншого; інакше потрібна була б ще одна істота, яка обійняла б ці дві й частинами якої вони б стали, і вже не їх, а її, що їх вмістила, правильніше було б вважати взірцем для космосу. Отже, щоб твір був схожий на найдосконалішу живу істоту в її унікальності, творець не створив ні двох, ні незліченної множини космосів: лише це єдиноначальне небо, виникнувши, існує і буде існувати.

Отже, тілесним, а тому видимим і відчутним, – ось таким належало бути тому, що народжувалось. Але видимим ніщо не може стати без участі вогню, а відчутним – без чогось твердого, а твердим же нічого не може стати без землі. Через це бог, приступаючи до створення тіла Всесвіту, створив його з вогню і землі (вогонь і земля – основи, типові для античних натурфілософів). Але два члени самі по собі не можуть бути взаємоузгоджені без третього, бо необхідно, щоб між одним і другим був якийсь об'єднуючий зв'язок. Найпрекрасніший з усіх зв'язків такий, який найкраще поєднує себе і те, що сполучає, і завдання це якнайсумлінніше виконує пропорція, бо якщо з трьох чисел – як кубічних, так і квадратних – при будь-якому середньому числі перше так відноситься до середнього, як середнє до останнього, і відповідно останнє до середнього, як середнє до першого, тоді при зміщенні середніх чисел на перше й останнє місце, а останнього і першого, навпаки, на середні місця, виявиться, що відношення обов'язково залишається без змін; а якщо це так, значить, усі ці числа утворюють між собою єдність.

Отож, якщо б тілу Всесвіту належало стати простою площиною без глибини, було б достатньо одного середнього члена для сполучення його з крайніми. Але він повинен був стати тривимірним, а тривимірні предмети ніколи не узгоджуються через один середній член, але завжди через два,

тому бог розмістив між вогнем і землею повітря, після чого встановив між ними якомога точніші співвідношення, щоб повітря відносилось до води, як вогонь до повітря, і вода відносилася до землі, як повітря до води. Так він узгодив їх, створивши з них небо, видиме і відчутне.

На такій основі й з таких складових частин числом чотири народилося тіло космосу, струнке завдяки пропорції, і завдяки цьому в ньому виникла дружба, тому зруйнувати його самототожність не може ніхто, окрім лише того, хто сам його об'єднав. (Відношення елементів, встановлені Платоном, виражаються за допомогою геометричних пропорцій. Платонівське вчення про пропорції базується на ототожненні геометричного й фізичного тіла).

При цьому кожна з чотирьох частин увійшла до складу космосу цілком: творець склав його з усього вогню, з усієї води, і повітря, і землі, не залишивши за межами космосу жодної частини або потенції. Він мав на увазі, по-перше, щоб космос став цільною і найдосконалішою істотою з досконалими частинами; далі, щоб космос залишався єдиним і щоб не було ніяких залишків, з яких міг би народитися іншим, схожий, і, нарешті, щоб він був нестаріючим і непричетним до недуг. (...)

Обриси він надав Всесвіту такі, які були б природні й гідні його. Насправді, живій істоті, яка повинна утримувати в собі всі живі істоти, необхідні такі обриси; які утримують у собі всі інші. Отже, він шляхом обертання округлив космос до стану сфери (античними мислителями сферичне тіло визнавалось найдосконалішим, про це можна знайти свідчення у Ксенофана, піфагорійців, Демокріта), поверхня якої всюди рівновіддалена від центра, тобто надав Всесвіту обриси, з-поміж усіх найдосконаліших і подібних самі на себе, – а подібне він визначив у міради разів прекраснішим, ніж неподібне. Всю поверхню сфери він створив цілком рівною, причому з різних міркувань. Так, космос не мав ніякої потреби ні в очах, ні в слухові, бо зовні його не залишилось нічого такого, що можна було б бачити або чути. Далі, його не оточувало повітря, яке потрібно було вдихати. Так само у нього не було потреби в якомусь органі, з допомогою якого він уживав би їжу або вивергав назад уже перетравлену: ніщо не виходило за його межі й не входило в нього звідки б то не було, бо входити було нічому. (Тіло космосу) було вміло влаштовано так, щоб споживати їжу від свого власного животіння, здійснюючи всі свої дії й стани в собі самому і через самого себе. Бо творець його прийшов до висновку, що бути самодостатнім (поняття про самодостатній космос у філософії кініків і стоїків виступило онтологічною основою вчення про незалежність людини від зовнішніх благ, які треба шукати в самому собі) набагато краще, ніж потребувати чогось. Що стосується рук, то не було потреби щось брати ними чи проти когось оборонятися, і тому він вважав зайвим прилаштувати їх до тіла, так само як і ноги або інший пристрій для

ходьби. Бо такому тілу з семи різновидів руху він виділив відповідний різновид, а саме той, який найближчий за все до розуміння. Тому він примусив однанантно обертатися в одному і тому ж місці, в самому собі, здійснюючи коло за колом; а решта шість різновидів руху були відкинуті, щоб не збивати перший. (Мова йде про основний вид руху, властивий самодостатньому організму. Створені згодом живі істоти, що залежать від оточуючого світу, мають усі шість родів руху.) Оскільки для такого колообігу не потрібно було ніг, він народив (цю істоту) без гомілок і стоп.

Весь цей задум вічно суцього бога відносно бога, якому тільки належало бути, вимагав, щоб тіло (космосу) було створено гладеньким, всюди рівномірним, однаково поширеним у всі боки від центра, цілісним, досконалим і складеним із досконалих тіл. У його центрі творець дав місце душі, звідки поширив її на весь простір і, крім того, оточив її тіло ззовні. Так він створив Небо, колоподібне і таке, що обертається, одне-єдине, але завдяки своїй досконалості здатне спілкуватися саме з собою, таке, що не потребує нікого іншого і задовольняється пізнанням самого себе і співдружністю за самим собою. Надавши космосу всі ці переваги, (Деміург) дав йому життя блаженного бога.

Якщо ми в цих наших роздумах пізніше спробуємо перейти до душі, то це звсім не означає, ніби і бог побудував її після (тіла), – адже при узгодженні їх він не дав би молодшій (основі) першості перед старшою. Це тільки ми, підвладні всьому випадковому і приблизному, і в промовах наших керуємося цим; але бог створив душу найпершою і найстарішою за своїми – народженням і досконалістю, як пані і володарку тіла, а склав він її ось з яких частин і ось яким чином; з тієї сутності, яка неподільна і вічно тотожна, з тієї, яка зазнає розподілу в тілах, він створив шляхом змішування третій середній різновид сутності, який відповідав природі тотожного і природі іншого, і так само поставив її між тим, що неподільне, і тим, що зазнає розподілу в тілах. Потім, узявши ці три основи, він злив їх усі в єдину ідею, насильно примусив природу іншого, яка не піддається змішуванню, узгодитись з тотожним. З'єднавши їх потім з сутністю і зробивши з трьох одне, він це ціле, в свою чергу, розділив на потрібне число частин, кожна з яких являла собою суміш тотожного, іншого і сутності. (...)

Коли ж увесь склад душі був народжений відповідно до задуму того, хто складав, цей останній почав влаштувати всередині душі все тілесне і прилаштував те й інше один до одного в їхніх центральних точках. І ось душа, розпростерта від центра до меж неба, огорнувши небо зовні по колу, сама собі обертаючись, вступила в божественну основу неперехідного і розумного життя на всі часи. Причому тіло неба народилося видимим, а душа – невидимою, і, схильна до роздумів і гармонії, народжена найдосконалішою з усього мислимого і вічно існуючого, вона сама

найдосконаліша з усього народженого. Вона являє собою трискладову суміш природ тотожного й іншого з сутністю, яка пропорційно розподілена і злита, незмінно обертається навколо себе самої, а тому при всякому зіткненні з річчю, чия сутність розподілена, або, навпаки, неподільна, вона всім своїм єством приходить у рух і виражає в слові, чому дана річ тотожна і для чого вона інша, а також в якому переважно відношенні, де, як і коли кожне, виникаючи, знаходиться разом з кожним, – у своєму бутті, у своїх стражденних станах чи у відношенні до тотожного. Це слово, безмовно і беззвучно виголошуване в саморухомому (космосі), однаково істинне, має відношення до іншого чи до тотожного. Але якщо воно виголошується про те, що відчутно, і про нього по всій душі космосу провіщає навколо іншого, що правильно рухається, тоді виникають істинні й стійкі думки і погляди; якщо ж, навпаки, воно виголошується про мислимий предмет і про нього подає вістку у своєму легкому обігу навколо тотожного, тоді необхідно проявляє себе розум і знання. (...)

І ось коли Отець побачив, що народжене ним, ця статуя вічних богів, рухається і живе, він звеселився і на radoшах задумав ще більше уподобити (творіння) взірцю. Оскільки ж взірець являє собою вічно живу істоту, він вирішив по можливості й тут досягти схожості; але справа полягала в тому, що природа тієї живої істоти вічна, а цього повністю не можна передати нічому народженому. Тому він замислив створити деяку рухому подобу вічності; влаштуовуючи небо, він разом з ним творить для вічності, що перебуває в єдиному, вічний образ, який рухається від числа до числа і який ми назвали часом. Адже не було ні днів, ні ночей, ні місяців, ні років, доки не було народжене небо, отож він підготував їх виникнення лише тоді, коли було створене небо. Все це – елементи часу, а "було" і "буде" – по суті види часу, що виник і, переносячи їх на вічну сутність, ми непомітно для себе припускаємося помилки. Адже ми говоримо про цю сутність, що вона "була", "є" і "буде", проте, якщо розмірковувати правильно, для неї прийнято тільки "є", тоді як "було" і "буде" стосується лише виникнення, яке відбувається в часі, бо і те, й інше є рух. Але тому, що вічно перебуває тотожним і нерухомим, не належить ставати з часом старшим або молодшим (час у Платона рухома подоба вічності. Все народжене непричетне до вічності, воно було і буде, тоді як вічність є) стати таким колись, тепер або в майбутньому, взагалі переживати, щоб то не було з того, чим виникнення наділило потік даних у відчуттях речей. Ні, все це – види часу, що імітує вічність і біжить по колу згідно з законами чисел. До того ж, ми ще говоримо, ніби те, що виникло, є тим, що виникло, і те, що виникає, є тим, що виникає, а те, що має виникнути, є тим, що має виникнути, і небуття є небуття: в усьому цьому немає ніякої точності. Але зараз нам ніколи все це з'ясувати.

Отже, час виник разом з небом, щоб, одночасно народившись, вони і розпались би одночасно, якщо настане, їхній розпад; першоджерелом же для часу послужила вічна природа, щоб він уподібнився їй наскільки це можливо. Бо першоджерело є те, що перебуває цілу вічність, тоді як (відображення) виникло, є те, що і буде протягом цілісного часу. Такими були задум і наміри Бога щодо народження часу. І ось, час народився з розуму і думки бога, виникли Сонце, Місяць і п'ять інших світил, які називаються планетами, для визначення і збереження чисел часу. (...)

У всьому іншому (космос) ще до виникнення часу був схожим на те, що відображав, крім одного: він ще не утримував у собі всі живі істоти, яким належало в ньому виникнути, і тому не відповідав вічносушій природі. Але і цей недолік бог вирішив виправити, карбуючи все відсутнє, згідно з природою першоджерела. Скільки і які (основні) види вбачає розум у живій істоті, стільки ж і такі ж він вважав за потрібне створити в космосі. Всього ж їх чотири: з них перший – небесний рід богів, другий – пернатий, що пливе у повітрі, третій – водяний, четвертий – піший і сухопутний рід. Ідею божественного роду бог в основному створив з вогню, щоб вона постала перед очима у всій пишності й красі, створив її бездоганно круглою, уподібнюючи Всесвіту, і надав їй місце серед вищого розуміння найкращого, звелівши цьому останньому слідкувати за нею; потім він розподілив цей рід навкруги по всьому небу, прикрасивши його і тим створивши істинний космос.

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С.143-149.*

ПЛАТОН

Держава

Книга перша

Він дав ствердну відповідь.

– Отже, і керманіч, у точному значенні слова, – це управитель над мореплавцями, а не просто моряк.

– Так, ми це визнали.

– Виходить, такий керманіч і водночас управитель віддаватиме накази, вигідні не йому самому, а мореплавцю, тобто тому, хто підлягає його владі?

Він ледве видавив із себе ствердну відповідь.

– Отже, Фрасімаху, – мовив я, – і кожен інший, хто чимось керує, ніколи, оскільки він справжній управитель, не зважає і не дає розпорядження на те, що йому вигідне, а лише на те, що вигідне його підлеглому, для якого він сам і існує; і що б він не говорив і взагалі що б не

робив, ніколи не випускає з уваги – що вигідне його підлеглому і що йому відповідає.

XVI. Отож, коли ми дійшли до такого місця в розмові, що всім уже було зрозуміло, що попереднє пояснення справедливого почало стрімко змінюватись на свою протилежність, Фрасімах, замість відповіді, несподівано запитав:

– Скажи мені, Сократе, чи є в тебе нянька?

– Що за дивина, – здивувався я. – Може, було б краще, якби ти відповідав, ніж отаке запитував.

– Але ж вона прогавила, що ти дістав нежить і не витерла тобі носа, хоча ти й маєш у тому потребу, ти, який не розрізняєш у неї ні овець, ні пастуха.

– Ну, і що далі? – запитав я.

– А те, що ти думаєш, ніби пастухи чи наглядачі волів турбуються про благо овець і круторогих, коли їх відгодовують і плекають, маючи на увазі при цьому щось зовсім інше, ніж благо своїх панів та й своє власне; і так само правителі у державах, ті, які мають владу, ти гадаєш, вони інакше ставляться до своїх підданих, ніж пастух, який дбає про овець, і над чимось іншим роздумують вони вдень і вночі, а не над тим, звідки б для себе і якнайбільше скористати. І ти настільки далекий від того, що стосується "справедливого", "справедливості", "несправедливого", "несправедливості", що навіть не знаєш, що справедливість і справедливе – це, по суті, чуже благо, вигідне для сильнішого й можновладця, а для підневільних і прислуговувачів – шкода, тоді як несправедливість – якраз навпаки, вона владарює над справді добродушними і тому справедливими людьми. Підлегли ж виконують усе, що вигідне для того, хто має силу, отож, прислуговуючи йому, вони сприяють його процвітання, а своєму власному – анітрохи.

– Проте, о найнаївніший Сократе, варто звернути увагу ще ось на що: справедливий муж у всіх відношеннях програє несправедливому. Насамперед у взаємних зобов'язаннях; коли один з другим ведуть якусь спільну справу, то по її закінченні ти ніде не зустрінеш, що справедливий матиме більше від несправедливого, радше навпаки – менше; потім у зобов'язаннях щодо держави, коли треба сплачувати які-небудь податки, то, незважаючи на однаковий майновий стан, справедливий сплачує більше, а несправедливий – менше. Коли ж ідеться про отримання доходу, то перший нічим не скористається, а другий здобуде аж надто багато.

А коли кожен з них посяде якусь державну посаду, то хоч ніяке інше лихо й не спіткає справедливого, все ж його домашні справи, через те, що він з великої зайнятості почав до них недбало ставитись, тільки погіршуються, а із справ державних він ніякої користі не має, бо він справедлива людина; до того ж він викликає до себе ненависть у родичів і

знайомих, коли ні в чому не хоче їм посприяти, якщо це суперечить справедливості. А в людини несправедливої усе це відбувається якраз навпаки.

Я повторюю те, що вже говорив: у кого велика влада, у того й великі переваги над іншими. Тож зваж на це, якщо хочеш оцінити, наскільки будь-коли вигідніше бути несправедливим, ніж справедливим. А скоріше за все ти зрозумієш ту істину, якщо приглянешся до несправедливості в її найповнішому вигляді, коли вона робить того, хто чинить несправедливо, процвітаючою людиною, а найжалюгіднішими тих, які терплять несправедливість і все ж не відважуються на жодну дію всупереч справедливості. Це і є так звана тиранія, вона потай чи силоміць захоплює чуже добро – боже й не боже, особисте й громадське – і то захоплює не поступово, а відразу все. Коли ж хтось лишень частково порушить справедливість і не зуміє приховати цього, його карають і вкривають найбільшою ганьбою. Бо ті, що припускаються часткової несправедливості, залежно від скоєних злодіянь називаються і святотатцями, і крадіями рабів, і шахраями, і грабіжниками, і злодіями. Якщо ж хто-небудь, окрім захоплення майна своїх громадян, також і їх самих уярмить, зробивши невольниками, його, замість цих ганебних іменувань, називають щасливим і благословенним не лише свої громадяни, а й чужинці, і саме тому, що добре знають: він сотворив несправедливість уповні. Бо ті, хто осуджує несправедливість, не засуджують несправедливі вчинки, вони ж бояться за себе, щоб самим не потерпіти; ось так, Сократе, несправедливість, коли вона здійснюється в належний спосіб, сильніша від справедливості, в ній більше волі і владності, а справедливість, як я говорив з самого початку, – це те, що приносить користь сильнішому, несправедливість же сама по собі корисна й прибуткова.

... – Отже, ти не розумієш винагородження найкращих, завдяки якому й правлять найдостойніші люди, коли з доброї волі беруться за правління. Хіба тобі не відомо, що бути небайдужим до почестей чи срібла-золота вважається ганьбою і, зрештою, ганьбою і є?

– Авжеж, відомо, – відказав він.

– Так ось через це, – сказав я, – добрі люди і не хочуть правити ні задля грошей, ні задля шани, вони не бажають, щоб їх прозивали найманцями, які відверто отримують винагороду за владу, чи злодіями, які потай користуються із можливостей влади; не цікавить їх також і пошана, тому що вони зневажають її. Загроза ж покарання може змусити їх дати згоду на правління. Ось чому вважається чи не найганебнішим, коли хтось без нагальної потреби сам домагається влади. А найбільша кара – бути під владою людини, гіршої, ніж ти, якщо ти сам не захотів правити. Побоюючись цього, я гадаю, порядні люди, перебуваючи при владі,

беруться за управління не тому, що йдуть на щось добре і насолоджуються цим, а через необхідність доручити це комусь іншому, хто кращий від них чи до них подібний.

І можливо, коли б держава складалася всуціль із добрих людей, і предметом суперечки між ними було вишукування можливостей, як усунути від влади, так само як тепер усі прагнуть здобути її, тоді б стало зрозуміло, що істинний правитель справді дбає не про власний зиск, а про те, що буде корисне його підлеглим. Тому кожна розумна людина, замість того, щоб дбати про вигоду іншого, робила б усе залежне від неї, щоб мати від інших якнайбільшу користь для себе. Тож я ніколи тут не погоджуся з Фрасімахом, що справедливість – це вигода сильнішого. Але про це ми ще поговоримо іншим разом. Зараз набагато важливішими мені видаються слова Фрасімаха, немов життя несправедливої людини краще від життя людини справедливої. А ти, Главконе, яке з цих двох тверджень вибираєш? – запитав я. – І яке з них, на твою думку, ближче до істини?

– Я думаю, – відповів він, – що життя справедливої людини доцільніше.

Книга друга

– Згода, – відповів Адімант. – Тільки ти не передумай.

XI. – Отже, держава, як на мене, виникає тоді, – сказав я, – коли будь-хто з нас самотужки не може забезпечити собі вкрай необхідні речі, а має потребу ще багато в чому. Чи ти гадаєш, що держава зароджується з чогось іншого?

– Ні з чого іншого, – відказав він.

– Отож, хтось бере собі в товариство когось для задоволення то однієї потреби, то іншої. А постійно що-небудь потребуючи, багато людей збираються разом, щоб спільно жити й допомагати одне одному; таке об'єднане поселення ми називаємо державою. Хіба не так?

– Так.

– Таким чином, вони одне одному приходять на допомогу, ніби взаємно чимось обмінюються або взаємно щось отримують, і кожний вважає, що так для нього краще.

– Звичайно.

– Ну ж бо, – сказав я, – розпочнімо в думках побудову держави від самого початку. Адже, очевидно, її створять наші потреби.

– Безперечно.

– Однак перша і найважливіша серед потреб – це здобуття їжі для існування і життя.

– Безумовно.

– Друга потреба – житло, а третя – одяг і так далі.

– Справді.

– Дивись-но, – сказав я, – у який спосіб держава забезпечує собі всі ці необхідні речі. Хіба не є один хліборобом, другий – будівничим, третій – ткачем? Чи не долучимо туди ж і шевця або когось іншого, хто обслуговує потреби нашого тіла?

– Неодмінно.

– То, може, було б найдоцільнішим, щоб держава складалася з чотирьох або п'яти мужів?

– Може.

– І що ж? Чи повинен кожен з них зосібно виконувати свою працю для спільного добра? Наприклад, чи повинен хлібороб, оскільки він є один, вирощувати хліб на чотирьох, тобто в чотири рази більше витратити часу і праці для виробництва їжі, ділитися нею з іншими, а чи, не дбаючи про них, повинен вирощувати лише четверту частину збіжжя, тобто лише для самого себе, і присвятити цьому тільки четверту частину необхідного часу, а решту, три частини, використати на спорудження житла, виготовлення одягу, взуття і не перейматися справами інших – виробляти все лише для себе й своїми силами?

– Можливо, Сократе, перше буде легше, ніж друге, – відповів Адімант.

– Присягаюсь Зевсом, – сказав я, – тут немає нічого незвичайного. Бо я й сам це зауважив, коли почув твої слова, що спочатку люди народжуються не зовсім подібними один до одного, вони мають різну природу, а також і різні здібності до тої чи тої справи. Хіба не так?

– Звичайно, так.

– То що ж тоді? Хто краще працює – чи той, хто володіє багатьма мистецтвами, чи хто лише одним?

– Той, хто володіє одним, – відказав він.

– На мою думку, зрозуміло й те, що коли хтось прогавить час для якоїсь справи, вона не вдасться.

– Зрозуміло.

– І я гадаю, жодна робота не стане чекати, коли в робітника з'явиться вільна хвилина, навпаки, робітник буде змушений пристосовуватись до своєї роботи, а не займатись нею, як якоюсь другорядною справою.

– Безперечно.

– З цієї причини кожне діло можна робити не лише в більшій кількості, а й краще та докладуючи менших зусиль, коли виконувати його за своїми природними здібностями і, до того ж, вчасно, не займаючись іншими роботами.

– Так, без сумніву.

– Тому, Адіманте, аби забезпечити те, про що ми вели мову, потрібно буде більше, ніж четверо громадян. Бо хлібороб, очевидно, не сам

виготовлятиме для себе плуг, якщо той має бути добрим, а також не робитиме він ні мотики, ні інших сільськогосподарських знарядь. Знову ж і будівничий – йому теж потрібно буде багато чого. І хіба не так само ткач і швець?

– Це правда.

– А теслі, ковалі й багато інших подібних майстрів, якщо вони стануть співгромадянами нашої маленької держави, зроблять і багатолюдною.

– Навіть дуже.

– Але вона все одно не буде надто великою, навіть коли ми долучимо сюди волопасів, вівчарів та інших пастухів, щоб хлібороби могли мати волів для оранки, будівничі разом із хліборобами – тяглову силу для перевезення вантажів, а ткачі й шевці – шкіру та вовну.

– А втім, і не малою буде держава, – сказав він, – яка все це має.

– Проте розмістити цю державу в такому місці, де не буде потрібно привозу, майже неможливо, – мовив я.

– Неможливо.

– Отже, знадобляться ще й інші люди, які все, що потрібно цій державі, доставлять з іншої держави.

– Знадобляться.

– Зрештою, якщо посередник приїде упорожні, не привезений з собою нічого з того, у чому тут відчувають потребу, то він і повернеться з порожніми руками. Хіба не так?

– На мою думку, так.

– Отже, тут потрібно буде виробляти не лише те, що вистачатиме в державі для самих себе, а й усе те, що необхідне поза нею, скільки б того не потребували.

– Це неминуче.

– Для нашої держави знадобиться побільше хліборобів та різноманітних ремісників.

– Так, побільше.

– І різних посередників для всілякого ввозу й вивозу. А все це купці. Хіба не так?

– Так.

– Тобто ми потребуємо й купців.

– А якщо буде морська торгівля, то знадобиться багато ще й інших людей, знавців морської справи.

– Звичайно, багато.

XII. – А далі що? Як вони в самій державі передаватимуть один одному те, що кожний виробив? Бо для цього ми й створили державу, щоб люди між собою зав'язали взаємини.

– Без сумніву, вони почнуть продавати й купувати, – сказав він.

– З цього у нас виникає і ринок, і монета – знак обміну.

– Звичайно.

– Якщо хлібороб чи хтось із ремісників, принісши на ринок те, що він виробив, прийде не в один і той же час із тими, хто потрібен йому для обміну, то хіба він, сидючи на торговищі, марнуватиме час, який потрібний йому для роботи?

– Ніколи, – мовив він, – адже є люди, які, помітивши це, запропонують йому свої послуги. А в добре упоряджених державах це, мабуть, найслабші тілом і непридатні до жодної іншої праці. Тому там, поблизу ринку, вони тільки й чекають, щоб давати гроші за те, що хтось має на продаж, а тим, хто хоче щось купити, відпустити крам, звичайно ж, за гроші.

– Тож ця потреба, – сказав я, – спричинює появу в нашій державі дрібних геддлярів, які розвелися на ринку, і хіба не їх ми називаємо посередниками для купівлі й продажу, а тих, хто мандрує від міста до міста, – купцями?

– Так, звичайно.

– Я вважаю, є якісь ще й інші посередники, з якими не дуже варто спілкуватися, вони володіють силою тіла, яка достатня для важких робіт. Вони продають свою силу внайми і визначають ціну за винайняття, тому, я гадаю, їх і називають наймитами.

– Хіба не так?

– Звичайно, так.

– Для повноти держави, очевидно, потрібні й наймити?

– Мабуть, що так.

– То, може, Адіманте, наша держава вже збільшилась настільки, що її можна вважати досконалою.

– Можливо.

– І де ж у ній місце для справедливості й несправедливості? І в чому з того, що ми розглядали, вони дають себе знати?

– Я особисто цього не бачу, Сократе, хіба що це все приховалося у якихось взаємних потребах самих цих занять.

– Може, воно й так. Ми повинні це дослідити і не вагатися. Передусім розглянемо спосіб життя людей, налаштованих таким чином. Вони вироблятимуть хліб, вино, одяг, взуття, споруджуватимуть будинки, влітку переважно працюватимуть оголеними й босими, а взимку тепло вдягненими і взутими. Вони будуть житися, виробляючи ячмінну крупу й борошно із пшениці; крупу варитимуть, а з тіста, замісивши його, випікатимуть смачніші булки й хліб, розкладаючи їх уряд на очереті або на чистому листі. Лежачи на підстилках, покритих листям тису й мирта, вони і їхні діти бенкетуватимуть, попиваючи вино, прикрашатимуть себе вінками й

прославлятимуть богів, радісно спілкуючись один з одним; при цьому, остерегаючись бідності чи війни, вони не народжуватимуть дітей більше, ніж дозволятимуть їм на те засоби до існування.

ХІІІ. Але Главкон перебив мене:

– Ти, здається, змушуєш цих мужів пригоститися без найдків!

– Правду кажеш, – погодився я. – Мені зовсім вилетіло з голови, що вони матимуть і всілякі страви, це ж зрозуміло, що в них будуть сіль, маслини, сир, цибуля-порей, городинка і все, що можуть дати поля для варива, вони варитимуть. Ми додамо їм і ласощів: смокву, горох, боби, вони будуть смажити на вогні плоди мирта й бука і запивати їх вином. Так у мирі й при здоров'ї вони проживуть життя аж до глибокої старості і, передавши нащадкам такий самий спосіб життя, відійдуть.

– Якби, Сократе, ти будував державу свиней, то годував би їх чимось іншим чи цим самим кормом? – запитав Главкон.

– Але ж як би я мав учинити, Главконе? – перепитав я.

– Так, як віддавна заведено, – відпочивати на ложах, обідати за столом, споживати ті страви й ласощі, які мають сучасні люди, – ось що, я думаю, потрібне, аби не страждати від лиха.

– Нехай буде так, – сказав я. – Мені зрозуміло. Ми, очевидно, розглядаємо не лише державу, яка постає, а й державу, яка має всього вдосталь. Може, це й непогано. Бо, розглядаючи таку державу, ми, можливо, швидше побачимо, як виникають у державах справедливість і несправедливість. Отже, та держава, яку ми розглянули, є, на мою думку, справжньою, тобто здоровою. Якщо ви бажаєте, ніщо нам не завадить приглянутись і до держави, яка перебуває в неурівноваженому стані. Адже знайдуться й такі, котрих, очевидно, не задовольнить все це і такий простий спосіб життя, їм потрібні будуть і вигідні ложа, і столи, і всіляке начиння, і страви, і мазі, і пахощі, і гетери, і пироги – і щоб усього цього було якнайбільше. Таким чином, те, про що ми говорили раніше, уже не слід вважати необхідним – будинки, одяг, взуття, а треба подавати картини, прикраси, золото й слонову кістку – ось що нам потрібно. Хіба не так?

– Так, – відповів він.

– Тож чи слід знову збільшити цю державу? Та, здорова держава, вже не достатня, її треба поповнити великою кількістю такого люду, який перебуває в державі далеко не з необхідності: наприклад, всілякі мисливці, а також їхні наслідувачі в царині малюнків і фарб, багато і в мистецтвах, якими опікуються Музи, – поети і їхні виконавці, рапсоди, актори, хоревти, підрядники, майстри різноманітного начиння та інших виробів і жіночого вбрання. Потребуватимемо ми більше й посередників. Чи там, на твій погляд, вже не потрібні будуть доглядачі дітей, няньки, вихователі,

покоївки, цирюльники, а також кулінари й кухарі? Ще нам потрібні будуть і свинопаси. Цього ми не мали в тій найпершій державі, тому що ні в чому подібному там не відчувалося потреби. А в цій державі потрібне буде і це, і ще багато всіякої худоби, якщо хтось споживає її м'ясо. Хіба не так?

– Авжеж, так.

– Потреба в лікарях за такого способу життя в нас буде набагато більша, ніж раніше?

– Значно більша.

XIV. – А країна, яка тоді була достатньою, щоб забезпечити їжею все населення, тепер стане замалою. Чи як тут сказати?

– Саме так.

– Виходить, ми будемо змушені відкряти частину від сусідньої країни, якщо хочемо мати в достатній кількості пасовиськ і нив, а тоді чому б нашим сусідам не спробувати зробити так само з нашими землями, коли вони, охоплені ненаситним бажанням прирощування майна, перейдуть межі необхідного?

– Це цілком вірогідно, Сократе, – ствердив він.

– В результаті між нами розпочнеться війна, Главконе. Чи як воно буде?

– Авжеж, не інакше, – відповів той.

– Поки що ми нічого не будемо говорити про те, чи несе нам війна зло чи благо, скажемо лише, що ми знайшли причину війни – головного джерела особистого й суспільного лиха. Це лихо зазвичай з'являється в державі під час війни.

– Звичайно.

– Ще, друже мій, доведеться збільшити державу не на якусь дрібничку, а на ціле військо, яке виступить в обороні всього нашого надбання, на захист того, про що ми щойно вели мову, і буде відбивати напад.

– Як же? Чи самі до цього не здатні? – запитав він.

– Ні, якщо ти і всі ми правильно погодилися, коли будували нашу уявну державу. Ми ж десь визнали, якщо ти пригадуєш, що не під силу одній людині володіти багатьма мистецтвами.

– Що правда, то правда, – сказав він.

– Що ж? – запитав я. – Хіба, на твою думку, військові дії не вимагають мистецтва?

– Ще й як! – відповів він.

– То чи слід більше дбати про шевство, ніж про військове мистецтво?

– Зовсім ні.

– Отже, ми заборонили шевцю навіть намагатися стати рільником, а також ткачем чи будівничим для того, щоб у нас шевська справа була поставлена добре, так само і кожному іншому ми віддали лише одну справу, до якої він має природний хист; вільна від інших занять, людина

займатиметься цією справою упродовж усього життя і, коли не гайнуватиме часу, досягне успіху. А хіба не важливе сумлінне виконання всього, що стосується військової справи? Чи воно настільки легке, що рільник, швець і будь-який інший ремісник водночас може бути і воїном? Ніхто не навчиться гарно грати в шашки чи в кості, коли не займався цим уже з дитинства, а грав лише так, між іншим. Невже варто лише взяти щит або іншу зброю і запастись військовим спорядженням, як відразу ж станеш здатним до битви чи то в лавах важкоозброєних, чи то інших воїнів? Жодне знаряддя, лише від того, що воно опинилось у чіїхось руках, не зробить його відразу майстром чи атлетом і не принесе ніякої користі, якщо людина не вміє ним володіти й недостатньо вправлялась.

– Інакше вартість такого знаряддя була б величезною! – вигукнув він.

XV. – Отже, чим важливіша справа охоронців, тим несумісніша вона з іншими, бо потребує майстерності і якнайбільшої старанності.

– Гадаю, – сказав він, – це так.

– А чи до такої справи не треба мати відповідний природний хист?

– Гадаю, що так.

– Очевидно, то був би наш клопіт, коли б ми могли відібрати тих, хто за своїми природними здібностями надається для захисту держави.

– Звісно, що клопіт наш.

– Присягаю Зевсом, – мовив я, – нелегку справу ми собі вподобали. Та все ж, наскільки вистачить сил, не втрачаймо рішучості.

– Не втрачаймо, – погодився він.

– Тож, як ти гадаєш, – запитав я, – чи в справі охорони є різниця між природними властивостями породистого цуцика і юнака благородного походження?

– Про які властивості ти ведеш мову?

– Кожен з них повинен гостро сприймати, швидко наздоганяти те, що помітять, а наздогнавши, запекло битися.

– Все це справді потрібно, – сказав він.

– І щоб добре битися, слід бути мужнім.

– Та вже ж.

– А чи той, хто не має завзяття, захоче бути мужнім, хай то буде кінь, пес чи будь-яка інша тварина? Невже ти не помітив, який незборимий і непереможний дух: коли він є, будь-яка душа стає безстрашною і ні перед чим не відступає?

– Помітив.

– Отже, зрозуміло, якими мають бути властивості тіла такого вартівника?

– Так.

– А також і властивості душі, тобто завзятий дух?

– І це зрозуміло.

– Але ж, Главконе, – сказав я, – якщо вартівники такі за своєю природою, то чи не будуть вони лютими і в стосунках один з одним і з іншими громадянами?

... – Найумілішими лікарями стали б ті, хто від самого дитинства, окрім вивчення свого мистецтва, мав би справу з найбільшим числом най-хворобливіших людей, і сам переніс би всілякі хвороби, і від природи був би не надто здоровим. Бо, гадаю, не тіло лікують тілом – інакше лікареві було б неприпустимо мати тілесний стан або набувати його, ні, тіло лікують душею, якою неможливо добре оздоровлювати, якщо в самого лікаря вона погана чи стала такою.

– Правильно, – підтвердив Главкон.

– А суддя, друже мій, душею порядкує над душами. Неприпустимо, щоб його душа з юності виховувалась серед розбещених душ і спілкувалася з ними, зазнавала всіляких несправедливостей і сама їх скоювала – і це лишень для того, щоб набути здатності самостійно робити висновки про чужі провини, як, наприклад, за станом свого тіла судять про чужі хвороби. Доконче слід, щоб замолоду душа стала чистою й вільною від поганих звичок, якщо прагне бездоганно й мудро вершити правосуддя. Тому порядні люди, коли ще в молодому віці, видаються простакуватими, і їх легко можуть ошукати люди несправедливі – адже вони, молоді, не мають ніяких ознак, які робили б їх схожими на лукавих людей.

– І справді, – мовив він, – це їм може завдати чимало прикрощів.

– Саме тому, – сказав я, – не юнак, а старий муж може бути добрим суддею, який лише в зрілому віці спізнав, що таке несправедливість, її присутність він зауважить не в собі самому і не як властивість власної душі, а в душах інших людей як щось геть чуже йому. Потрібно буде багато часу, щоб він навчився розпізнавати – що то за зло, бо для нього воно – наслідок знання, а не особистого досвіду.

– Такий суддя, очевидно, буде найкращим.

– Так, добрим, – підтвердив я, – це, власне, те, про що ти й запитував. Бо добрий той, хто має добру душу. А не той, хто вміє викрутитись із якої завгодно ситуації і до всього ставиться з підозрою, та ще й, зробивши багато несправедливого, лише вважає себе мастаком на все й мудрою людиною, хоча й справді, коли він спілкується із подібними до себе, то видається, що він знавець своєї справи, бо всього старанно остерігається, пам'ятаючи про погані риси власного характеру. Але коли він стикається із добрими людьми й тими, хто вже старший за віком, він усе ж виглядає по-дурному зі своєю недоречною недовірливістю й незнанням здорової людської натури – адже відповідні приклади йому невідомі. А зустрічаючись із нікчемними людьми частіше, ніж із порядними, він і собі самому, й іншим видається швидше мудрим, ніж невігласом.

– З будь-якого погляду, – мовив він, – це правда.

XVII. – Отже, – зазначив я, – не в такій людині слід шукати доброго й мудрого суддю, а в тій, про яку ми вели мову раніше. Річ у тім, що порочність ніколи не зможе збагнути ні доброчесності, ні самої себе, а доброчесність людської природи, своєчасно вихована, отримає знання і про себе, й про порочність. Саме така людина, на мою думку, і стає мудрою, а не той, хто просякнутий порочністю.

– І мені так здається, – підтвердив він.

– Отже, разом із належним мистецтвом правосуддя у нашій державі ти узакониш і таке ж мистецтво лікування, про яке ми згадували. Обое вони виявлятимуть турботу про наших громадян, здорових і тілом, і душею, а хто з них не такий, хто здоровий лише тілом, тим вони нададуть можливість померти, а щодо людей, нікчемних душею, і, до того ж, невиліковних, то їх вони самі позбавлять життя.

– Це, звичайно, буде найкраще і для тих, – сказав він, – хто страждає від подібних вад, і для самої держави.

– А юнаки в тебе, – мовив він, – очевидно, остерігатимуться звертатися до суду, оскільки вони володітимуть тим простим мистецтвом, про яке ми говорили, що воно породжує розсудливість.

– Чом би й ні? – запитав він.

– Тож, як наслідок, – простуючи по цій дорозі, людина, яка володіє музичним мистецтвом, коли забажає, прийме таке ж рішення, займаючись і гімнастикою, тобто без потреби не звертатиметься по лікарську допомогу.

– Я такої ж думки.

– Вона робитиме гімнастичні вправи й боротиметься з труднощами задля своєї вродженої стійкості духу, головну увагу приділятиме її зміцненню, а не набуттю сили – не так, як інші атлети, які, щоб стати дужими, і харчуються, і терплять знегоди.

– Твоя правда, – кинув він.

– Отож, Главконе, – запитав я, – чи ті, хто постановив, що треба виховувати за допомогою мистецтва й гімнастики, не задля того так зробили, щоб, як дехто гадає, за допомогою одного розвивати тіло, а за допомогою іншого – душу?

– Чому б і ні? – перепитав він.

– Можливо, – сказав я, – обое – і мистецтво, і гімнастика – встановлені передусім для блага душі.

– Як це?

– Невже ти не помітив, – запитав я, – яких рис набирає характер тих людей, які все своє життя присвятили гімнастиці, оминаючи мистецтво? І який він у людей, які роблять навпаки?

– Про які риси ти говориш? – у свою чергу запитав він.

– Грубість і жорстокість – з одного боку, і навпаки, з іншого – розніженість і лагідність, – відповів я.

... – Добре, я скажу, хоча й не знаю, як мені відважитись і які слова підібрати. Спершу я спробую переконати самих правителів і воїнів, а потім і інших громадян, що те, як ми їх ростили й виховували, і все, що вони пережили і що було з ними, наче примарилося їм уві сні, а насправді вони були тоді під землею, виліплювалися й вирощувалися в її глибинах – і вони самі, і їхня зброя, і різне спорядження, що виготовлялося для них. А коли вони були вже повністю сформовані, земля, як їхня мати, ними розродилася, тепер вони повинні дбати про країну, в якій живуть, як про матір і годувальницю і захищати її, якщо хтось вчинить на неї напад, а про інших громадян думати як про своїх братів і синів Землі.

– Недарма, – сказав він, – ти так довго вагався розповідати цю вигадку.

– Певна річ, – мовив я. – Усе ж вислухай міф до кінця. Хоч усі, хто живе в державі, брати (так скажемо про них, розповідаючи далі цей міф), але бог, створивши вас, тим, хто здатний правити, при народженні домішав золота, ось тому вони й найвартісніші, а їхнім помічникам – срібла, заліза ж і міді – рільникам і різним ремісникам. Отже, всі ви один з одним родичі, але здебільшого народжуєте собі подібних, хоча все ж трапляється, що від золота народжується срібне потомство, а від срібла – золоте; так само і в інших випадках. Тому бог вимагає від правителів передусім і переважно, щоб саме тут вони були добрими охоронцями й ніщо так пильно не оберігали, як своє потомство, з'ясовуючи, що з цих домішок у душах їхніх дітей, і якщо дитина народиться із додатками міді й заліза, то вони ні в якому разі не повинні перейматися до неї співчуттям, тобто зарахувати її до числа ремісників чи хліборобів; а якщо хтось із їхніх нащадків народиться із домішкою золота чи срібла, оцінивши це, вони повинні перевести його до охоронців держави чи до їхніх помічників. Адже існує пророцтво, що держава буде зруйнована тоді, коли її оберігатиме залізний або мідний охоронець. Але як змусити повірити в цей міф, чи знайдеться для цього в тебе бодай якийсь засіб?

– Жодного, – відказав він, – щоб повірили самі охоронці, однак у цьому можна переконати їхніх синів, а потім і пізніших їхніх нащадків.

– Усе ж і це, – мовив я, – сприяло б тому, щоб громадяни більше дбали і про державу, і один про одного. Я принаймні так розумію сказане тобою.

XXII. І тут усе залежатиме від того, наскільки пошириться такий поголос, а ми, озброївши згаданих синів Землі, вирушимо з ними вперед під керівництвом правителів. Діставшись бажаного міста, нехай вони розглянуть, де в ньому їм найзручніше розташувати свій табір, щоб мати найкращу змогу тримати мешканців у покорі, якщо хтось не захоче слухатися законів і захищатись від зовнішніх ворогів, коли якийсь із них

нападе, наче вовк на отару. А ставши табором, нехай вони здійснять необхідні жертвоприношення і обладнають житло. Хіба не так?

– Так, – відповів він.

– А хіба житло не має бути таким, щоб вони могли знаходити йому прихисток і взимку, і влітку?

– Чому ж ні? Адже ти, здається мені, ведеш мову про будинки, – сказав Главкон.

– Так, – я на те, – але про будинки воїнів, а не ділків.

– І яку різницю між ними ти маєш на увазі? – запитав він.

– Я спробую тобі пояснити, – мовив я. – Найстрашніше ж бо десь від усього і найганебніше – це якщо пастухи вирощують собак, охоронців отари, так, що ті з непослуху, чи з голоду, чи з якоїсь іншої поганої звички намагаються зробити вівцям шкоду, наче вони ніякі не собаки, а вовки.

– Це жахливо, – сказав він. – Хіба ні?

– Виходить, треба всіляко остерігатися, щоб помічники [правителів], коли вони сильніші за громадян, у нас не робили з ними чогось подібного і, замість бути їхніми доброзичливими союзниками, не ставали лютими володарями.

– Цього й справді треба остерігатися, – сказав він.

– Отож, чи не найбільшою передбачливістю було б подбати про те, щоб їх по-справжньому добре виховували?

– Та воно ж так і є, – зазначив він. На що я сказав:

– Не варто на цьому наголошувати, дорогий Главконе. Однак те суттєве, про що ми недавно говорили, таки будемо стверджувати: вони повинні отримати правильне виховання, хоч би яке воно було, якщо збираються мати найголовніше – бути лагідними один до одного і до тих, кого вони захищають.

– І цілком правильно ми говорили, – сказав він.

– Однак, крім такого виховання, може сказати хтось із розсудливих людей, треба облаштувати їхні житла і всіляке подібне майно так, щоб це не заважало їм бути найкращими охоронцями й не підштовхувало до скоєння зла супроти інших громадян.

– І це будуть небезпідставні слова.

– Дивись-но, – вів я далі, – якщо вони хочуть бути такими, то чи не слід облаштувати їхнє життя й оселі ось у який спосіб: насамперед ніхто не повинен мати жодної приватної власності, якщо це не викликане крайньою необхідністю. Потім нікому не дозволено володіти такою оселею чи коморою, куди б не мав доступу кожний, хто того забажав би, припаси, яких потребують розсудливі й відважні мужі, знавці військової справи, вони повинні отримувати від інших громадян, які визначили таку плату за те, що їх оберігають. Кількість припасів повинна вистачати на рік, але без

надлишків. Часто зустрічаючись на сиссітиях, наче під час воєнних походів, вони й житимуть спільно. Що ж стосується золота й срібла, їм потрібно сказати, що божественне золото – те, яке дароване богами, воно завжди в їхній душі, і вони не мають жодної потреби в золоті людському, до того ж, це було б блюзнірським гріхом, маючи те золото, опоганювати його домішкою золота смертного, як це часто й безбожно трапляється із монетою, що перебуває в обігу, у них воно має бути чистим. Тому лише їм одним у нашій державі не дозволено користуватися, золотом і сріблом, ба навіть торкатися до них, бути з ними в одному приміщенні чи пити із золотого та срібного посуду. І лише таким чином вони могли б рятуватися самі й зберігати державу. А коли вони будуть володіти власною землею, будинками, грішми, та відразу ж, замість бути охоронцями, стали б господарями й рільниками, а із союзників інших громадян перетворилися б на ворожих до них тиранів, сповнених ненависті й викликаючи ненависть до себе, плекаючи зло і самі остерегаючись лихих підступів, вони упродовж цілого життя більше боялися б внутрішніх ворогів, ніж зовнішніх, і, як наслідок, і самі вони, і держава покотилися б тоді до своєї найшвидшої загибелі.

– Отож, з огляду на це, як я казав, ми ствердимо: саме так потрібно облаштовувати житло охоронців і все інше слід: обумовити законом, хіба не так?

– Авжеж, так, – відповів Главкон.

Платон. Держава. – Київ: Основи, 2000. – С. 26-27, 54-60, 96-98, 103-106.

АРИСТОТЕЛЬ (IV ст. до н.е.)

Метафізика

Книга четверта (Г). Розділ перший

Є деяка наука, що досліджує власне суще, а також те, що притаманне йому само по собі. Ця наука не тотожна жодній з так званих конкретних наук, бо жодна з інших наук не досліджує загальну природу власне сущого, а всі вони, виділяючи собі якусь частину його, досліджують те, що властиве цій частині, як, наприклад, науки математичні. А оскільки ми шукаємо основи і вищі причини, то зрозуміло, що *вони* повинні бути основами і причинами чогось самосущого. Якщо ж ті, хто шукав елементи речей, шукали і ці основи, то шукані ними елементи повинні бути елементами не сущого як чогось минушого, а власне сущого. А тому нам необхідно осягнути перші причини власне сущого.

Розділ другий

Про суще говориться, щоправда, по-різному, але завжди у стосунку до чогось одного, до одного ества і не через однакове ім'я, а так, як усе здорове, наприклад, стосується здоров'я – або тому, що зберігає його, або тому, що сприяє йому, або тому, що є ознакою його, або ж тому, що здатне сприйняти його; і так само лікарське стосовно лікарського мистецтва (одне називається так тому, що володіє цим мистецтвом, інше тому, що має здатність до нього, третє – тому, що є його застосуванням), і ми можемо навести й інші випадки подібного вживання слів. Так ось, так само і про суще говориться в різних значеннях, але кожен раз стосовно якоїсь основи: одне називається суцим тому, що воно сутність, друге – тому, що воно стан сутності, третє – тому, що воно шлях до сутності, або знищення і відсутність її, або властивість її, або те, що призводить і породжує сутність і знаходиться в якомусь стосунку до неї; або воно заперечення чогось з цього або заперечення самої сутності, в зв'язку з чим ми і про не суще говоримо, що воно не суще. І подібно до того, як усе здорове досліджується однією наукою, так само йдуть справи і в інших випадках. Бо одна наука повинна досліджувати не тільки те, що належить одному (роду), але і те, про що (так чи інакше) говориться відносно до однієї основної реальності: адже і це все певним чином охоплюється одним (родом). Тому зрозуміло, що власне суще повинно досліджуватись однією наукою. А наука завжди досліджує, головним чином, первинне – те, від чого залежить останнє, і з допомогою чого це останнє дістає свою назву. Отже, якщо перше – сутність, то філософ, очевидно, повинен знати основи і причини сутностей. Кожний рід існуючого досліджується однією наукою, так само як сприймається одним почуттям; так, граматика, наприклад, будучи однією наукою, досліджує всі звуки мови. Тому і всі різновиди власне сущого досліджує одна за родом наука, а окремі види – види цієї науки. Отже, суще і єдине – одне і те ж, і природа у них одна, оскільки вони пов'язані один з одним так, як основа і причина, але не в тому розумінні, що вони виражаються з допомогою одного і того ж визначення (втім, справа не міняється, якщо ми зрозуміємо їх і так; навпаки, це було б навіть зручніше. Окрім того, сутність кожної речі є "єдине" само по собі, і відповідно вона по суті своїй є суще. Отож, скільки є видів єдиного, стільки ж і видів сущого, і одна і та ж за родом наука досліджує їх суть, я маю на увазі, наприклад, дослідження тотожного, подібного й іншого такого роду, причому майже всі протилежності зводяться до цієї основи (до протилежності єдиного і множинного), але про це достатньо того, що було розглянуто нами в "Переліку протилежностей". Части́н філософії стільки, скільки є видів сутностей, отож, одній з них необхідно бути першою, а якійсь іншій – наступною. Бо суще (і єдине) безпосередньо поділяються на роди, а тому цим родам будуть відповідати і

науки. З філософом справа полягає в тому ж, у чому з тим, кого називають математиком: і математика має частини, і в ній є перша і друга наука й інші наступні (є загальна математика, яка розглядає кількості взагалі і їх характеристики (рівність, нерівність, відношення і т. д.); наступними у відношенні до неї виступають, наприклад, арифметика і геометрія, причому геометрія поділяється на види, що вивчають лінії, поверхні або тіла, а скажімо, останньому з них видів – стереометрії – невідповідна механіка).

Далі, оскільки одна наука досліджує інше, протилежне єдиному, а єдиному протистоїть множинне, і оскільки заперечення і відсутність досліджуються однією наукою, тому що в обох випадках досліджується щось єдине, відносно чого існує заперечення або відсутність (насправді, ми говоримо, що це єдине або взагалі не притаманне чому-небудь або не притаманно якому-небудь роду; при запереченні для єдиного не встановлюється ніякої відмінності від того, що заперечується, бо заперечення того, що заперечується, є його відсутність; а при відсутності існує і щось, що лежить в основі, відносно чого стверджується, що воно чогось позбавлене: отже, оскільки єдиному протистоїть множинне, завдання вказаної нами науки пізнавати і те, що протистоїть переліченому вище, а саме: інше або інакше, неподібне і керівне, а також все останнє, похідне від них або від множинного і єдиного (множинне і єдине – найбільш загальне протиставлення; їх похідними можна вважати іншість і тотожність у відношенні до субстанції, відмінність і подібність у відношенні до якості, нерівність і рівність у відношенні до кількості). І сюди ж належить і протилежність: адже і протилежність є певною мірою відмінність, а відмінність є іншість. Тому, оскільки про єдине говориться в різних значеннях, то і про них, звичайно, буде говоритися в різних значеннях, але пізнання їх усіх буде справою однієї науки, бо щось досліджується різними науками не в тому випадку, коли воно має різні значення, а в тому, коли їх не можна поставити ні у відношення підлеглості, ні в яке-небудь інше відношення до одного (і того ж). А оскільки всі значення (в нашому випадку) зводяться до чогось наприклад, усе, що позначається як єдине, – до першого єдиного, то не потрібно визнати, що так само і у випадку з тотожним, і з різним, а також з (іншими) протилежностями. Тому, розрізливши, в скількох значеннях вживається кожне, потрібно потім вказати, яке його відношення до первинного в кожному роді висловлювань. А саме: одне має відношення до первинного через те, що володіє ним, інше – через те, що спричиняє його, третє – іншим подібним чином (в силу того, що набуває його). Отже, цілком очевидно (про це йшла мова при викладенні труднощів), що суще, єдине, протилежне і тому подібне, а також сутність належить пояснити одній науці (а це було одним з питань у розділі про

труднощі). І філософ повинен бути в змозі дослідити все це. Насправді, якщо це не справа філософа, то кому ж розглянути, наприклад, чи одне і те ж Сократ і Сократ, що сидить, і чи протилежне чомусь одному лише одне, або що таке протилежне і в скількох значеннях про нього говориться? Так само і відносно всіх інших аналогічних питань. Оскільки все це є суттєві властивості єдиного і власне сущого, а не як чисел, або ліній, або вогню, зрозуміло, що вказана наука повинна пізнати і суть тотожного, подібного, рівного і так далі, і протилежного їм, та їхні властивості. І помилка тих, хто їх розглядає (мова йде про софістів), не в тому, що вони займаються справою, не властивою філософу, а в тому, що вони нічого до пуття не знають про сутність, яка передує властивостям. Адже якщо і власне число має свої властивості, наприклад, парність і непарність, сумірність і рівність, перевищення і недостача, причому ці властивості притаманні числам і самим по собі, і в їх відношенні один до одного; якщо і тіло, нерухоме і рухоме, невагоме і вагоме (те, що не має ваги, відноситься до геометричного тіла, а те, що має її, – до фізичного), має й інші властивості, що належать тільки йому, то так само і власне суще має властивості, що належать тільки йому; і ось відносно цих властивостей філософу і належить розглянути істину.

Підтвердженням цього служить те, що діалектики і софісти уподібнюються філософам (бо софістика – це тільки уявна мудрість, так само як і діалектики розмірковують про все, а спільне всьому – суще); розмірковують же вони, безперечно, тому, це властиво філософії. Справді, софістика і діалектика займаються тією ж галуззю, що і філософія, але філософія відрізняється від діалектики способом застосування своєї здатності, а від софістики – вибором способу життя. Діалектика робить спроби дослідити те, що пізнає філософія, а софістика – це філософія уявна, а не дійсна.

Далі, у кожній парі протилежностей одне є відсутність, а всі протилежності зводяться до сущого і не сущого, до єдиного і множинного, наприклад: спокій – до єдиного, рух – до множинного; з іншого боку, всі, мабуть, визнають, що існуючі речі і сутність складаються з протилежностей; в крайньому разі всі визнають протилежності як основи; так, одні визнають основами парне і непарне, другі – тепле і холодне, треті – межу і безмежне, четверті – дружбу і ворожнечу. Очевидно, і вся решта протилежностей зводиться до єдиного і множинного (залишимо в силі зведення, як ми його прийняли в іншому місці), а вже визнані іншими основи повністю підпадають під єдине і множинне, як під їх роди. Таким чином, зрозуміло, що дослідження власне сущого є справою однієї науки. Дійсно, все це або протилежності, або походять від протилежностей, основи ж протилежностей – це єдине і множинне. А вони досліджуються однією

наукою, незважаючи на те, мають вони одне значення чи, як це, мабуть, і є насправді, не одне значення. Але якщо про єдине і говориться в різних значеннях, то вся решта значень його так чи інакше співвідноситься з первинним, і це ж стосується і протилежного їм; і вже тому, навіть якщо суще і єдине не загальне і не одне і те ж для всього або не існують окремо (чого, мабуть, насправді і немає), а єдність полягає в одних випадках лише у співвідношенні з одним, в інших – у послідовності, вже тому, отже не справа геометра, наприклад, досліджувати, що таке протилежне або довершене, суще або єдине, тотожне або різне, хіба тільки у вигляді передумови. Отже, зрозуміло, що дослідження власне сущого і того, що йому власне притаманне, є справою однієї науки і що та ж наука досліджує не тільки сутності, але і те, і що їм властиве: і те, що було вказано вище, і передуюче й наступне, рід і вид, ціле і частину і тому подібне.

*Читанка з історії філософії. У 6 книгах. Книга 1.
Філософія Стародавнього світу. – Київ: Довіра, 1992. – С. 150-154.*

СЕНЕКА (I ст. н.е.)

О блаженной жизни

III. ...Я же, с чем согласны и все историки, всецело принимаю природу вещей; мудрость заключается в том, чтобы не уклоняться от нее и приравниваться к ее законам и примерам. Следовательно, счастливой является жизнь, согласная с природой; ее можно достигнуть не иначе, как если имеется, прежде всего, здоровый и притом постоянно здоровый дух, затем, если этот дух крепок и силен, далее, прекрасен и терпелив, приспособлен ко всем обстоятельствам, если он заботится, однако, не причиняя беспокойства, о своем теле и о всем, что к телу относится, если он внимателен к другим вещам, которые устраивают жизнь, но без какого-либо восхищения ими, если он пользуется дарами судьбы, не будучи их рабом. Ты поймешь, даже если я и не прибавлю ничего, что отсюда следует постоянное спокойствие и свобода, так как мы отбросили от себя то, что или раздражает нас, или устрашает. Ибо вместо сладострастия и этих ничтожных, преходящих и в своих мерзостях вредных наслаждений приходит радость великая, несмущенная, всегда ровная, затем – мир и согласие и, наконец, величие и кротость, ибо всякая жестокость происходит от бессилия.

IV. Благо, с нашей точки зрения, может быть определено еще иначе, то есть, оно может быть понято в том же смысле, не будучи изложено теми же словами. Подобно тому, как войско иногда простирается вширь, иногда тесно сжимается, или, изогнувшись в центре, погибает фланги, или вытягивается

прямым фронтом и, однако, каков бы ни был строй, всегда имеет одну и ту же силу и волю, чтобы стоять на своем, – подобно этому определение высшего блага может быть иногда обширным и пространным, а иногда сокращенным и сосредоточенным в себе. Итак, все равно, если я скажу: высшее благо заключается в душе, презирающей случайные блага и довольной добродетелью, или: благо есть непобедимая сила души, опытная в делах, спокойная в действии, с большим человеколюбием и заботливостью к ближним. Мне хочется определить его еще так: счастлив человек, для которого добро и зло существуют лишь как добрая и злая душа, кто упражняется в честности, кто довольствуется добродетелью, кого случайность не превознесет и не обессилит, кто не знает другого счастья, кроме того, какое он сам себе может создать, для кого истинным наслаждением будет презрение к чувственному наслаждению. Можно, если ты хочешь пространных описаний, это же передать еще в иной и иной форме, сохранив и не повредив существа; ибо кто нам мешает сказать, что блаженную жизнь создает дух свободный, высокий, неустрашимый, непоколебимый, дух без всякого страха и без страстного желания, для которого единственное благо – честь, единственное зло – бесчестье. Все прочее – куча презренных вещей, не отрицающих ничего от блаженной жизни и ничего к ней не прибавляющих, приходящих и уходящих без пользы и вреда для высшего блага. Человек, установивший жизнь на таком основании, необходимо, хочет он или нет, унаследует постоянную веселость, а также высшую и свыше приходящую радость, так как он радуется только тому, что свойственно ему самому, и не стремится ни к чему, что вне его. Отчего же с успехом не противопоставить на весах все это мелким, легкомысленным и непостоянным движениям тела? В тот день, когда человек будет господствовать над чувственным наслаждением, он будет господствовать и над печалью.

VIII. ...Природа должна быть нашим руководителем; разум следует ей и советует нам это. Следовательно, жить счастливо – одно и то же, что жить согласно с природой. Что это значит, я тебе сейчас изложу: старательно и без робости сохранять телесные блага и то, что свойственно нашей природе, но как нечто преходящее и данное нам на день; не раболепствовать перед чужим благом и не позволять ему господствовать над нами; рассматривать то, что нравится телу и приходит извне, как в армии рассматриваются союзники (*auxilia*) и легкие войска (*armaturae leves*).

Пусть все эти вещи служат, а не властвуют, только в этом случае они полезны духу. Пусть не развращают и не преодолевают человека внешние предметы, пусть восхищается он только собой, отважный в душе, готовый к счастью и несчастью, строитель собственной жизни. Пусть уверенность его не будет лишена знания, и знание не будет лишено твердости; пусть держится

он того, что ему однажды понравилось, и пусть в решениях его не будет никаких поправок. Понятно, если я даже ничего не прибавлю, что такой человек будет тихим и успокоенным и в своих делах ласковым и великим. Истинный разум будет у него прививкой чувств (*sensibus insita*); от чувств берет разум свое начало, ибо он не имеет ничего другого, на что бы опереться и откуда бы проникнуть к истинному и в себя возвратиться. Действительно, также и всеобъемлющий мир, этот бог – управитель вселенной, простирается к внешним предметам и однако, отовсюду вполне в себя возвращается. Пусть и наш дух поступает так же, когда соответственно свойственным ему чувствам и посредством их он распространится на внешние предметы, пусть будет он господствовать и над ними, и над собой, пусть покорит он, так сказать, высшее благо. Отсюда произойдет в нем единство силы и власти в гармонии с самим собой, отсюда родится истинный разум, уверенный и непоколебимый в своих мнениях и представлениях, так же, как и в своих убеждениях. Такой разум, когда он надлежащим образом расположен, согласован во всех частях и, так сказать, гармоничен, достигает высшего блага.

Сенека. О блаженной жизни. / Древнеримские мыслители. Свидетельства, тексты, фрагменты / Сост. А.А. Авестисьян. – К.: Изд. КГУ им. Т.Г. Шевченко, 1958. – С. 81-83.

ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ (IV-XIV СТ.)

БЛАЖЕННИЙ АВГУСТИН (354–430)

Монологи

Книга вторая

1. А. Наши занятия были прерваны довольно на долгое время, а, между тем, любовь нетерпелива и слезам нет меры, если любви не дают того, что она любит. Начнем поэтому вторую книгу.

Р. Начнем.

А. Будем верить, что нам поможет Бог.

Р. Разумеется, будем верить, если хоть это в нашей власти.

А. Наша власть – Он Сам.

Р. В таком случае обратись к Нему с молитвой, по возможности краткой и совершенной.

А. Боже, пребывающий неизменным, позволь мне узнать себя, позволь узнать Тебя! Вот – я помолился.

Р. Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь?

А. Знаю.

Р. А откуда знаешь?

А. Не знаю.

Р. Простым ли ты себя чувствуешь, или сложным?

А. Не знаю.

Р. Знаешь ли ты, что движешься?

А. Не знаю.

Р. Знаешь ли ты, что мыслишь?

А. Знаю.

Р. Итак, то, что ты мыслишь – истинно?

А. Истинно.

Р. Знаешь ли ты, что бессмертен?

А. Не знаю.

Р. Из всего того, чего, по твоим словам, ты не знаешь, что ты желаешь знать прежде всего?

А. Бессмертен ли я.

Р. Итак, ты любишь жизнь?

А. Признаюсь, что да.

Р. А если ты узнаешь, что бессмертен, достаточно ли тебе будет этого знания?

А. Хотя это будет и многое, но для меня этого мало.

Р. Однако же, насколько ты будешь рад этому малому?

А. Весьма сильно.

Р. Плакать уже не будешь?

А. Решительно – нет.

Р. Ну, а если самая жизнь окажется такой, что в ней нельзя будет узнать тебе ничего более того, что ты знаешь? Удержишься от слез?

А. Напротив, буду плакать так, как будто бы нет и самой жизни.

Р. Стало быть, ты любишь жизнь не ради самой жизни, но ради знания.

А. Согласен.

Р. А если это знание сделает тебя несчастным?

А. Думаю, что этого не может случиться. Но если это так, то блаженным не может быть никто, потому что если я теперь несчастен, то именно потому, что еще слишком многого не знаю. Если же и знание вещей делает несчастным, то несчастье вечно.

Р. Теперь я вижу, чего ты не хочешь. Так как ты думаешь, что знание никого не делает несчастным, то из этого делаешь заключение, что познание делает блаженным; блаженным же может быть только живущий, а живет только тот, кто существует: итак, ты желаешь существовать, жить и познавать; но – существовать, чтобы жить, чтобы познавать. Ты знаешь, что существуешь; знаешь, что живешь; знаешь, что познаешь. Но желаешь знать, всегда ли будет все это, или ничего этого не будет, или нечто прейдет всегда, а нечто исчезнет, или оставаясь вообще, все это уменьшится или увеличится.

А. Именно так.

Р. Итак, если мы докажем, что будем жить всегда, будет из этого следовать, что мы всегда будем и существовать?

А. Будет.

Р. Остается открытым вопрос о познании.

2. А. Я нахожу этот порядок самым ясным и самым коротким.

Р. Будь же готов с осмотрительностью и твердостью отвечать на мои вопросы.

А. Готов.

Р. Если этот мир останется навсегда, истинно ли будет положение, что этот мир имеет пребывать всегда?

А. Кто же в этом усомнится?

Р. Ну, а если не останется? Не так же ли точно будет истинно, что мир не будет пребывать?

А. Не отрицаю.

Р. А когда погибнет, если имеет погибнуть? Не будет ли тогда истинно то, что мир погиб? Ибо пока не будет истинно, что мир исчез, он не исчезнет, так как этим отрицается, чтобы мир исчез, и не будет истинно, что мир исчез.

А. Соглашусь и с этим.

Р. Ну, а вот с этим: может ли, по-твоему, что-либо быть истинным, если истины не будет?

А. никоим образом.

Р. Итак, истина будет, хотя бы и мир погиб?

А. Не могу отрицать.

Р. А если исчезнет сама истина, не будет ли истинно, что истина исчезла?

А. Кто станет спорить с этим?

Р. Но истинного не может быть, если истины не будет.

А. С этим я уже согласился прежде.

Р. Следовательно, истина не исчезнет никоим образом.

А. Продолжай как начал, потому что ничего не может быть истиннее таких выводов.

3. Р. Теперь я желал бы, чтобы ты ответил, душа ли, по твоему мнению, чувствует, или тело?

А. По-моему, душа.

Р. А не кажется ли тебе, что ум относится к душе?

А. Кажется.

Р. К одной ли только душе, или и к чему-нибудь другому?

А. Кроме души и Бога, я не представляю ничего, в чем мог бы допустить существование ума.

Р. Теперь обратим внимание на следующее. Если бы тебе сказал кто-нибудь, что эта стена – не стена, а дерево, что бы ты подумал?

А. Подумал бы, что или его, или мое чувство лжет, или что он этим именем называет стену.

Р. Ну, а если бы ему стена представлялась в виде дерева, а тебе – в виде стены? Разве то и другое не могло бы быть истинным?

А. никоим образом; потому что одна и та же вещь не может быть и стеною, и деревом. Коль скоро каждому из нас отдельно представляется особенное, то несомненно, что один из нас имеет ложное представление.

Р. А если то и не стена, и не дерево, и вы оба обманываетесь?

А. Может быть и так.

Р. Но ты прежде этого не допускал.

А. Сознаюсь.

Р. Ну, и если вы узнаете, что оно кажется вам иначе, чем есть? Неужели вы и тогда обманываетесь?

А. Нет.

Р. Итак, возможно, что и представляющееся будет ложным, и не будет обманываться тот, кому оно представляется?

А. Возможно.

Р. Стало быть, следует признать, что не тот обманывается, кто видит ложное, а тот, кто доверяет ложному?

А. Следует.

Р. А что такое само ложное, и почему оно ложно?

А. Ложно то, что существует иначе, чем кажется.

Р. Поэтому: если нет тех, кому бы оно могло казаться, то нет и ложного?

А. Заключение верное.

Р. Итак, ложность заключена не в вещах, а в чувстве. Но тот не обманывается, кто не доверяет ложному. Отсюда следует, что одно дело мы, и совсем иное – чувство; потому что когда оно обманывается, мы можем и не обманываться.

А. Мне нечего возразить.

Р. Но когда обманывается душа, решишься ли ты утверждать, что ложного нет?

А. Каким образом решился бы я на это?

Р. Но чувства нет без души, как нет и ложности без чувства. Душа или производит ложность, или содействует ложности.

А. Предыдущее вынуждает согласиться и с этим.

Р. Теперь ответь мне, может ли, по твоему, случиться так, что ложности когда-нибудь не будет?

А. Как я могу быть с этим согласным, когда дойти до истины так трудно, что сказать, что ложности быть не может гораздо несообразнее, чем сказать, что не может быть истины?

Р. Полагаешь ли ты, что может чувствовать тот, кто не живет?

А. Этого быть не может.

Р. Отсюда следует, что душа живет вечно.

А. Ты слишком быстро заставляешь меня радоваться; помедленней, пожалуйста.

Р. Но если мы согласились с вышесказанным, то я не вижу, почему бы следовало сомневаться в этом.

А. Я говорю: слишком быстро. От этого я скорее приду к мысли, что согласился с чем-нибудь необдуманно, чем останусь в убеждении относительно бессмертия души. Развей, по крайней мере, свое заключение, и покажи, как оно выведено.

Р. Ты сказал, что ложность не может быть без чувства, а она не быть не может; следовательно, чувство существует всегда. Но чувства нет без души; следовательно, душа вечна. Она не в состоянии чувствовать, если не будет жить. Итак, душа живет вечно.

4. А. Жалкое доказательство! Ведь ты мог бы вывести заключение, что и человек бессмертен, если бы я согласился с тобой, что этот мир никогда не может быть без человека, а мир этот продолжит свое существование всегда.

Р. Ты весьма осмотрителен. Однако, то наше заключение, что природа вещей не может существовать без души, разве только в природе вещей когда-нибудь может не быть ложного, имеет свое значение.

А. Это заключение я признаю правильным. Но полагаю, что следует обстоятельнее рассмотреть, достаточно ли твердо то, в чем мы согласились

выше. По моему мнению, в заключении о бессмертии души мы проделали большой путь.

Р. Достаточно ли ты все обдумал, чтобы не сделать легкомысленной уступки?

А. Пожалуй, что и достаточно, и не нахожу ничего, за что я стал бы упрекать себя в безрассудстве.

Р. Следовательно, верно то заключение, что природа вещей не может существовать без живой души?

А. Правильно в том смысле, что одни души поочередно могут рождаться, другие – умирать.

Р. Но если бы ложность была устранена из природы вещей, не случилось ли бы так, что все было бы истинным?

А. Полагаю, что это было бы так.

Р. Скажи, почему тебе кажется, что эта стена – истинная стена?

А. Потому что вид ее не обманывает меня.

Р. Стало быть потому, что она такой есть, какой кажется?

А. Да.

Р. Следовательно, если что-нибудь ложно только потому, что кажется не таким, каким оно есть на самом деле, и потому истинно, что является таким, каким и кажется, то коль скоро нет того, кому оно может казаться, то не будет ли ложного, ни истинного. Но если ложности нет в природе вещей, то все истинно. Казаться же что-либо может только душе живущей. Итак, душа продолжает свое существование в природе вещей, если ложность устранена быть не может и все равно продолжает – если даже и может.

А. Хотя этот вывод сделан, на мой взгляд, основательней предыдущего, однако это добавление не продвинуло нас вперед. Представившееся мне очень серьезным возражение, т.е., что души рождаются и умирают, и если они не перестают существовать в мире, то это достигается не их бессмертием, а заступлением одной на место другой, остается в силе.

Р. Кажется ли тебе, что телесное, т.е. чувственное, может быть постигаемо умом?

А. Нет, не кажется.

Р. Почему же так? Не думаешь ли ты, что Бог пользуется для познания вещей чувствами?

А. Я не осмелюсь сказать что-либо утвердительно образом по этому предмету; но насколько позволительно предполагать, думаю, что Бог отнюдь не пользуется чувствами.

Р. Отсюда мы заключаем, что чувствовать может только душа.

А. Заклучай, пожалуй, насколько это допускает вероятность.

Р. Согласен ли ты, что эта стена, если она не есть истинная стена, не есть и стена вообще?

А. Согласен.

Р. И что-то не есть тело, что не есть тело истинное?

А. И с этим также.

Р. Итак, если истинно только то, что является таковым, каковым оно кажется; если все телесное может быть видимо только чувствами, если чувствовать может только душа; если то не может быть телом, что не есть истинное тело, то отсюда следует, что тела быть не может, если не будет души.

А. Твои доказательства чрезвычайно сильны, и у меня нет ничего, что я мог бы им противопоставить.

5. Р. Вникни внимательнее в следующее: этот камень действительно существует не иначе, чем кажется; и видим он может быть только чувствами. Следовательно, камней нет ни в сокровеннейшем лоне земли, ни вообще где-либо, где нет тех, которые чувствовали бы: если бы мы его не воспринимали, он не был бы камнем. Если ты замкнешь шкаф, то хоть и многое будет в нем заперто, не будет в нем ничего. И самое дерево внутри не есть дерево. Ибо все, что есть в глубине непрозрачного тела, ускользает от всех чувств, и потому вполне сводится к ничтожеству. Ибо, если бы оно было, оно было бы истинно; истинно же то, что существует так, как кажется; но оно никак не кажется – следовательно, оно не есть истинное. Или ты, может быть, хочешь что-нибудь возразить против этого?

А. Я вижу, что это вытекает из того, с чем я прежде согласился; но оно так несообразно, что я готов скорее отказаться от чего-либо из прежнего, чем признать истинным это.

Р. Изволь. В таком случае обрати внимание на то, что ты имел в виду, когда говорил о том, что телесное может быть усматриваемо только чувствами, или что чувствовать может только душа, или что камень и все прочее существует, но не есть истинное. И вообще, не следует ли иначе определить истинное?

А. Рассмотрим, пожалуй, это последнее.

Р. В таком случае определи, что такое истинное.

А. Истинное есть то, что существует так, как кажется незнающему, если он хочет и может познавать.

Р. Следовательно, то не будет истинным, чего никто не может познать? Затем, если ложное есть то, что кажется иначе, чем как оно есть, то что если этот камень одному кажется камнем, а другому – куском дерева? Не будет ли одна и та же вещь ложной и истинной одновременно?

А. Меня более озадачивает первое, а именно: каким образом из того, что какой-либо предмет не может быть познан, выходит, что он не есть истинный? То же, что одна и та же вещь может быть одновременно истинной и ложной, меня несколько не удивляет, так как любой предмет, если сравнивать его с другими, в одно и то же время бывает и большим, и малым. Но из этого выходит лишь то, что само по себе ничто не есть ни

большое, ни малое. Потому что эти названия имеют смысл лишь при сопоставлении.

Р. Но когда ты говоришь, что ничто не истинно само по себе, не опасешься ли, что из этого будет следовать, что ничто не существует само по себе? Ведь коль скоро это дерево существует, оно потому и есть истинное дерево. Да и быть не может, чтобы, будучи само по себе, т.е. без познающего, оно не было бы деревом истинным.

А. После этого я сформулирую следующее определение: истинное, по моему мнению, то, что существует.

Р. В таком случае ничто не будет ложным, так как все, что ни есть, есть истинное.

А. Ты поставил меня в величайшее затруднение; я решительно не нахожу, что тебе ответить. Хотя я и желал бы, чтобы ты учил меня подобными вопросами, но после этого боюсь уже и вопросов.

б. Р. Бог, которому мы отдаем себя, без всякого сомнения подаст нам помощь и освободит от этого затруднения, если только мы будем верить в Него и усерднейшим образом Ему помолимся.

А. Действительно, в данном случае я ничего не сделаю с большей готовностью, потому что никогда еще не окружал меня такой мрак. Боже, Отец наш, увещающий нас молиться Тебе и подающий то, о чем Тебя просят, услышь меня, мечтающего в этом мраке и протяни мне десницу Твою. Покажи мне свет Твой, вызволи меня из заблуждений; пусть под Твоим руководством возвращусь я к себе и к Тебе. Аминь.

Р. Не отвлекайся же и, насколько можешь, слушай самым внимательным образом.

А. Вот, я уже не занят ничем другим.

Р. Прежде всего потолкуем еще раз о том, что такое ложное.

А. Я удивился бы, если бы ложным было что-либо другое, а не то, что существует не так, как кажется.

Р. Давай прежде всего спросим сами чувства. Ведь то, что видят глаза, не называется ложным, если не имеет какого-либо сходства с истинным. Например, человек, которого мы видим во сне, не есть человек истинный, но ложный именно потому, что имеет сходство с истинным. Ибо кто, увидев собаку, мог бы по совести сказать, что видел во сне человека? И собака эта ложная потому, что похожа на истинную.

А. Это так.

Р. Ну, а если кто-нибудь, бодрствуя и видя коня, подумал бы, что видит человека? Не потому ли обманулся бы он, что ему представилось нечто, похожее на человека? Ибо, если бы ему представился только вид лошади, он не мог бы подумать, что видит человека.

А. Согласен.

Р. Также точно мы называем ложным то дерево, которое видим нарисованным, ложным то лицо, которое отражается в зеркале и ложным излом весла в воде именно в силу сходства видимого с истинным.

А. И это справедливо.

Р. Также точно мы обманываемся и в близнецах, и в яйцах, и в отдельных печатях, сделанных одним и тем же кольцом, и в остальных предметах того же рода.

А. Разделяю это мнение вполне и соглашаюсь с ним.

Р. Следовательно, сходство вещей, воспринимаемое зрением, есть мать ложности.

А. Не стану отрицать.

Р. Но вся эта масса сходств, если не ошибаюсь, может быть разделена на два рода. Ибо сходство бывает между вещами равными, а также между вещами неравными. Равенство бывает тогда, когда мы говорим, что это так же похоже на то, как то – на это, как, например, сказано нами о близнецах или отпечатках кольца. К неравенству же относятся те случаи, когда худшее мы называем похожим на лучшее. Ибо кто, посмотрев в зеркало, скажет по совести, что он похож на отражение, а не оно на него? Этот последний род проявляется частью в душевных состояниях, частью же в тех вещах, которые представляются наблюдению. Но и то, что совершается в душе, отчасти совершается в чувстве, как, например, видимость излома весла, которого в действительности нет, отчасти же в ней самой в силу того, что она получила от чувств, каковы, к примеру, образы в сновидениях, а может быть и в безумии. Далее, сходства, которые оказываются в самих вещах, видимых нами, одни образуются самой природой, другие – существами одушевленными. Природа производит подобия путем рождения и путем отражения; путем рождения, когда дети рождаются похожими на родителей, путем отражения – при помощи разного рода зеркал. Ибо, хотя и люди делают множество зеркал, однако не сами они рисуют те образы, какие зеркалами отражаются. Произведения существ одушевленных мы имеем в живописных картинах и в других того же свойства изображениях; к тому же роду могут быть отнесены и те образы, которые бывают делом демонов, если только они действительно бывают. Тени же тел, коль скоро они не слишком удаляются от самого предмета, так что удерживают подобие тел и называются как бы ложными телами, давая глазам охватить себя, следует отнести к тому роду, который производит природа через отражение. Ибо всякое тело, выставленное на свет, отражает его и отбрасывает в противоположную сторону тень. Или ты находишь, быть может, какое-нибудь возражение против сказанного?

А. Возражений я не нахожу, но с нетерпением ожидаю узнать, к чему это ты клонишь.

Р. Нужно терпеливо ждать, пока и остальные чувства дадут нам знать, что ложность гнездится в подобии истинному. Ибо и в области слуха является

столько же почти родов сходства: например, когда слыша голос говорящего, невидимого для нас, мы принимаем его за кого-либо другого, на которого он похож голосом; образом же сходства в худших вещах служит, например, эхо, или звон в самих же ушах, или некоторое подражание дрозду или ворону в часах, или в том, что представляют себе, будто слышат, видящие сны или помешанные. А так называемые у музыкантов фальшивые тоны до невероятной степени, как это окажется после, служат подтверждением истине; но для настоящего случая довольно и того, что и сами они недалеко от сходства с теми тонами, которые называются истинными. Ты согласен с этим?

А. Согласен, тем более в данном случае мне все хорошо понятно.

Р. Тогда, чтобы долго не останавливаться на этом предмете, скажи, кажется ли тебе, что можно легко различать лилию от лилии по запаху, или тминный мед от тминного же меда из разных ульев по вкусу, или пух лебяжий от пуха гусяного при помощи осязания?

А. Нет, не кажется.

Р. А если нам приснится, что мы такого свойства предметы обоняем, или вкушаем, или осязаем? Не обманет ли нас это подобие образов, тем худшее, чем более оно пустое?

А. Ты правду говоришь.

Р. Итак, очевидно, что мы обманываемся во всех чувствах, обольщаемые сходством или между вещами равными, или неравными; или если не обманываемся, удерживаясь от доверия или замечая различие, должны называть вещами ложными те, которые считаем за истинноподобные.

А. Не могу в этом сомневаться.

Бл. Августин. Монологи. / Бл. Августин. Енхиридион, или о вере, надежде и любви. – К.: УЦИММ-ПРЕСС-ИСА, 1996. – С. 179-188.

ФОМА АКВИНСЬКИЙ (1225–1274)

Сумма теологии

Поскольку главная цель нашего священного учения состоит в том, чтобы преподать знание о Боге, и не только в отношении того, что Он есть Сам по себе, но также и в отношении того, что Он есть начало и конец всего, в особенности же – разумных существ, что явствует из вышесказанного, для разъяснения этого учения мы рассмотрим вопросы: 1) о Боге; 2) о стремлении разумного существа к Богу; 3) о Христе как Человеке и Пути, устремляющем нас к Богу.

Рассуждение о Боге будет состоять из трех частей, в которых будет рассмотрено:

- 1) то, что относится к божественной сущности;
- 2) то, что относится к разделению [трех] Лиц;
- 3) то, что относится к исхождению разумных существ из Бога.

Относительно божественной сущности следует рассмотреть: 1) существует ли Бог; 2) каким образом Он существует, или скорее, каким образом не существует; 3) а также будет рассмотрено то, что касается Его проявлений, а именно: знания, воли и силы.

Вопрос 2: О Боге: существует ли Бог?

Относительно первого надлежит исследовать три [положения]: 1) является ли существование Бога самоочевидным; 2) является ли оно доказуемым; 3) существует ли Бог.

Раздел 1. Самоочевидно ли существование Бога?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существование Бога самоочевидно. Ибо самоочевидными называются вещи, знание о которых присуще нам естественным образом, а именно так оно и есть, когда речь идет о первых началах. Так сказал и Дамаскин: "Знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом". Поэтому ясно, что существование Бога самоочевидно.

Возражение 2. Кроме того, самоочевидными называются вещи, которые мы познаем, исходя из незабываемого знания, как справедливо заметил Философ, говоря о первых началах доказательства. Так, если понятен смысл [терминов] "целое" и "часть", то также ясно, что каждое целое превосходит любую из своих частей. И поскольку значение слова "Бог" нам известно, то из этого необходимо следует, что Бог существует. Ибо это слово обозначает то, превосходящее чего ничего помыслить нельзя. Но то, что существует как в действительности, так и в уме, превосходит то, что существует лишь в уме. Поэтому, коль скоро слово "Бог" понятно, то Он [тем самым уже] существует в уме, и, следовательно, [превосходя все прочее] Он существует и актуально. Отсюда ясно, что утверждение "Бог существует" – самоочевидно.

Возражение 3. Кроме того, существование истины самоочевидно. Ибо если кто отрицает существование истины, тот, значит, допускает, что истины не существует; но если истины не существует, то утверждение "истины не существует" – истинно; таким образом, [даже] если [только одно] какое-либо утверждение является истинным, то истина существует. Но Бог сам есть Истина: "Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь" (Ин. 14, 6). Поэтому [утверждение] "Бог существует" – самоочевидно.

Этому противоречит следующее: никто не может помыслить [ничего] противоположного тому, что самоочевидно, как это показал Философ, говоря

о первых началах доказательства. Но противоположное утверждению "Бог есть" [вполне] можно помыслить: "Сказал безумец в сердце своем: нет Бога" (Пс. 31, 1; 52, 2). Отсюда понятно, что существование Бога не самоочевидно.

Отвечаю: что-либо бывает самоочевидным двояким образом: с одной стороны, самоочевидным для себя, но не для нас; с другой, самоочевидным как для себя, так и для нас. Утверждение самоочевидно [лишь постольку], поскольку предикат является включенным в определение субъекта, как [например, утверждение] "человек есть живое существо", ибо "живое существо" включено в определение человека. Если, таким образом, предикат и субъект общеизвестны, суждение самоочевидно; это хорошо видно на примере первых начал доказательства, когда определения суть общие понятия ума, которые невозможно оспорить, такие как бытие и небытие, целое и часть и т. п. Если же найдутся такие, коим неизвестны определения предиката и субъекта, то суждение, оставаясь очевидным само по себе, не будет очевидным для тех, кто не имеет знания о предикате и субъекте суждения. Поэтому и случается так, как говорил Бозций, что "есть общие понятия ума, самоочевидные только среди ученых, например, что все бестелесное не находится в каком бы то ни было месте". Исходя из этого, я и говорю, что утверждение "Бог существует" самоочевидно для себя, ибо предикат здесь то же, что и субъект, поскольку понятие Бога включает в себя и Его существование, как это будет показано ниже (3,4). Но так как нам не дано знать сущности Божией, утверждение ["Бог существует"] не самоочевидно для нас, но нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе, а именно, через следствия.

Ответ на возражение 1. Знание о существовании Бога всеяно в нас естественным образом в общем и прикровенном виде, постольку, поскольку Бог есть блаженство человеков. Ведь по своей природе люди стремятся к счастью, а то, к чему стремятся люди по своей природе, известно им естественным образом. Но это еще не означает безусловного знания о существовании Бога; ведь знать, что приближается некто, не есть то же, что знать, что приближается Петр, хотя бы приближающийся [некто] и оказался Петром. Ибо немало таких, кои высшим блаженством человека полагают богатство, утехы или что-либо еще [в этом же роде].

Ответ на возражение 2. Возможно, [далеко] не каждый, услышав слово "Бог", понимает, что это слово обозначает то, превосходнее чего ничего помыслить нельзя; ведь верят же иные, что Бог телесен. Но даже если допустить, что каждому ясно: словом "Бог" обозначается то, превосходнее чего ничего помыслить нельзя, то из этого отнюдь не следует, что все понимают: обозначаемое этим словом существует в действительности, а не только в уме. Кроме того, нельзя [таким образом] доказать, что это [бытие]

существует в действительности, пока не достигнуто единого мнения, что действительно существует нечто, превосходящее чего ничего помыслить нельзя, но именно с этим и не согласны те, которые полагают, что Бога не существует.

Ответ на возражение 3. Существование истины как таковой самоочевидно, но существование Высшей Истины – для нас не самоочевидно.

Раздел 2. Доказуемо ли существование Бога?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существование Бога недоказуемо. Ведь это – положение веры, что Бог существует, но то, во что надлежит верить, – недоказуемо, ибо доказательства ведут к научному знанию, вера же, как сказано апостолом [Павлом], есть "уверенность в невидимом" (Евр. 11,1). Поэтому ясно, что невозможно доказать существование Бога.

Возражение 2. Далее, сущность, как мы знаем, есть средний термин доказательства. Но о Боге нам не дано знать, что Он есть по существу, а единственно – что Он [по существу] не есть, как сказал [еще] Дамаскин. Отсюда понятно, что невозможно доказать существование Бога.

Возражение 3. Далее, если бы и можно было доказать существование Бога, то только через Его следствия. Однако Его следствия несоизмеримы с Ним, ибо Он бесконечен, а Его следствия – конечны; конечное же и бесконечное – несоизмеримы. Поэтому, поскольку невозможно доказать причину через несоизмеримые с нею следствия, похоже, что невозможно доказать существование Бога.

Этому противоречат слова апостола: "Невидимое Его чрез рассматривание творений видимо" (Рим. 1, 20). Но этого не случится, если бытие Божие не будет доказуемо через сотворенные Им [видимые] вещи; ибо первое, что нам надлежит знать, существует ли Он.

Отвечаю: доказательство может идти двумя путями: первый [путь], называемый "априорным", исходит из причины и основывается на том, что первично само по себе; второй, называемый "апостериорным" доказательством, – из следствия и основывается на том, что первично исключительно для нас. [Ибо] когда следствие для нас более очевидно, нежели причина, через следствие мы и постигаем причину. Ведь через любое следствие можно доказать существование его собственной причины, коль скоро ее (причины) следствия для нас более очевидны; ибо, раз каждое следствие зависит от своей причины, то если есть следствие, ему необходимо предшествует [его] причина. Так [обстоит дело] и с бытием Божиим: так как оно не самоочевидно для нас, его следует доказывать через те его следствия, которые доступны для нашего познания.

Ответ на возражение 1. Существование Бога, равно как и другие подобные истины о Боге, кои могут быть познаны естественным разумом, не есть положения веры, но предваряют [эти] положения; ибо вера предполагает естественные знания, как и благодать предполагает природу, и совершенство предполагает нечто, что может усовершенствоваться. Тем не менее, ничто не препятствует человеку, неспособному постигнуть истину, принять как положение веры то, что само по себе может быть постигнуто и доказано.

Ответ на возражение 2. Если существование причины доказывается через следствие, то в этом доказательстве следствие в определении замещает причину. И это в первую очередь тогда, когда речь идет о Боге; ибо при доказательстве существования чего бы то ни было необходимо принимать в качестве среднего термина значение слова, а не сущность обозначаемого, так как вопрос о сущности следует из вопроса о существовании. А раз имена, приписываемые Богу, происходят из Его следствий, то при доказательстве бытия Божия на основании Его следствий в качестве среднего термина должно принимать значение слова "Бог".

Ответ на возражение 3. Из следствий, несоизмеримых со своею причиной, невозможно сделать истинных умозаключений относительно причины. Но из любого следствия можно вывести факт существования причины, и таким образом мы можем доказать существование Бога, исходя из Его следствий; хотя [разумеется], основываясь на них, мы не можем обрести совершенное знание о Боге.

Раздел 3. Существует ли Бог?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не существует; ибо если одна из двух противоположностей бесконечна, вторая необходимо уничтожается. Но имя "Бог" означает, что Он есть бесконечное добро. Значит, если Бог существует, [в мире] не может быть никакого зла. Но в мире есть зло; следовательно, Бог не существует.

Возражение 2. Кроме того, излишне предполагать множество начал там, где достаточно и нескольких. Но похоже, что и при отсутствии Бога все видимое нами вполне сводимо к иным началам: все природные вещи сводимы к одному началу – природе, все же умозрительные вещи – к другому началу, каковое суть или человеческого разум, или воля. Поэтому нет надобности полагать, что Бог существует.

Этому противоречит сказанное Богом: "Я есмь Сущий". (Исх. 3, 14).

Отвечаю: существование Бога может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь – это доказательство от движения. Ведь несомненно, да и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире иные вещи пребывают в движении. Но все, что движется, приводится в движение чем-то другим; ибо ничто не движется, если только в

возможности (потенциально) не устремлено к тому, к чему оно движется, движущее же может двигать лишь постольку, поскольку оно существует в деятельности (актуально). Ведь двигать – значит приводить нечто от возможности к действительности. Но ничто не может быть приведено от возможности к действительности иначе, как через посредство того, что уже актуально. Так, горячее в действительности, каковым является огонь, приводит древесину, которая горяча лишь в возможности, в состояние актуально горячего, а это и есть ее (древесины) изменение и движение. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь и в одном и том же отношении была одновременно и актуальной, и потенциальной; она может быть таковой только в различных отношениях. Ибо то, что горячо в действительности, не может быть в то же самое время и горячим в возможности, но лишь в возможности холодным. Поэтому невозможно, чтобы в одном и том же отношении и одним и тем же образом одна и та же вещь была одновременно и источником, и субъектом движения, т. е. самодвижущейся вещью. Следовательно, все движущееся необходимо движется чем-то другим. И если движущий движется сам, то, значит, и его самого движет что-то другое, и это другое – таким же образом. Но этот [ряд] не может идти в бесконечность, ибо тогда не будет первого двигателя, и, следовательно, никаких двигателей вообще; ибо вторичные двигатели движут лишь постольку, поскольку движимы первым двигателем, подобно тому, как и посох движет постольку, поскольку движем рукой. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движем ничем; и каждому ясно, что это – Бог.

Второй путь – [это путь, вытекающий] из природы действующей причины. В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин. И нет (да и быть не может) такого случая, когда бы вещь была действующей причиной самой себя; ибо тогда она бы предшествовала самой себе, что невозможно. Также нельзя уводить действующие причины в бесконечность, ибо в упорядоченной последовательности действующих причин первая есть причина промежуточной, а промежуточная – причина последней, причем промежуточных причин может быть как несколько, так и только одна. Затем, устраняя причину, мы устраняем и следствие. Поэтому если бы в причинном [ряду] не было первой причины, то не было бы ни последней, ни какой-либо промежуточной причины. И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было бы ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это – очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом.

Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы все могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимое сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обуславливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обуславливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом.

Четвертый путь исходит из неравенства степеней [совершенства], обнаруживаемых в вещах. [В самом деле], мы видим, что есть вещи более, а есть и менее благие, истинные, достойные и т. п. Но "более" или "менее" говорится о вещах, в той или иной мере приближенных к [некоему своему] пределу; так, более горячей называют вещь, более приближенную к самому горячему. Поэтому [необходимо] есть нечто абсолютно истинное, наилучшее и достойнейшее и, следовательно, обладающее наивысшим бытием; ибо, как сказано во 11-ой книге "Метафизики", что превосходнее по истине, превосходнее и по бытию. Но обладающее неким свойством в наибольшей мере есть причина этого свойства во всех; так, огонь – предел теплоты – причина горячего [в вещах]. Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом.

Пятый путь идет от порядка мира. Мы видим, что действия вещей, лишенных разума, например природных тел, таковы, что устремлены к некоей цели и всегда или почти всегда ведут [к ней] наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут [сознательно] стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее; так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть

некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом.

Ответ на возражение 1. Сказано Августином: "Господь, который в высочайшей степени благ, никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был так всемогущ, чтобы и зло обратить в добро". Таково одно из проявлений бесконечной благодати Господней, что Он попускает существовать и злу, дабы и его обращать во благо.

Ответ на возражение 2. Поскольку природные вещи направляются к определенной цели под управлением высшего действующего, постольку все естественные причины должны восходить к Богу, как к своей первой причине. Равным образом и то, что делается волеизъявительно, необходимо должно быть возведено к некоей высшей причине, иной, нежели человеческий разум или воля, так как последние могут изменяться или уничтожаться; ведь все текучее и подверженное порче должно возводить к неизменному и необходимому самому по себе началу, о чем было сказано выше.

Фома Аквинский. Сумма теологии. – К., – М.: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, 2002. – С. 20-27.

ЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ (XV-XVI СТ.) ТА НОВОГО ЧАСУ (XVII-XVIII СТ.)

ДЖОРДАНО БРУНО (1548–1600)

О бесконечности, Вселенной и мирах

Диалог первый

[...] *Филотей.* Чувство не видит бесконечности, и от чувства нельзя требовать этого заключения; ибо бесконечное не может быть объектом чувства; и поэтому тот, кто желает познавать бесконечность посредством чувств, подобен тому, кто пожелал бы видеть очами субстанцию и сущность [...]. Интеллекту подобает судить и отдавать отчет об отсутствующих вещах и отдаленных от нас как по времени, так и по пространству [...].

Эльтин. К чему же нам служат чувства? Скажите.

Филотей. Только для того, чтобы возбуждать разум; они могут обвинять, доносить, а отчасти и свидетельствовать перед ним, но они не могут быть полноценными свидетелями, а тем более не могут судить или выносить окончательное решение. Ибо чувства, какими бы совершенными они ни были, не бывают без некоторой мутной примеси. Вот почему истина происходит от чувств только в малой части, как от слабого начала, но она не заключается в них.

Эльтин. А в чем же?

Филотей. Истина заключается в чувственном объекте, как и зеркале, в разуме – посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте – посредством принципов и заключений, в духе – в собственной и живой форме (1.166).

[...] Ввиду бесчисленных степеней совершенства, в которых разворачивается в телесном виде божественное бестелесное превосходство, должны быть бесчисленные индивидуумы, каковыми являются эти громадные живые существа (одно из которых эта земля, божественная мать, которая родила и питает нас и примет нас обратно), и для содержания этих бесчисленных миров требуется бесконечное пространство.

[...] Я говорю о пределе без границ, для того чтобы отметить разницу между бесконечностью Бога и бесконечностью Вселенной; ибо Он весь бесконечен в свернутом виде и целиком, Вселенная же есть все во всем (если можно говорить обо всем там, где нет ни частей, ни конца) в

развернутом виде и не целиком [...]. Бесконечность, имеющая измерения, не может быть целокупно бесконечной.

[...] Я называю Вселенную "целым бесконечным", ибо она не имеет края, предела и поверхности; но я говорю, что Вселенная не "целокупно бесконечна", ибо каждая часть ее, которую мы можем взять, конечна и из бесчисленных миров, которые она содержит, каждый конечен. Я называю Бога "целым бесконечным", ибо он исключает из себя всякие пределы и всякий его атрибут един и бесконечен; и я называю Бога "целокупно бесконечным", ибо Он существует весь во всем мире и во всякой своей части бесконечным образом и целокупно в противоположность бесконечности Вселенной, которая существует целокупно во всем, но не в тех частях (если их, относя к бесконечному, можно называть частями), которые мы можем постигнуть в ней (1.167). (...)

Фракасторий. [...] Никогда не было философа, ученого и честного человека, который под каким-либо поводом и предлогом пожелал бы доказать на основании такого предложения необходимость человеческих действий и уничтожить свободу выбора. Так, среди других Платон и Аристотель, полагая необходимость и неизменность Бога, тем не менее полагают моральную свободу и нашу способность выбора; ибо они хорошо знают и могут понять, каким образом могут совместно существовать эта необходимость и эта свобода, однако некоторые истинные опыты и пастыри народов отрицают это положение и другие, подобные им, может быть для того, чтобы не дать повода преступникам и совратителям, врагам гражданственности и общей пользы выводить вредные заключения, злоупотребляя простотой и невежеством тех, которые с трудом могут понять истину и скорее всего склонны к злу. Они легко простят нам употребление истинных предложений, из которых мы не хотим извлечь ничего иного, кроме истины относительно природы и превосходства Творца ее; и они излагаются нами не простому народу, а только мудрецам, которые способны понять наши рассуждения. Вот почему теологи, не менее ученые, чем благочестивые, никогда не осуждали свободы философов, а истинные, вежливые и благонравные философы всегда благоприятствовали религии; ибо и те и другие знают, что вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы, а доказательства – для созерцающих истину, которые умеют управлять собой и другими (1.167-168). [...]

Филотей. [...] Поскольку Вселенная бесконечна и неподвижна, не нужно искать ее двигателя. (...) Бесконечные миры, содержащиеся в ней, каковы земли, огни и другие виды тел, называемые звездами, все движутся вследствие внутреннего начала, которое есть их собственная душа [...], и вследствие этого напрасно разыскивать их внешний двигатель. [...] Эти мировые тела движутся в эфирной области, не прикрепленные или

пригвожденные к какому-либо телу в большей степени, чем прикреплена эта земля, которая есть одно из этих тел; а о ней мы доказываем, что она движется несколькими способами вокруг своего собственного центра и солнца вследствие внутреннего жизненного инстинкта (1.68). [...].

Диалог второй

[...] *Филотей*. [...] Существует бесконечное, то есть безмерная эфирная область, в которой находятся бесчисленные и бесконечные тела вроде земли, луны, солнца, называемые нами мирами, и которые состоят из полного и пустого); ибо этот дух, этот воздух, этот эфир не только находится вокруг этих тел, но и проникает внутрь всех тел, имеется внутри каждой вещи (1.168-169).

[...] Тяжестью мы называем стремление частей к целому и стремление движущегося к своему месту. [...]

[...] Существуют бесконечные земли, бесконечные солнца и бесконечный эфир, или, говоря словами Демокрита и Эпикура, существуют бесконечные полное и пустое одно внедренное в другое... Если, следовательно, эта земля вечна и непрерывно существует, то она такова не потому, что состоит из тех же самых частей и тех же самых индивидуумов (атомов), а лишь потому, что в ней происходит постоянная смена частей, из которых одни отделяются, а другие заменяют их место таким образом, сохраняя ту же самую душу и ум, тело постоянно меняется и возобновляет свои части. Это видно также и на животных, которые сохраняют себя только таким образом, что принимают пищу и выделяют экскременты [...]. Мы непрерывно меняемся, и это влечет за собою то, что к нам постоянно притекают новые атомы и что из нас истекают принятые уже раньше (1.169).

[...] Утверждение, что Вселенная находит свои пределы там, где прекращается действие наших чувств, противоречит всякому разуму, ибо чувственное восприятие является причиной того, что мы заключаем о присутствии тел; но его отсутствие, которое может быть следствием слабости наших чувств, а не отсутствия чувственного объекта, недостаточно для того, чтобы дать повод хотя бы для малейшего подозрения в том, что тела не существуют. Ибо если бы истина зависела от подобной чувственности, то все тела должны были быть такими и столь же близкими к нам и друг к другу, какими они нам кажутся. Но наша способность суждения показывает нам, что некоторые звезды нам кажутся меньшими на небе, и мы их относим к звездам четвертой и пятой величины, хотя они гораздо крупнее тех звезд, которые мы относим ко второй или первой величине. Чувство не способно оценить взаимоотношение между громадными расстояниями (1.169-170). [...]

Эльпин. [...] Вы хотите сказать, что нет надобности принимать существование духовного тела за пределами восьмой или девятой сферы, но что тот же самый воздух, который окружает землю, луну и солнце, содержа их, распространяется до бесконечности и охватывает другие бесконечные созвездия и жизненные существа; что этот воздух является общим универсальным местом, бесконечное и обширное лоно которого содержит в себе всю бесконечную Вселенную, подобно тому, как видимое нами пространство содержит громадные и многочисленные светила [...].

Филотей. [...] Мир является одушевленным телом, в нем имеются бесконечная двигательная сила и бесконечные предметы, на которые направлена эта сила, которые существуют дискретно, как мы это объяснили; ибо целое непрерывное неподвижное...

Бруно Д. О бесконечности, Вселенной и мирах. / Мир философии. Ч.1. – М.: Политиздат, 1991. – С. 232-235.

ФРЕНСИС БЕКОН (1561–1626)

Эмпирический метод и теория индукции

Наконец, мы хотим предостеречь всех вообще, чтобы они помнили об истинных целях науки и устремлялись к ней не для развлечения и не из соревнования, не для того, чтобы высокомерно смотреть на других, не ради выгод, не ради славы или могущества или тому подобных низших целей, но ради пользы для жизни и практики и чтобы они совершенствовались и направляли ее во взаимной любви. Ибо от стремления к могуществу пали ангелы, в любви же нет избытка, и никогда через нее ни ангел, ни человек не были в опасности (3.1.67).

Индукцию мы считаем той формой доказательства, которая считается с данными чувств и настаивает природу и устремляется к практике, почти смешиваясь с нею.

Итак, и самый порядок доказательства оказывается прямо обратным. До сих пор обычно дело велось таким образом, что от чувств и частного сразу воспаряли к наиболее общему, словно от твердой оси, вокруг которой должны вращаться рассуждения, а оттуда выводилось все остальное через средние предложения: путь, конечно, скорый, но крутой и не ведущий к природе, а предрасположенный к спорам и приспособленный для них. У нас же непрерывно и постепенно устанавливаются аксиомы, чтобы только в последнюю очередь прийти к наиболее общему; и само это наиболее общее получается не в виде бессодержательного понятия, а оказывается хорошо определенным и таким, что природа признает в нем нечто подлинно ей известное и укорененное в самом сердце вещей (3.1.71-72).

Но и в самой форме индукции, и в получаемом через нее суждении мы замысливаем великие перемены. Ибо та индукция, о которой говорят диалектики и которая происходит посредством простого перечисления, есть нечто детское, так как дает шаткие заключения, подвержена опасности от противоречащего примера, взирает только на привычное и не приводит к результату.

Между тем, для наук нужна такая форма индукции, которая производила бы в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний делала бы необходимые выводы. Но если тот обычный способ суждения диалектиков был так хлопотлив и утомлял такие умы, то насколько больше придется трудиться при этом другом способе, который извлекается из глубин духа, но также и из недр природы?

Но и здесь еще не конец. Ибо и основания наук мы полагаем глубже и укрепляем, и начала исследования берем от больших глубин, чем это делали люди до сих пор, так как мы подвергаем проверке то, что обычная логика принимает как бы по чужому поручательству (3.1.72).

Ведь человеческий ум, если он направлен на изучение материи (путем созерцания природы вещей и творений бога), действует применительно к этой материи и ею определяется; если же он направлен на самого себя (подобно пауку, плетущему паутину), то он остается неопределенным и хотя и создает какую-то ткань науки, удивительную по тонкости нити и громадности затраченного труда, но ткань эта абсолютно ненужная и бесполезная.

Эта бесполезная утонченность или пытливость бывает двоякого рода – она может относиться либо к самому предмету (таким и являются пустое умозрение или пустые споры, примеров которых можно немало найти и в теологии, и в философии), либо к способу и методу исследования. Метод же схоластов приблизительно таков: сначала по поводу любого положения они выдвигали возражения, а затем отыскивали результаты этих возражений, эти же результаты по большей части представляли собой только расчленение предмета, тогда как древо науки, подобно связке прутьев у известного старика, не составляется из отдельных прутьев, а представляет собой их тесную взаимосвязь. Ведь стройность здания науки, когда отдельные ее части взаимно поддерживают друг друга, является и должна являться истинным и эффективным методом опровержения всех частных возражений (3.1.107).

О достоинстве и преумножении наук

Те, кто занимался науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же

избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей – опыта и рассудка (3.11.56-57).

Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже и к меньшим и средним и, наконец, ко всем аксиомам. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных, вынося решение большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция же, которая будет полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством должных разграничений и исключений. И затем после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. Это до сих пор не совершено, и даже не сделана попытка, если не считать Платона, который отчасти пользовался этой формой индукции для того, чтобы извлекать определения и идеи. Но чтобы хорошо и правильно строить эту индукцию или доказательство, нужно применить много такого, что до сих пор не приходило на ум ни одному из смертных, и затратить больше работы, чем до сих пор было затрачено на силлогизм.

Бэкон Ф. Новый органон. / Мир философии. Ч.1. – М.: Политиздат, 1997. – С. 243-245

РЕНЕ ДЕКАРТ (1596–1650)

Философское понимание природы

...Я нисколько не сомневаюсь в том, что мир изначально был создан во всем своем совершенстве, так что уже тогда существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми. Христианская религия требует от нас такой веры, а естественный разум убеждает нас в ее истинности, ибо, принимая во внимание всемогущество Бога, мы должны полагать, что все им созданное было с самого начала во всех отношениях совершенным. И подобно тому, как природу Адама и райских деревьев можно намного лучше постичь, если

рассмотреть, как дитя мало-помалу формируется во чреве матери и как растения происходят из семян, нежели просто видеть их, какими их создал Бог, – подобно этому мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен. А поскольку я думаю, что отыскал подобного рода начала, я и постараюсь их здесь изложить (8.390-391).

...Все тела, составляющие универсум, состоят из одной и той же материи, бесконечно делимой и действительно разделенной на множество частей, которые движутся различно, причем движение они имеют некоторым образом кругообразное, и в мире постоянно сохраняется одно и то же количество движения. Но сколь велики частицы, на которые материя разделена, сколь быстро они движутся и какие дуги описывают, мы не смогли подобным же образом установить. Ибо так как Бог может управлять ими бесконечно различными способами, то какие из этих способов им избраны, мы можем постичь только на опыте, но никак не посредством рассуждения. Вот почему мы вольны предположить любые способы, лишь бы все вытекающее из них вполне согласовалось с опытом. Итак, если угодно, предположим, что вся материя, из которой Бог создал видимый мир, была сначала разделена им на части, сколь возможно равные между собой и притом умеренной величины, т.е. средней между различными величинами тех, что ныне составляют небо и звезды. Предположим, наконец, что все они стали двигаться с равной силой двумя различными способами, а именно каждая вокруг своего собственного центра, образовав этим путем жидкое тело, каковым я полагаю небо; кроме того, некоторые двигались совместно вокруг нескольких центров, расположенных в универсуме так, как в настоящее время расположены центры неподвижных звезд; число их тогда было больше, оно равнялось числу звезд вместе с числом планет и комет; скорость, с которой они были движимы, была умеренная, иначе говоря, Бог вложил в них все движение, имеющееся в мире и ныне (8.391-392).

Этих немногих предположений, мне кажется, достаточно, чтобы пользоваться ими как причинами или началами, из коих я выведу последствия, видимые в нашем мире, на основании одних изложенных выше законов... Я не думаю, чтобы можно было измыслить иные, более простые, более доступные разуму, и также и более правдоподобные начала, нежели эти. И хотя указанные законы природы таковы, что, даже предположив описанный поэтами хаос, иначе говоря, полное смешение всех частей универсума, все же возможно посредством этих законов доказать, что

смешение должно было мало-помалу привести к существующему ныне порядку мира – что я уже и пытался показать (в V части "Рассуждения о методе"), – но так как соответственно высшему совершенству, присущему Богу, подобает считать его не столько создателем смешения, сколько создателем порядка, а также и потому, что понятие наше о нем менее отчетливо, то я и счел нужным предпочесть здесь соразмерность и порядок хаотическому смешению. И так как нет соразмерности и порядка проще и доступнее для познания, чем тот, который состоит в полном равенстве, я и предположил, что все части материи сначала были равны как по величине, так и по движению, и не пожелал допустить в универсуме никакого неравенства, кроме того, которое состоит в различии положения неподвижных звезд, что для всякого, кто созерцает ночное небо, обнаруживается с ясностью, не допускающей сомнений. Впрочем, маловажно, каким я предполагаю изначальное расположение материи, раз впоследствии, согласно законам природы, в этом расположении должно было произойти изменение. Едва ли можно вообразить расположение материи, исходя из которого нельзя было бы доказать, что, согласно этим законам, данное расположение должно постоянно изменяться, пока не составится мир, совершенно подобный нашему (хотя, быть может, из одного предположения это выводится дольше, чем из другого). Ибо в силу этих законов материя последовательно принимает все формы, к каким она способна, так что, если по порядку рассмотреть эти формы, возможно наконец дойти до той, которая свойственна нашему миру. Я особенно это подчеркиваю для того, чтобы стало ясно, что, говоря о предположениях, я не делаю, однако, ни одного такого, ложность которого – хотя бы и явная – могла бы дать повод усомниться в истинности выводимых из него заключений (8.393-394).

Метод познания

...Поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает от них различие не больше, чем свет от солнца – от разнообразия вещей, которые он освещает; не нужно полагать умам какие-либо границы (вероятно, это высказывание Декарта полемически заострено против сентенции Монтеня: "Правильно делают, что ставят человеческому уму самые тесные пределы" (*Монтень М. Опыты. Кн. 1-2. – М., 1979. – С.492.*)), ибо познание одной истины не удаляет нас от открытая другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует. И право, мне кажется удивительным, что многие люди дотошнейшим образом исследуют свойства растений, движения звезд, превращения металлов и предметы дисциплин,

подобных этим, но при всем том почти никто не думает о здравом смысле или об этой всеобщей мудрости, тогда как все другие вещи в конце концов следует ценить не столько ради них самих, сколько потому, что они что-то прибавляют к этой мудрости (8.78).

...Все науки связаны между собой настолько, что гораздо легче изучать их все сразу, чем отделяя одну от других. Итак, если кто-либо всерьез хочет исследовать истину вещей, он не должен выбирать какую-то отдельную науку: ведь все они связаны между собой и друг от друга зависимы; но пусть он думает только о приумножении естественного света разума, не для того, чтобы разрешить то или иное школьное затруднение, но для того, чтобы в любых случаях жизни разум (*intellectus* предписывал воле, что следует избрать, и вскоре он удивится, что сделал успехи гораздо большие, чем те, кто занимался частными науками, и не только не достиг всего того, к чему другие стремятся, но и превзошел то, на что они могут надеяться (8.79).

...Мы отвергаем все те познания, которые являются лишь правдоподобными, и считаем, что следует доверять познаниям только совершенно выверенным, в которых невозможно усомниться (8.80).

...Мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта или дедукции. Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным. И мне кажутся малополезными для данного случая те узы диалектиков, с помощью которых они рассчитывают управлять человеческим рассудком, хотя я не отрицаю, что эти же средства весьма пригодны для других нужд. Действительно, любое заблуждение, в которое могут впасть люди (я говорю о них, а не о животных), никогда не проистекает из неверного вывода, но только из того, что они полагаются на некоторые малопонятные данные опыта или выносят суждения опрометчиво и безосновательно.

Из этого очевидным образом выводится, почему арифметика и геометрия пребывают гораздо более достоверными, чем другие дисциплины, а именно поскольку лишь они одни занимаются предметом столь чистым и простым, что опыт привнес бы недостоверного, но целиком состоят в разумно выводимых заключениях. Итак, они являются наиболее легкими и очевидными из всех наук и имеют предмет, который нам нужен, поскольку человек, если он внимателен, кажется, вряд ли может в них ошибиться (8.81-82).

И совершенно бесполезно подсчитывать голоса, чтобы следовать тому мнению, которого придерживается большинство авторов, так как, если дело касается трудного вопроса, более вероятного, что истина в нем могла быть обнаружена скорее немногими, чем многими (8.83).

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что тоже самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума...

Декарт Р. Сочинения. В 2 т. – М., 1989. – Т.1. – С.258-261.

НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ (XVIII – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.)

ІММАНУЇЛ КАНТ (1724–1804)

Критика чистого розуму

Передмова до першого видання

Наше століття – власне століття критики, якій повинно підпорядковуватися все. *Релігія* на основі своєї святості і *законодавство* на основі своєї *величі* воліють поставити себе поза цією критикою. Отож, у такому разі вони справедливо викликають підозру і втрачають право на щирі повагу, яку виявляє розум до того, що може стояти перед його вільним і відкритим випробуванням. [...] Такий суд є не що інше, як *критика самого чистого розуму*.

Я розумію під цим не критику книг і систем, а критику здатності розуму взагалі відносно всіх знань, до яких він може прагнути незалежно від усякого досвіду, отже, вирішення питань про можливість і неможливість метафізики взагалі і визначення джерел, а також обсягу і границь метафізики на основі принципів. [...]

Передмова до другого видання

Я не можу ... навіть *допустити* існування *Бога, свободи і безсмертя* для цілей необхідного практичного застосування розуму, якщо не *вдберу* у спекулятивного розуму також його претензій на трансцендентальні знання, так як, домагаючись цих знань, розум повинен користуватись такими основоположеннями, які, будучи в дійсності прикладними тільки до предметів можливого досвіду, все ж застосовуються до того, що не може бути предметом досвіду, і в такому випадку насправді перетворюють це в явища, таким чином оголошуючи неможливе усяке *практичне розширення* чистого розуму. Тому мені довелося обмежити *знання*, щоби вивільнити місце для *віри*, а догматизм метафізики, тобто забобон, начебто в ній не можна досягти успіху без критики чистого розуму, є справжнім джерелом усякої суперечливої моральної невіри, котра завжди вищою мірою догматична...

Тільки такою критикою можна підрізати коріння *матеріалізму, фаталізму, атеїзму, невіри вільнодумства, фанатизму і забобонності*, котрі можуть завдавати всезагальної шкоди, і, накінець, *ідеалізму і скептицизму*, котрі більш небезпечні для шкіл і навряд чи можуть поширюватись серед широкої публіки.

[...] Не можна не визнати скандалом для філософії і загальнолюдського розуму необхідність приймати лише *на віру* існування речей поза нами (від яких ми ж отримуємо весь матеріал знання навіть для нашого внутрішнього чуття) і неможливість протиставити який би то не був задовільний доказ цього існування, якби хто-небудь надумав піддати це сумніву. [...]

Вступ

I. Про відмінність чистого й емпіричного пізнання

[...] Ми будемо називати апіорними знання, *безумовно* незалежні від усякого досвіду, а не незалежні від того чи іншого досвіду, їм протилежні емпіричні знання, чи знання, можливі тільки *a posteriori*, тобто з допомогою досвіду. В свою чергу, з апіорних знань чистими називаються ті знання, до яких зовсім не примішується ніщо емпіричне. Так, наприклад, положення "усяка зміна має свою причину" є положення апіорним, але не чистим, поскільки поняття зміни може бути отриманим лише з досвіду...

II. Ми маємо деякі пізнання, і навіть звичайний розсудок ніколи не буває без них

Йдеться про ознаку, за якою ми можемо впевнено відрізнити чисте знання від емпіричного. Хоча ми з досвіду дізнаємося, що об'єкт має ті чи інші властивості, але ми не дізнаємося при цьому, що він не може бути іншим. Тому, *по-перше*, якщо є положення, що мислиться разом з його *необхідністю*, то це – апіорне судження; якщо до того ж це положення виведене виключно з таких, які самі в свою чергу необхідні, то воно, безумовно, апіорне положення. *По-друге*, досвід ніколи не надає своїм судженням істинної чи строгої всезагальності, він повідомлює їм тільки умовну і порівняльну всезагальність (через індукцію), так що це повинно, відповідно, означати наступне: наскільки нам досі відомо, винятків з того чи іншого правила не зустрічається. Отже, якщо яке-небудь судження мислиться як строго всезагальне, тобто так, що не допускається можливості виключення, то воно не виведене з досвіду, а є безумовно апіорним судженням. Отож, емпірична всезагальність є лише довільним підвищенням значущості судження від того ступеня, коли воно має силу для більшості випадків, на той ступінь, коли воно має силу для всіх випадків, як наприклад, в положенні "*всі тіла мають тяжкість*". Навпаки, там, де строга всезагальність належить судженню по суті, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження, а саме: на здатність до апіорного знання. Отже, необхідність і строга всезагальність є вірними ознаками апіорного знання і нерозривно зв'язані одна з одною. [...]

III. Філософія потребує науку, яка визначила б можливість, принципи і обсяг усього пізнання a priori

[...] Неминучими проблемами самого чистого розуму є *Бог, свобода і безсмертя*. А наука, кінцевою метою якої є з допомогою всіх своїх засобів

домогтися лише вирішення цих проблем, називається *метафізикою*; її метод спочатку є догматичним, тобто вона впевнено береться за вирішення [цієї проблеми] без попередньої перевірки здатності чи нездатності розуму до такого великого починання. [...]

VII. Ідея і розділ особливої науки, що називається критикою чистого розуму

З усього сказаного витікає ідея особливої науки, котру можна називати *критикою чистого розуму*. Розум є здібність, яка дає нам принципи апіорного знання. [...] *Органом* чистого розуму повинна бути сукупність тих принципів, на основі яких можна набути і дійсно звершити всі чисті апіорні знання. Повне застосування такого органону дало б систему чистого розуму. Але поскільки ця система вкрай бажана і ще не відомо, чи можливе і тут взагалі яке-небудь розширення нашого знання і в яких випадках воно можливе, то можемо назвати науку, яка розглядає лише чистий розум, його джерела і границі, *пропедевтикою* до системи чистого розуму. Така пропедевтика повинна називатися не *ученням*, а тільки *критикою* чистого розуму, і користь її відносно спекуляції дійсно може бути тільки негативною: вона може служити не для розширення, а тільки для очищення нашого розуму і звільнення його від заблуджень, що вже являє собою значну вигоду. Я називаю *трансцендентальним* усяке пізнання, яке займається не стільки предметом, скільки видами нашого пізнання предметів, поскільки це пізнання повинно бути можливим *a priori*. Система таких понять називалася би *трансцендентальною філософією*.

[...] Трансцендентальна філософія є наукою одного лише чистого спекулятивного розуму, так як все практичне, поскільки воно містить мотиви, пов'язане з відчуттями, котрі належать до емпіричних джерел пізнання.

[...] Якби *речі в собі* і відособлено від усієї сприйнятливості нашої чуттєвості, нам цілком невідомо. Ми не знаємо нічого, крім властивого нам способу сприймати їх, котрий до того не є обов'язковим для всякої істоти, хоча і повинен бути притаманним кожній людині. Ми маємо справу тільки з цим способом сприймання. Простір і час є чистими формами його, а відчуття взагалі є його матерією. Простір і час ми можемо пізнавати *тільки a priori*, тобто до всякого дійсного сприйняття, і тому вони називаються *чистим спогляданням*; відчуття ж є тим у нашому пізнанні, завдяки чому воно називається *апостеріорним* пізнанням, тобто *емпіричним* спогляданням. Простір і час, безумовно, з необхідністю належать нашій чуттєвості, якими б не були наші відчуття; відчуття можуть бути вельми різними. Якби це наше споглядання ми могли довести до найвищого ступеня ясності, то цим ми все-таки не наблизились би до властивостей речі в собі. В усякому разі ми знали б тільки повнотою наш спосіб споглядання, тобто нашу чуттєвість, та й то тільки за умови простору і часу, які первісно притаманні суб'єкту; але *чим могли б бути речі в собі, ми ніколи не могли б*

дізнатися шляхом найяснішого пізнання явищ їх, котрі тільки нам і даються.
[...]

*Кант Ім. Критика чистого розуму. / Філософія: Хрестоматія.
– Кам.-Подільський: Абетка, 1999. – С. 79-82.*

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ (1770-1831)

Кто мыслит абстрактно?

Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut!* – "Спасайся, кто может!" – наверняка заводит 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 ударить подальше, как от чумы...

...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 почувят 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.

Знарок 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 уничтожить в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

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

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

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

сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, – наверняка заметили в этой женщине совсем иные детали.

Но оставим в покое женщин; возьмем, например, слугу – нигде ему не живется хуже, чем у человека низкого звания и малого достатка; и, наоборот, тем лучше, чем благороднее его господин. Простой человек и тут мыслит абстрактно, он важничает перед слугой и относится к нему только как к слуге; он крепко держится за этот единственный предикат. Лучше всего живется слуге у француза. Аристократ фамильярен со слугой, а француз – так уж добрый приятель ему. Слуга, когда они остаются вдвоем, болтает всякую всячину (смотри "Jacques et son 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 интересуется хозяина. У барина-француза слуга смеет даже рассуждать, иметь и отстаивать собственное мнение, а когда хозяину что-нибудь от него нужно, так приказания будет недостаточно, а сначала придется втолковать слуге свою мысль да еще и благодарить за то, что это мнение одержит у того верх.

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

*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х томах. – Т. 1.
– М.: Мысль, 1972. –С.388-394.*

ЛЮДВИГ ФЕЙЄРБАХ (1804-1872)

Фрагменты разных работ

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в *единственный, универсальный и высший предмет* философии, превращая, следовательно, *антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку* (14.1.202).

Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: *природа и человек. С* моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не *Бог* – мистическое, неопределенное, многозначное слово, а *природа* – слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и

называется у меня – человек. Бессознательное существо природы есть, с моей точки зрения, существо вечное, не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, *физически*, но не *морально первое* существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо (14.11.515).

Человек, особенно религиозный человек, есть мера всех вещей, всякой реальности (14.11.52).

Человек никогда не может освободиться от своей *подлинной сущности*. Он может представить себе при помощи фантазии существо другого, высшего рода, но не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности; определения сущности, которыми он наделяет этих других индивидов, почерпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражаются и объективизируется он сам (14.11.40-41).

Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, то есть беседует, говорит с *самим собой*. Животное не может отправлять функции рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова – ибо мышление и слово суть настоящие *функции рода* – без помощи другого. Человек одновременно и "Я", и "ты"; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность (14.11.31).

Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это совершенства. В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека, как такового, и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? – Разум. Любви? – Любовь. Воли? – Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей (14.11.31-32).

Истина – не в мышлении и не в знании, как таковом. *Истина – в полноте человеческой жизни и существа.*

Отдельный человек как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе *ни как в существе моральном*, ни как в *мыслящем*. Человеческая *сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь *нахальность различия* между Я и Ты.

Уединенность есть *конечность и ограниченность*, *общение* есть *свобода и бесконечность*. Человек для себя является человеком в обычном смысле; человек в общении с человеком, *единство Я и Ты есть бог* (14.1.203).

Новая философия коренится в *истинности любви, истинности чувства*. В любви, вообще в чувстве, *всякий человек познает истинность новой*

философии. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как *сущность чувства, возведенная до сознания; она только подтверждает в уме при помощи ума то, что исповедует сердцем каждого настоящего человека*; она есть возведенное к уму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические и теологические объекты, ему нужны *подлинные, чувственные объекты и существа* (14.1.185).

...Нравственность есть не что иное, как истинная, совершенная здоровая природа человека: ошибка, порок, грех – не что иное, как искажение, несовершенство, противоречие правилу, часто настоящий уклон от человеческой природы. Истинно нравственный человек нравственен не по долгу, не в силу воли – это было бы создание нравственности из ничего, – он нравственен по природе. Хотя он и нравственен с помощью воли, но воля не основание, не источник его нравственности. Воля – это только подмастерье, а не мастер нравственности; только акушер, а не отец добродетели; только наследник, а не предок нравственной природы; короче, не первая и не первоначальная, не создающая сущность морали (14.1.637).

В действительности *мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе – это пустая фикция*. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я семь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю себя самого только потому, что ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. Знаю ли Я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина? Я сознаю себя самого – это значит, что прежде всего другого я сознаю, что я *мужчина*, если я действительно мужчина (14.1.617).

Противоположности людей в отношении к морали могут быть сведены к двум: стремление к счастью, или себялюбие, и отрицание себялюбия, самоотрицание, хотя бы они в различные времена и у различных людей и были различны (14.1.636).

Я понимаю под эгоизмом эгоизм необходимый, неизбежный, не моральный, как я уже сказал, а метафизический, то есть эгоизм, основывающийся на существе человека без его ведома и воли, *тот* эгоизм, без которого человек не может жить: ибо для того, чтобы жить, я должен постоянно присваивать себе то, что мне полезно, и отстранять то, что мне враждебно и вредно, *тот* эгоизм, стало быть, который коренится в самом организме, в усвоении усвояемой материи и в сбрасывании неусвояемой. Я понимаю под эгоизмом любовь человека *к самому себе*, то есть любовь к *человеческому существу*, *ту* любовь, которая есть импульс к удовлетворению и развитию всех тех влечений и склонностей, без удовлетворения и развития которых человек не есть настоящий, совершенный человек и не может им быть; я понимаю под эгоизмом любовь индивидуума к себе подобным индивидуумам, – ибо что я без них, что я без любви к существам, мне подобным? – любовь индивидуума к самому себе

лишь постольку, поскольку всякая любовь к предмету, к существу есть косвенно любовь к самому себе, потому что я ведь могу любить лишь то, что отвечает моему идеалу, моему чувству, моему существу (14.11.546-547).

Если вы хотите улучшить людей, то сделайте их счастливыми; если же вы хотите сделать их счастливыми, то ступайте к источникам всякого счастья, всех радостей – к чувствам (14.1.232).

...Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим. Под словом "природа" я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического (14.11.591).

Бесконечная или Божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо. Бог есть дух, это значит по свидетельству истины: дух есть Бог. Каков субъект, таков и объект, какова мысль, таков и познаваемый объект. Бог – как абстрактное, та есть отвлеченное, нечувственное существо – есть объект не чувств или чувственного воображения, а разума; следовательно, Он есть только сущность разума, только разум, объективирующий себя как божественное существо (14.11.320).

...религия, то есть вера в богов, в духов, в так называемые высшие невидимые существа, господствующие над людьми, врождена человеку, как и всякое другое чувство, – это положение, переведенное на простой язык, означает: суеверие врождено человеку, как это уже утверждал Спиноза. Источник же и сила суеверия есть власть невежества и глупости – величайшая власть на земле: власть страха или чувства зависимости и, наконец, власть воображения (14.11.735).

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

Поэтому он заслуживает разъяснения в первую очередь.

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

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

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

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

"Три раза между руками моими она проскользнула
Тенью иль сонной мечтой".

Мать отвечает Одиссею:

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

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

Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный.

Все, лишь горячая жизнь охладельные кости покинет,

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

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

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще неиспорченных, простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; то есть разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно в том, что последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым. Поэтому не может быть ничего более неправильного, как вырывать представление народов об умерших из всего комплекса их остальных представлений и в этом отрыве приводить его как доказательство бессмертия. Если мы должны поверить в бессмертие потому, что в это верят все народы, то мы должны также верить в то, что существуют привидения, верить в то,

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

А о чем свидетельствует само религиозное почитание умерших? Оно свидетельствует не о чем ином, как о том, что умершие суть существа из области воображения и духа, суть существа только для живых, однако не существа для себя или существа сами по себе. Память об умерших священна именно потому, что их уже нет в живых и что память о них есть единственное

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

Раз бессмертная сущность человека, отличная от его трупа, продолжающая жить после его смерти, есть в принципе во всех верованиях народов в бессмертие не что иное, как остающийся после смерти человека его образ, а существующие в жизни люди не одинаковы, то из этого, естественно, следует вывод, что и мертвые отличаются друг от друга, и поэтому, – так как фантазия представляет их существующими (мертвые действительно существуют в памяти и воображении), – состояние умерших, их качества и местопребывание представляются различными. Поэтому бессмертные души отличаются друг от друга, как и смертные люди: среди них есть богатые и бедные, высокопоставленные и простые, сильные и слабые, храбрые и трусливые, красивые и уродливые. И так как с этими различиями связаны не только в представлении, но и в действительности различие счастья и несчастья, различное положение счастливых и несчастных, к ним прибавляются моральные представления – различие добрых и злых, блаженных и неблаженных. Отсюда явствует также, почему у всех чувственных народов, которые свои представления непосредственно обращают в действия, чувственно осуществляют их, придают им телесность, умерший берет с собой в могилу или на костер, где его сжигают, все, что он имел в жизни. Разумеется, что к объяснению этого обычая относятся также мотивы страха и любви. Эти аффекты сами по себе относятся к представлению о покойнике. Умерший в той же степени, в которой он по впечатлению, производившемуся его бывшей личностью, составляет предмет любви, – по последнему впечатлению на окружающих, оставшемуся от его

трупа, составляет предмет страха, ужаса, отвращения. Отсюда противоречивые обычаи и представления (особенно у диких народов). Отсюда ясно, почему за умершим мужем следует его жена, за господином – его слуги, за охотником – его охотничьи снасти и собаки, за женщиной – иголка с ниткой, за воином – его оружие, за художником – его инструменты, за ребенком – его игрушки, – все это закапывается в могилу или же сжигается вместе с умершим. Еще Цезарь отмечал о галлах, что все, по их мнению, дорогое для усопшего и близкое его сердцу при жизни они вместе с трупом бросают в огонь. И с полным правом. Что представляет собой человек без всего того, что он любит и делает? То, что он любит и делает, ведь целиком определяет всю его внутреннюю сущность. Кто может отнять у ребенка игрушки, у воина оружие, не отнимая вместе с тем его жизнь, его душу? Во что превратится душа германца, усматривающего свое счастье и божественность лишь в воинственном проявлении силы, а цельное чувство собственного достоинства – в полном вооружении, если ты отнимешь красу его – оружие? Поэтому если из наличия веры в бессмертие, которую можно найти почти у всех народов, делать вывод о бессмертии человека, то именно из этой же веры надо сделать вывод о бессмертии животных, платья, обуви, оружия, посуды, орудий труда и игрушек, которые следуют за усопшими на тот свет? (Действительно, большинство народов в том же смысле, в котором они верят в бессмертие человека, верят в бессмертие животных. Лапландцы, сомневаясь в своем собственном воскрешении, вместе с тем верили в воскрешение медведя. Ведь даже многие рассудительные поборники бессмертия души признали неотделимость бессмертия животных от бессмертия людей. И действительно, физиологические и психологические доказательства, приводимые в пользу бессмертия людей, вполне подходят в качестве доказательств бессмертия животных. Что касается бессмертия одежды, то я, в частности, хочу напомнить о древних германцах, которые полагали, что мертвец без одежды будет в Валгалле оставаться постоянно нагим и подверженным всеобщему осмеянию. Итак, даже на том свете остается в силе известная поговорка: по одежке встречают человека. Если я хочу в своей памяти сохранить живой образ существа, то я должен закрепить этот образ в его определенности, в его одежде, при присущих ему занятиях и в образе жизни, характеризовавших его индивидуальность...

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

слишком поглощен жизнью, чтобы выслушать другую сторону. Человек ведет себя так, как богослов или спекулятивный философ, которые невосприимчивы к самым очевидным доказательствам. Человек рассматривает смерть лишь как "основательную ошибку", как смелую выходку гения, как случайную мимолетную выдумку злого духа или как результат плохого настроения. (Ведь человек объясняет себе все непонятное из себя самого, будь то по причинам чисто логическим или же личным.) Так он находит для смерти, – до тех пор, пока он не осознал, что она есть естественная необходимость, то есть до тех пор, пока она ему непонятна, – вполне человеческие основания. Почему ты нас оставил? Чего тебе не хватало? Так вопрошает умершего человек, придерживающийся указанной точки зрения. Значит, человек считает, что покойник бы не умер, если по какой-либо причине он не пожелал бы умереть. Так человек все мыслит в форме человеческого произвола и разума. Разница между точкой зрения культуры, которой в настоящее время человечество уже придерживается в области религии и философии, и точкой зрения непросвещенности состоит в том, что последняя считает основным материалом всех вещей человеческую кровь, сердце, плоть, а культура – человеческий мозг. О том, что смерть есть строго необходимое следствие, он и понятия не имеет; поэтому человек считает, что жизнь его после смерти продолжается точно так же, как теолог или спекулятивный мыслитель, получив самые очевидные доказательства того, что бога нет, продолжает приводить свои доказательства существования бога. Но после смерти жизнь человека продолжается на его собственный страх и риск. Это жизнь лишь в его представлении. Будучи объектом чистейшего представления, она полностью зависит от человеческой рефлексии, фантазии и произвола и благодаря производимым дополнениям и опущениям обретает видимость *той, иной* жизни. Но эти изменения в фантазии лишь поверхностны. По сути своего содержания иная жизнь такова же, что и жизнь *данная* ...

Вера в бессмертие, по крайней мере настоящая, сознательная, намеренная, появляется в человеке лишь тогда, когда он выражает *мнение*, когда бессмертие есть не что иное, как *хвала*, воздаваемая человеком весьма высоко ценимому им предмету, а смерть есть тогда не что иное, как выражение *презрения*. Телесные отправления, то есть отправления чрева, отвратительны, низки, низменны, животны – значит, преходящи, смертны. Отправления духа, то есть головы, возвышенны, благородны, отличают человека, а значит, бессмертны. Бессмертие есть торжественное провозглашение ценности; этого объявления ценности удостоивается лишь тот, кого считают *достойным* бессмертия. Вера в бессмертие поэтому лишь тогда начинает существовать, когда она отождествляется с верой в бога, когда она выражает религиозную оценку, – значит лишь тогда, когда она есть выражение божества или божественности. Доказывать, что человек или душа бессмертны, – значит доказывать, что либо душа, либо человек есть бог.

Вернее сказать, доказательство их *бессмертия* опирается исключительно на доказательство их *божественного характера*, безразлично, признается ли божественный характер за ними прямо или косвенно, – то есть так, что божество представляется отличным от души, а затем доказывается существенное единство души и божества. Древние и в этом отношении дают весьма поучительный пример, ибо они открыто заявляли о божественном характере человеческой души или духа, который христианская мудрость и лицемерие на словах отрицают; хотя, по существу, они самым определенным образом, точно так же, как и древние, вернее, еще определеннее их признаки этот божественный характер, а ведь древние основывали свое доказательство бессмертия души прямо на своем божестве...

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

Само христианское небо по своему истинному религиозному значению есть не что иное, как небытие человека, мыслимое как бытие христианина. Смерть есть отрицание, конец всех грехов и ошибок, всех страстей и желаний, всех потребностей и всякой борьбы, всех страданий и болей. Поэтому уже древние называли смерть врачом.

...Тяжелые болезни излечивает в тиши лишь природа. Сущность бога ясна и прозрачна, как свет. Таинственна лишь одна природа, заметьте это, христиане!

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

СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ

ФРІДРІХ НІЦШЕ (1844–1900)

Жадання влади

Ну що ж! Читачу, мій правдивий, приречений читачу, ти зовсім самотній, – а де ж тоді решта? Решта – це просто людство. Треба здолати людство своєю силою й шляхетністю душі, – отже, зневагою...

Що таке добро? Все, що помножує в людині чуття сили, жадання влади і, зрештою, саму силу.

Що таке зло? Все, що походить від слабості.

Що таке щастя? Коли відчуваєш, як зростає сила, отже, долається опір.

Потрібна не вдоволеність, а більша могутність, не просто мир, а війна; не чеснота, а дія (чеснота ренесансної доби, *virtu*, безморальна чеснота).

Недолугі і безпорадні мусять загинути – це перший принцип нашої любові до людини. І в цьому їм треба допомогти.

Що шкідливіше за будь-яке нечестя? Співчуття справі всіх недолугих і безпорадних – християнству...

Я не збираюся говорити про те, чого в доконечній послідовності мусить позбуватися людство (адже повинна зостатися людина), а тільки з'ясую, яку саме людину слід плекати, який людський тип має найвищу вартість, найгідніший життя і майбутнього.

Цей найвартісніший тип об'являвся вже досить часто, – але як щасливий випадок, як виняток: бажаним він не був ніколи. Радше його просто боялися, досі він був майже страхіттям, – і, відчуваючи переляк, бажали, вирощували й урешті отримали цілком протилежний тип: свійську тварину, стадну істоту, хворого звіра на ймення людина – християнина.

Християнство аж ніяк не слід оздоблювати і прикрашати: воно стало смертельним ворогом цій вищій людині, засудило всі її провідні інстинкти і виділило з них зло і злих; сильна людина – це зразок негідника, "прокляте поріддя". Християнство стало на бік усіх недолугих, нищих і безпорадних, створило ідеал, який суперечив потужним інстинктам виживання, загибло навіть розум духовно сильніших натур, оголосивши ґривовними і облудними найвищі духовні вартості й прозвавши їх спокусами.

Християнство називають релігією співчуття. Співчуття є протилежністю палких поривань, які посилюють життєве завзяття: воно пригнічує. Коли є співчуття, втрачається сила. Співчуття ще дужче виснажує силу, вже підірвану життєвими стражданнями. [...] Придивившись до школи, якої завдає співчуття, і до втрат, яких зазнає людина, ми ще

виразніше побачимо його ворожий життю характер. Співчуття цілком перекреслює закон розвитку, – отже, закон добору. Воно підтримує те, що вже хилиться до загибелі, боронить приречених і неспроможних і завдяки надміру безпорадних і безталанних, яким дозволяє жити, саме життя робить похмурим і непевним.

Християнське розуміння бога, – бог як покровитель недужих, як павук, як дух, – одне з найогидніших уявлень про бога, які будь-коли створили на землі; воно, мабуть, є навіть найнижчою точкою висхідної лінії розвитку різних уявлень про бога. Бог виродився і замість пояснювати й незмінно потверджувати життя, почав його заперечувати! Слово "бог" оголошує війну життю, природі і потягу до життя!

[...] Найбільший отруйний засіб християнства – це гасло "загальної рівноправності": християнство знищило всілякі бар'єри і повагу між людьми, – отже, розбуркавши найнищі інстинкти, проголосило війну на смерть і життя всякому зростанню і розвитку культури; зі *ressentiment* простолюду воно викувало найстрашнішу зброю проти нас, проти всього шляхетного, великодушного і радісного, проти нашого щастя на землі...

Не давайте одурити себе: люди визначного духу завжди скептики. Заратустра – скептик. Свобода і сила могутнього й надмогутнього духу протистає в скепсисі. Люди, що мають переконання, аж ніяк не можуть визначати вартість, – отже, на них і зважати не треба. Адже переконання – в'язниця. Хто не дивиться навсербіч, той нічого не бачить під ногами: аби могли судити про вартість чи безвартісність, треба струсити собі під ноги сотні переконань, – лишити їх позаду. [...] Дух, що прагне величі або тільки шукає для цього способу, доконечне робиться скептиком. Мати свободу від усіляких переконань притамане сильним і неупередженим... Надмірні пристрасті, основа й сила їхнього буття, які ще ясніші і деспотичніші, ніж вони самі, впрягають до роботи увесь їхній розум, а їх самих сповнюють нерозважності, надають їм сміливості вдаватися навіть до нечесних засобів, а за певних обставин дарують іще й переконання. Переконання – це засіб: людина чимало досягає саме завдяки переконанням. Надмірні пристрасті вживають і споживають переконання, проте їм не коряться, – адже почувають себе панами. І навпаки: необхідність мати віру, спиратися на безумовні "так" і "ні", своєрідний – даруйте мені на слові – карлейлізм – це потреба слабких. Той, хто вірить, "вірний" будь-якого гатунку доконечне стають несамостійними, і вони вже не можуть бути метою для себе, взагалі не можуть висувати будь-які цілі. "Вірний" собі вже не належить, він може бути лише засобом, його мають використати, йому потрібно, щоб його використали. Найдужче він шанує мораль знеособлення, до неї його схиляє все: власний розум, і досвід, і пиha. Будь-яка віра – це лише прояв знеособлення і самовідчуження. [...]

[...] В пересічних і щастя пересічне: це вправність у чомусь одному, спеціалізація природного інстинкту. І людям могутнього духу аж ніяк не личить вбачати у пересічності якийсь докір собі. Адже саме вона є першою необхідною умовою утворення винятків, нею зумовлюється висока культура. І коли виняткові люди саме до пересічних ставляться делікатніше, ніж до себе і своєї рівні, то це не просто щира люб'язність, це їхній обов'язок. [...] Кого я найдужче ненавиджу з-поміж усього сучасного бидла? Соціалістичну потлоч, апостолів черні, які заганяють у могилу інстинкти й утіхи робітництва, його сумирне буття і вдовolenість, – вони його роблять заздрісним, навчають помсти. [...] Несправедливість полягає не в нерівності прав, а в зазіханнях на "рівноправність". [...] Що таке лихо? Але я вже казав: усе, що породжене недолугістю, заздрістю, помстою. Анархіст і християнин – одного кореня. [...]

Християнство занастало нам здобутки античної культури, а згодом занастало й здобутки культури ісламської. Розтоптали (вже й не кажу, якими ногами) дивовижний і, по суті, близький нам іспано-мавританський культурний світ, що, як і Рим, і Греція, розвивав почуття і виховував смак [...] Навіщо? Бо ж він зародився завдяки шляхетним, чоловічим інстинктам, потверджував життя, та ще й укупі з усією небаченою і вишуканою мавританською пишнотою!.. Хрестоносці згодом звоювали те, перед чим годилось би простертись у поросі: культуру, проти якої навіть наше дев'ятнадцяте сторіччя видається вкрай вбогим і "запізнілим". Щоправда, їм кортіло мати здобич: адже Схід був багатий. Але відкиньмо упередженість! Хрестові походи – це просте найогидніше піратство!

Я вже підійшов до кінця і проголошую свій вирок. Я засуджую християнство, я підношу проти християнської церкви найстрашніше з усіх обвинувачень, які будь-коли лунали на землі. Я вважаю його найогиднішим розбещенням, яке лише можна уявити, і вбачаю в ньому потяг якомога більше розбещувати й далі. Християнська церква занашує все, чого торкнеться: знецінює будь-яку вартість, перетворює правду в брехню, справедливість – у душевну ницість. [...] Гасло "рівності душ перед богом" – цей привід для гансунес усіх ницих людців, ця брехня, що, розлетівшись, немов вибухівка, врешті породила революцію, сучасні ідеї й підготувала падіння всього громадського порядку, – була християнським динамітом [...]

Ніцше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи. – С.330-413.

ЖАН ПОЛЬ САРТР (1905–1980)

Екзистенціалізм – це гуманізм

...Отже, що таке екзистенціалізм?..

...це виключно строге вчення, менш всього претендує на скандальну популярність і призначене перш за все для спеціалістів і філософів. Проте можна легко дати йому визначення.

Справа, між іншим, дещо ускладнюється тим, що існують два різновиди екзистенціалістів: по-перше, це християнські екзистенціалісти, до котрих я відношу Ясперса та Габріеля Марселя, який сповідує католицизм, і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належать Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі я сам. Тих та інших об'єднує лише переконання в тому, що існування передує сутності, або, якщо хочете, що потрібно виходити з суб'єкта. Як це, власне, слід розуміти?

Візьмемо виготовлений людськими руками предмет, наприклад, книгу чи ніж для розрізання паперу. Він був зроблений ремісником, котрий керувався при його виготовленні певним поняттям, а саме: поняттям ножа, а також раніше відомою технікою, що передбачається цим поняттям і є, по суті, рецептом виготовлення. Таким чином, ніж є предметом, який, з одного боку, виготовляється певним способом, а з іншого – приносить якусь користь. Неможливо уявити собі людину, що виготовляла би ніж, не знаючи, навщо він потрібен. Отже, ми можемо сказати, що у ножа є сутність, тобто сума прийомів і якостей, що дозволяють його виготовити і визначити, котра передує його існуванню. І це обумовлює наявність тут, переді мною, даного ножа чи даної книги. В цьому випадку ми маємо справу з технічним поглядом на світ, відповідно до якого, виготовлення передує існуванню. [...]

Атеїстичний екзистенціалізм ... учиць, що якщо навіть бога немає, то є в усякому разі одне буття, у котрого існування передує сутності, буття, яке існує перш, ніж його можна визначити якимсь поняттям, і цим буттям є людина, або, за Гайдеггером, людська реальність. Що це означає: "існування передує сутності?" Це означає, що людина спочатку існує, зустрічається у світі, і лише потім вона визначається.

Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що з самого початку нічого собою не являє. Людиною вона стає лише згодом, причому такою людиною, якою вона зробить себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає і бога, котрий би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе являє, а така, якою вона прагне стати. І поскільки вона являє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати і після цього

пориву для існування, то вона є лише те, що сама із себе робить. Такий перший принцип екзистенціалізму. Це і називається суб'єктивністю, за яку нам дорікають. Але що ми хочемо цим сказати, крім того, що у людини достоїнства більше, ніж у каменя чи стола? Бо ми хочемо сказати, що людина перш за все існує, що людина – істота, котра звернена до майбутнього і усвідомлює, що вона проектує себе у майбутнє. Людина – це перш за все проект, який переживається суб'єктивно, а не мох, пліснява і не цвітна капуста. Ніщо не існує до цього проекту, немає нічого на досягнутому небі, і людина стане такою, який її проект буття. Не такою, якою вона забажає. Під бажанням ми звично розуміємо свідоме рішення, що у більшості людей з'являється вже після того, як вони з себе щось зробили. Я можу мати бажання вступити до партії, написати книгу, одружитися, однак все це лише прояв більш, первісного, більш спонтанного вибору, аніж той, що звично називають волею. Але якщо існування дійсно передує сутності, то людина відповідальна за те, що вона є. Отже, насамперед екзистенціалізм віддає кожній людині у володіння її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування.

Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідальна тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Слово "суб'єктивізм" має два значення, і наші опоненти користуються цією двозначністю. Суб'єктивізм означає, з одного боку, що індивідуальний суб'єкт сам себе вибирає, а з іншого, що людина не може вийти за межі людської суб'єктивності. Саме друге значення і є глибоким сенсом екзистенціалізму. Коли ми кажемо, що людина сама себе вибирає, ми маємо на увазі, що кожен з нас вибирає себе, але тим самим ми також хочемо сказати, що, вибираючи себе, ми вибираємо всіх людей. Дійсно, немає жодної нашої дії, котра, творячи з нас людину, якою ми воліли б бути, не створювала б в той же час образ людини, якою вона, за нашими уявленнями, повинна бути. Вибрати себе так чи інакше означає одночасно стверджувати цінність того, що ми вибираємо, поскільки ми ні в якому разі не можемо вибирати зло. Те, що ми вибираємо, – завжди благо. Але ніщо не може бути благом для нас, не будучи благом для всіх. Якщо, з одного боку, існування передує сутності і якщо ми прагнемо існувати, творячи одночасно наш образ, то цей образ значимий для всієї нашої епохи в цілому. Таким чином, наша відповідальність набагато більша, ніж ми могли б припустити, поскільки поширюється на все людство. Якщо я, наприклад, робітник і вирішую вступити до християнської профспілки, а не до комуністичної партії, якщо я цим вступом прагну показати, що покірливість долі – рішення, що найбільш підходить для людини, що царство людини не на землі, – то це не тільки моя особиста справа: я хочу бути покірливим заради всіх, і, отже, мій вчинок зачіпає все людство. Візьмемо більш

індивідуальний випадок. Я хочу, наприклад, одружитися і мати дітей. Навіть, якщо це одруження залежить єдино від мого становища чи моєї пристрасті, чи мого бажання, то тим самим я залучаю до шляху моногамії не тільки себе самого, але й все людство. Я відповідальний, таким чином, за себе самого і за всіх і створюю певний образ людини, котрий вибираю; вибираючи себе, я вибираю людину взагалі.

Це дозволяє нам зрозуміти, що ховається за такими гнучкими словами, як "тривога", "закинутість", "відчай". Як бачимо, в них закладений надзвичайно простий смисл. По-перше, що розуміється під тривоگو? Екзистенціаліст охоче заявить, що людина – це тривога. А це означає, що людина, котра на щось відважується і усвідомлює, що вибирає не лише власне буття, але що вона ще й законодавець, який вибирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути відчуття повної і глибокої відповідальності. Щоправда, дехто не звідусе ніякої тривоги, хоча ми вважаємо, що ці люди приховують дане відчуття, тікають від нього. Безперечно, чимало людей вважає, що їхні дії стосуються лише їх самих, а коли їм кажеш: а що, якби всі так чинили? – вони стенають плечима і відповідають: але ж усі так не учинюють. Хоча насправді завжди слід питати: а що б сталося, якби всі так робили? Цієї, що непокоїть, думки можна уникнути, лише проявивши деяку нечесність. Той, хто бреше, виправдовуючись тим, що всі так чинять, – не в ладах із совістю, так як факт брехні означає, що їй надається значення універсальної цінності. Тривога є, навіть якщо її приховують. Це та тривога, котру К'еркегор називав тривоگو Авраама. Ви знаєте цю історію. [...] Мені зовсім не обов'язково бути Авраамом, а втім, на кожному кроці я вимушений здійснювати вчинки, що служать прикладом для інших. Для кожної людини все відбувається так, наче всі погоджують свої дії з її вчинками. І кожна людина повинна собі сказати: чи дійсно я маю право діяти так, щоб людство брало приклад з моїх вчинків? Якщо ж вона не каже собі цього, виходить, приховує від себе свою тривогу. Тут йдеться не про те почуття, котре веде до... бездії. Це – тривога, відома всім, хто брав на себе яку-небудь відповідальність... Така тривога знайома всім керівникам. Однак вона не заважає їм діяти, навпаки, складає умову дії, оскільки передбачає, що розглядається безліч різних можливостей. І коли вони вибирають одну, то розуміють, що вона має цінність саме тому, що вона вибрана. Ця тривога, про яку говорить екзистенціалізм, пояснюється, крім того, прямою відповідальністю за інших людей. Це не бар'єр, що відділяє нас від дії, а частина самої дії.

Кажучи про "закинутість" (улюблений вираз Гайдегера), ми хочемо сказати лише те, що бога немає і що звідси необхідно зробити всі висновки... Екзистенціалісти... занепокоєні відсутністю бога, бо разом з

богом зникає усяка можливість знайти будь-які цінності в досягнутому світі. [...]

Достоевський якось писав, що "якщо бога немає, то все дозволено". Це – відповідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо бога не існує, а тому людина покинута, їй ні на що опертися ні у собі, ні зовні. Перш за все у неї немає виправдань. Дійсно, якщо існування передує сутності, то посиланням на раз і назавжди дану людську природу нічого не можна пояснити. Інакше кажучи, немає детермінізму, людина вільна, людина – це свобода.

З іншого боку, якщо бога нема, то ми не маємо перед собою ніяких моральних цінностей чи приписів, котрі виправдовували б наші вчинки. Таким чином, ні за собою, ні перед собою – у світлому царстві цінностей – у нас немає ні виправдань, ні пробачень. Ми самітні, і нам нема пробачень. Це і є те, що я висловлюю словами: людина приречена бути вільною. Приречена, тому що не сама себе створила; і все-таки вільна, бо, якось закинута у світ, відповідає за все, що робить. [...]

...Немає ніякого іншого світу, крім людського світу, світу людської суб'єктивності. Цей зв'язок конститууючої людини трансцендентності (не в тому смислі, в якому трансцендентний бог, а в смислі виходу за свої межі) і суб'єктивності – в тому смислі, що людина не замкнута в собі, а завжди присутня в людському світі, – і є те, що ми називаємо екзистенціалістським гуманізмом. Це – гуманізм, поскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, крім неї самої, в закинутості вона вирішуватиме свою долю; поскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом заглиблення в саму себе, а в пошуку цілі зовні, котрою може бути звільнення або ще яке-небудь конкретне самоздійснення. [...]

...Людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може її врятувати від самої себе, навіть достовірний доказ існування бога. В цьому смислі екзистенціалізм – це оптимізм, учення про діяння. [...]

Сартр Ж.П. Екзистенціалізм – це гуманізм / Філософія: Хрестоматія.

– Кам'янець-Подільський: Абетка, 1999. – С.195-199.

МАРТІН ХАЙДЕГГЕР (1889–1976)

О сущности истины

3. Основы осуществления правильности

Откуда берет представляющий процесс высказывания (das vorstellende Aussagen) указание – ориентироваться по предмету и настраиваться соответственно с правильностью? Почему эта настроенность вместе с тем определяет сущность истины?..

Высвобождение себя для связующего направления возможно только как *свободное бытие* к очевидности открытого. Такое свободное бытие открывает завесу над до сих пор непостижимой сущностью свободы. Доступность отношения как внутреннее осуществление правильности имеет свою основу в свободе. *Сущность истины есть свобода.*

... "Сущность" при этом понимается как основа внутренней возможности того, что в первую очередь и в общем признается известным. Но ведь в понятии свободы мы мыслим не истину и уже совсем не ее сущность. Положение, что сущность истины (правильность высказывания) есть якобы свобода, должно поэтому показаться странным.

Поместить сущность истины в свободу – не означает ли это оставить истину на произвол человеку? Можно ли основательнее похоронить истину, чем оставить ее на произвол этой "колеблющейся тростинке"? ... истина принижается здесь до субъективности человеческого субъекта. Пусть даже для этого субъекта достижима объективность, однако она остается одновременно с человеческой субъективностью и в распоряжении человека.

Конечно, человеку приписывают фальшь и искажения, ложь и заблуждения, обман и видимость, короче говоря, все виды не-истины. Но ведь не-истина – это также противоположность истине, из-за чего она как ее не-сущность (Unwesen) надлежащим образом удалена из круга вопроса о чистой сущности истины. Этот человеческий источник происхождения не-истины подтверждает ведь господствующую только из противоположности "над" человеком сущность истины "в себе". Она считается метафизикой как непреходящее и вечное, которое никогда не может быть построено на мимолетности и бренности человеческого существа. Как еще сможет тогда сущность истины найти в свободе человека свою наличность и основу?

Возражение против утверждения, что сущность истины есть свобода, опирается на предмнения, из которых самые упорные, следовательно, гласят: свобода – это свойство человека. Сущность свободы не нуждается ни в каких дальнейших вопросах и не терпит их. Что такое человек – знает каждый.

4. Сущность свободы

Однако указание на сущностную связь между истиной как правильностью и свободой колеблет эти предмнения, полагая, правда, что мы готовы к изменению мышления. Память о сущностной связи между истиной и свободой приводит нас к тому, чтобы проследить вопрос о сущности человека с точки зрения, которая гарантирует нам опыт скрытой основы существования (des Dasein) человека, а именно так, чтобы он прежде перенес нас в первоначально сущностную сферу истины. Но отсюда обнаруживается также: свобода есть основа внутренней возможности правильности только потому, что она получает свою собственную сущность

из более первоначальной сущности единственно существенной истины. Свобода сначала определялась как свобода для очевидности того, что открыто. Как следует мыслить эту сущность свободы? Очевидное, к которому приравнивается обладающее представлением высказывание как правильное, это в том или ином случае в открытом отношении открытое сущее. Свобода к очевидному открытого допускает соответствующее сущее быть тем сущим, которым оно является. Свобода раскрывается теперь как допущение бытия сущего.

Обычно мы говорим о допущении бытия, когда мы, например, стоим в стороне от намеченного мероприятия. "Мы допускаем нечто быть", что означает: мы больше не касаемся этого и нам нечего здесь больше делать. Допущение бытия чего-либо имеет здесь отрицательный смысл невнимания к чему-либо, отказа от чего-либо, равнодушия и даже пренебрежения.

Однако в нужном нам здесь слове о допущении бытия сущего нет мысли об упущении и безразличии, но есть мысль о противоположном. Допущение бытия – это значит принятие участия в сущем. Правда, это понимается опять-таки не только как хлопоты, охранение от чего-либо, забота и планирование этого, смотря по обстоятельствам, встречающегося или отыскиваемого сущего. Допущение бытия – сущее именно как сущее, которое является таковым, означает принять участие в открытом и его открытости, в которую готово войти всякое сущее, которое как бы приносит ее с собой. Западноевропейское мышление понимало сначала это открытое как *ta alētheia*, несокрытое. Если мы *alētheia* вместо [слова] "истина" переведем словом "несокрытость", то этот перевод будет не только "более буквальным", но и содержащим указание на то, что надо привычное понятие истины переосмыслить в духе правильности высказывания и вернуться еще к той беспонятности обнаружения и раскрытия сущего. Это участие в обнаружении сущего не теряется в нем, а развивается в отступление перед сущим, для того чтобы оно [сущее] выявилось в том, что оно есть и каково оно, и чтобы представляющее уподобление взяло из него меру измерения. Как это допущение бытия оно подчиняется сущему как таковому и перемещает все отношение в открытое. Допущение бытия, т. е. свобода, является прерывистой, исторической (*eksistent*). Сущность свободы, видимая из сущности истины, показывает себя как перенесение в раскрытость сущего.

Свобода – это не только то, что здравый рассудок заставляет циркулировать под этим названием: появляющийся иногда произвол отвергать при выборе тот или иной вариант. Свобода не есть несвязанность возможностью совершать или не совершать что-либо. Но свобода не есть также лишь готовность для требуемого и необходимого (и как-либо так сущее). Свобода, предваряя все это ("негативную" и "позитивную" свободу),

есть допуск в раскрытие сущего как такового. Сама открытость сохраняется в экзистентном участии, через которое открытость открытого, т. е. "наличие", есть то, что оно есть.

В существовании человеку сохранена долгое время оставшаяся необоснованной основа сущности, исходя из которой он может существовать исторически (eksistieren). "Экзистенция" не означает здесь existentia в смысле события и "наличного бытия" (Vorhandenseins) сущего. Но "экзистенция" здесь также и не "экзистенциальное" в смысле нравственных усилий человека, направленных на самого себя и основанных на его телесно-психической структуре. Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, – это переход (aussetzung) в раскрытость сущего как такового. Не нуждаясь еще ни в понятийности, ни даже в обосновании сущности, экзистенция исторического человека начинается в тот момент, когда первый мыслитель, вопрошая останавливается перед несокрытостью сущего с вопросом, что такое сущее. Этим вопросом впервые узнается несокрытость. Сущее в целом раскрывается как physis, "природа", которая здесь понимается еще не как особая область сущего, а как сущее, как таковое в целом, а именно в значении зарождающегося присутствия. Лишь только там, где само сущее собственно возвышено до своей несокрытости и сохранено, лишь только там, где это сохранение постигается из вопрошания о сущем как таковом, начинается история. Первоначальное раскрытие сущего в целом, вопрос о сущем как таковом и начало западноевропейской истории – это одно и то же и одновременно во "времени", которое само, будучи неизмеримым, только теперь лишь открывает открытое для какого-либо измерения.

Но если экзистентное существование (Dasein) как допущение сущего освобождает человека для его "свободы" тем, что она вообще лишь только представляет ему возможность (сущее) для выбора и предлагает ему необходимое (сущее), тогда человеческий произвол не распоряжается свободой. Человек "обладает" свободой не как свойством, а как раз совершенно наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающее бытие (Dasein) владеет человеком, и это обладание так изначально, что единственно она предоставляет человечеству ту связь с сущим в целом как таковым, которая только лишь и обосновывает и характеризует всю историю. Только экзистентный человек историчен. "Природа" не имеет истории.

Свобода, понимаемая, таким образом как допущение бытия сущего, наполняет и осуществляет сущность истины в смысле раскрытия сущего. "Истина" – это не признак правильного предложения, которое высказывается человеческим "субъектом" об "объекте" и потом где-то, неизвестно в какой сфере, имеет силу, но истина есть раскрытие сущего, благодаря которому существует открытость. В открытое открытости

перенесено все человеческое поведение и отношение. Поэтому человек есть способ экзистенции.

Так как всякое человеческое поведение всегда в своем роде устойчиво и настраивается на то, к чему оно относится, то сдержанность допущения бытия, т. е. свобода, определенно придала ему внутреннее указание для приравнивания представления к тому или иному сущему. "Человек экзистирует" означает теперь: история сущностных возможностей исторического человечества сохранена для него в обнаружении сущего в целом. Из способа как первоначальная сущность истины осуществляет себя (west), возникают как редкие, так и обычные решения истории.

Однако так как истина в своей сущности есть свобода, то исторический человек в допущении бытия сущего также может не допустить сущее быть сущим, тем, что оно есть и как оно есть. Тогда сущее прикрывается и искажается. Кажимость приходит к власти. В ней обнаруживается несущность истины. Но так как экзистентная свобода как сущность истины не является свойством человека, а человек существует (eksistiert) только как достояние этой свободы и таким образом становится способным на историю, поэтому несущность истины не может также лишь дополнительно возникнуть только из бессилия и небрежности человека. Неистина должна появиться скорее же из сущности истины. Только потому, что истина и не-истина в *сущности* не безучастны, а связаны друг с другом, истинное предложение может вообще войти в остроту противоположности к соответственно неистинному предложению. Вопрос о сущности истины достигает поэтому первоначальной сферы запрашиваемого только тогда, когда он из предварительного созерцания полноты сущности истины включил в раскрытие сущности также сознание не-истины. Обсуждение несущности истины – это не дополнительное заполнение образовавшегося пробела, а важный шаг, чтобы считать достаточным постановку вопроса о сущности истины. Однако все-таки как же постигнуть не-истину в сущности истины? Если сущность истины не исчерпывается правильностью высказывания, тогда и не-истину нельзя приравнивать к неправильности суждения.

5. Сущность истины

Сущность истины раскрывается как свобода. Свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего. Всякое открытое поведение парит в сфере допущения бытия сущего и всякий раз соотносится с тем или иным сущим. Как допуск в раскрытие сущего в целом как такового свобода уже настроила все поведение на сущее в целом. Однако эту настроенность (настроение) никогда нельзя понимать как "переживание" и "чувство", потому что она тем самым только лишается своей сущности и получает свое истолкование из таковых (из "жизни" и

"души"), что ведь само может утверждать только видимость права и сущности, пока оно носит в себе изменение и неправильное толкование настроенности. Настроенность, т. е. экзистентный момент выхода в сущее как целое, может только "переживаться" и "чувствоваться", потому что "переживающий человек", не имея никакого понятия о сущности настроения, всегда уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое. Всякое поведение исторического человека, подчеркивается это или нет, понимается или не понимается, всегда настроено и этим настроением включено в сущее в целом. Открытость сущего в целом не совпадает с суммой как раз известных сущих. Напротив: там, где сущее людям мало знакомо и познано наукой едва только в грубых чертах, очевидность сущего в целом может господствовать существеннее, чем там, где знакомое и в любое время узнаваемое стало необозримым и усердию знания ничто не может больше противостоять, в то время как техническая управляемость вещей принимает форму безграничности. Как раз в тиши и глади всезнания и только знания (Nurkennens), очевидность сущего мельчает до превращения в кажущееся ничто уже более не безразличного, а только [пока] еще забытого. Согласующееся допущение бытия сущего пронизывает все колеблющееся в нем постоянно открытое поведение, забегая вперед. Поведение человека настроено очевидностью сущего в целом. Но это "в целом" выступает в поле зрения повседневного расчета и деятельности как неисчислимое и непостижимое. Как раз из очевидного сущего, принадлежит ли оно природе или истории, его никогда нельзя уловить. Постоянно все согласовывая, оно остается все же неопределенным, неопределяемым и большей частью совпадает затем с самым обыденным и самым необдуманым. Это согласующее, однако, не есть ничто, а сокрытие сущего в целом. Как раз тем, что допущение бытия в отдельном поведении каждый раз допускает бытие сущего, к которому оно имеет отношение и тем самым раскрывает его, оно скрывает сущее в целом. Допущение бытия есть в то же самое время сокрытие. В экзистентной свободе здесь – бытия (Dasein) – осуществляется сокрытие сущего в целом, *есть* открытость.

Хайдеггер М. О сущности истины / Философские науки. – 1989. – №4. – С.96-99.

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ

ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ (XI ст.)

Слово про Закон і Благодать

Про закон¹, що Мойсей² дав, та про благодать³ і істину⁴, що Ісусом Христом були⁵; і про те, як закон відійшов⁶, благодать же й істина землю усю заповнили і віра на всі народи поширилась і до нашого народу руського дійшла⁷; і похвала кагану⁸ нашому Володимир⁹, від нього хрещені були; і молитва до Бога від усієї землі нашої. Господи, благослови, Отче!

Благословен Господь Бог Ізраїлев, Бог християнський¹⁰, що відвідав і порятував людей своїх [Лк. 1, 68], що не відмовився від створінь своїх остаточно під владою ідольського мороку бути і в служінні бісам загинути¹¹, але спершу показав племені Авраама¹² шлях скрижалями і законом¹³, потім Сином своїм народи всі порятував¹⁴, євангелієм¹⁵ і хрещенням¹⁶, наvertsаючи їх в оновлення відродження¹⁷, в життя вічне¹⁸. Так звеличим Його і прославим, Котрого звеличують янголи¹⁹ безупинно, схилимося перед Ним, йому ж поклоняються херувими²⁰ та серафими²¹, бо не погордував полюбити людей своїх, і не посол і не вісник, а сам врятував нас [Іс. 63, 9], не позірно²² прийшов на землю, а Істинно, постраждавши за нас плотію і до смерті, і з собою воскресив нас. До живучих на землі людей у плоть убравшись²³ прийшов, до сущих в пеклі, розіпнутим й у гріб покладеним зійшов²⁴, аби усвідомили і живі і мертві відвідування це і прирештя Божіє і зрозуміли б, що він є живим і мертвим, всемогутній і сильний Бог.

Хто ще великий такий, як Бог наш? [Іс. 76, 14]. Він один, що творить чудеса. Установив закон на уготування істини й благодаті, бодай навикло у ньому людське ество від багатобожжя ідольського відходити, в єдиного Бога вірувати²⁵, щоб посудина скверная – людство, омите водою, законом і обрізанням²⁶, – прийняло молоко благодаті²⁷ й хрещення. Бо закон предтечею був і слугою благодаті й істині, істина ж і благодать – слуги прийдешньому віку²⁸, життю нетлінному. Як закон припроваджував законові підлеглих до благодатного хрещення, так і хрещення синів своїх допускає до життя вічного. Мойсей бо і пророки²⁹ Христа прирештя оповіли, Христос же і апостоли Його – про воскресіння і про прийдешній вік.

Згадувати в писанії цім пророчеські проповіді про Христа і апостольські вчення³⁰ про вік прийдешній – то надмірність і марносластво. Якщо те, що в інших книгах написано і вам відомо, тут викласти, то

зневажливості образ був би і честолюбства. Не до необізнаних бо пишемо, а надзвичайно сповнених насолоди книжної, не до ворогів Божих, іновірців, а до синів Його, не до чужих, а до спадкоємців небесного царства.

Одначе про закон, Мойсеєм даний, і про благодать та істину, що Христом були, повість ця є.

І чого домігся закон і чого благодать? Спершу закон, потім благодать, спершу тінь³¹, потім істина.

Образ же закону і благодаті – Агар і Сарра³², рабиня Агар і вільна Сарра [Гал. 4, 24-31]. Рабиня спочатку, потім вільна. Нехай же розуміє, хто читає [Мт. 24, 15], Авраам з юності своєї Сарру мав за дружину, вільну, а не рабину. І Бог предвічно замислив Сина Свого у світ послати, щоб Тим благодать явити.

Сарра ж не народжувала, оскільки неплодною була. Не зовсім неплодною, а зачинена була Божим промислом³³ на старість народити [Ім. 16, 2]. Безвісна і таємна³⁴ Премудрості³⁵ Божої [Пс. 50, 8] утаєні були від янголів і людей не як неявлені, а притаєні, і на кінець віку воліли з'явитися.

Сарра ж сказала Аврааму: "Ось зачинив мене Господь Бог не народжувати. Увійди до рабині моєї Агарі і народиш від неї". [Ім. 16, 2]. Благодать же сказала до Бога: "Якщо ще не час зійти мені на землю і світ порятувати, зійди на гору Сінай³⁶ і закон поклади".

Послухався Авраам слів Сарриних і увійшов до раби її Агарі [Ім. 16, 2, 4]. Послухався ж і Бог слів, що від благодаті, і зійшов на Сінай.

Народила Агар раба від Авраама, раба від рабині, і дав Авраам ім'я йому Ізмаїл³⁷ [Ім. 16, 15]. Зніс же і Мойсей з Сінайської гори закон, а не благодать, тінь, а не істину.

По цім же, по старості Авраама і Сарри, явився Бог Аврааму, коли той сидів перед дверима куреня свого опівдень коло дуба Мамрійського³⁸. Авраам же вийшов назустріч Йому, уклонився Йому до землі і прийняв Його у курінь свій [Ім. 18, 1-5]. Коли ж вік цей до кінця наближався, відвідав Господь людський рід і зійшов з небес, в утробу Дівиці увійшов³⁹. Прийняла ж Його Дівиця з поклонінням в курінь тілесний⁴⁰ безболісно. Сказала та до янгола: "Ось я – раба господня. Хай буде мені по слову Твоєму" [Лк. 1, 38]. Тоді отверз Бог утробу Саррину і зачавши народила Ісаака⁴¹, – вільна вільного. Отож, коли відвідав Бог людське ество, з'явилися безвісна й утаєна і народилася благодать, істина, а не закон, син, а не раб.

І коли від грудей відлучили отрока Ісаака і зміцнів він, учинив Авраам пригощання велике [Ім. 21, 8], бо від грудей відлучили Ісаака, сина його.

Доки був Христос на землі, доти не визріла благодать, не зміцніла і ще годувалася грудьми понад 30 років, доки Христос таївся⁴². Коли вже залишила груди і зміцніла, з'явилася благодать Божа усім людям [Тит. 2, 11] на Йордан-річці, учинив Бог пригощання й учту велику з тільцем⁴³,

годованим [Лк. 15, 23] одвіку, з улюбленим сином своїм Ісусом Христом, поскликавши на спільні радощі небесних і земних, поєднавши в одне янголів і людей.

Опісля ж, коли побачила Сарра Ізмаїла, сина Агарі, який бавився з сином її Ісааком, і що кривдив Ісаака Ізмаїл, сказала Аврааму: "Прожени рабу з сином її, бо не може успадковувати син рабині з сином вільної" [ІМ. 21, 9-10; Гал. 4, 30].

По вознесінню ж Господа Ісуса⁴⁴, коли учні та інші, що в Христа вірували, були в Єрусалимі і обоє змішані були – іудеї і християни, обрізання законне кривдило хрещення благодатне⁴⁵ і не приймала в Єрусалимі християнська церква єпископа необрізаного, оскільки старійшинами себе вважали обрізані; утискували сини рабів синів вільних, і бувало між ними багато незгоди і сварок. Коли ж побачила вільна благодать дітей своїх, християн, яких кривдили іудеї, сини рабського закону, заводала до Бога: "Прожени іудейство і з законом розкидай по країнах! Що спільного у тині з істиною, іудейства з християнством?"

І вигнано було Агар-рабиню з сином її Ізмаїлом, й Ісаак, син вільної, спадкоємцем став Авраама, батька свого. І вигнані були іудеї і розкидані по країнах, і діти благодаті, християни, спадкоємцями стали Бога [Рим. 8, 17] і Отця. Відходить бо світло місяця, коли сонце засяє. Так і закон, коли благодать з'явилась. І холод вічний згинув, коли сонячне тепло землю зігріло. І вже не тісно у законі людству, а в благодаті вільно воно ходить. Іудеї ж бо при свічці закону робили своє виправдання⁴⁶, християни ж при благодатнім сонці своє спасіння творять⁴⁷. Іудейство тінню і законом виправдовувалось, а не спаслось, християни ж істиною і благодаттю не виправдовуються, а спасаються. В іудеїв бо виправдання, у християн – спасіння. Виправдання у цім світі є, а спасіння – у майбутньому віці. Іудеї земним радуються, християни ж сущим на небесах. І до того ж виправдання іудейське недосконале було, бо вони заздрісні були, бо не розпросторювалося на інші народи, а тільки на Іудею єдину. Християнське ж спасіння, благе і щедре, розпросторюється на всі краї землі.

Збулось благословення: "Манасію⁴⁸, старшого, лівою рукою Яков благословив, Єфрема ж, молодшого, – правою рукою. Хоча і старший Манасія Єфрема, але за благословенням Якова меншим став" [ІМ. 48, 13-16]. Так і іудейство, хоча передніше було, а благодаттю християни вищі стали. Коли сказав Йосип Якову: "На цього, отче, поклади десницю свою, бо старший він", відповідав Яков: "Знаю, чадо, знаю, і цей буде у людях і піднесеться, а брат його менший більшим за нього буде, і плем'я його буде у безлічі країн" [ІМ. 18, 19]. Так і було. Закон бо передніше був і піднісся небагато й одійшов. Віра ж християнська опісля з'явилась, вище першої стала і поширилася на безліч країн.

І Христова благодать усю землю обійняла і, як вода морська, покрила її. І всі, ветхе⁴⁹ відклавши, ветхе від заздрощів іудейських, нового⁵⁰ тримаються, за пророкуванням Ісайї⁵¹: "Ветхе відійшло, а нове вам провіщаю". "Співайте Богу пісню нову й уславимо Ім'я Його від країв землі: відпливаючим в море і тим, що плавають по ній, і на островах усіх" [Іс. 42, 9-10]. І ще: "Той, хто служить Мені, наречений буде ім'ям новим, якщо благословляться на землі, благословлять Бога істинного" [Іс. 65, 15-16].

Раніше в Єрусалимі одному кланялися Богу, нині ж всій землі⁵². Як сказав Гедеон⁵³ Богу: "Якщо рукою моєю спасеш Ізраїль, нехай буде роса на вовні тільки, по всій же землі сухість" [Суд. 6, 36-38]. І було так. По всій же землі сухість була спершу, коли ідольською облудою народи одержимі були і роси благодатної не приймали, в Іудеї бо тільки знаний був Бог і в Ізраїлі величає ім'я Його [Іс. 75, 2] і в Єрусалимі одному уславлювали Бога. Сказав ще знову Гедеон до Бога: "Хай буде сухість на вовні тільки, по всій землі ж роса" [Суд. 6, 39]. І сталося так. Іудейство припинилось і закон одійшов, жертви неугодні, кіот⁵⁴, скрижалі і жертovníк полишені були. По всій землі – роса, по всій землі віра розійшлася, дощ благодатний зросив, і купіль відродження синів своїх у нетління вдягла.

Як самаритянці⁵⁵ сказав Спаситель: "Гряде час, і тепер є, коли не тільки на горі цій, не тільки в Єрусалимах⁵⁶ поклоняться Отцю, а будуть істинні прихильники, котрі поклоняться Отцю духом й істиною, бо Отець таких шукає, що кланяються Йому" [Ів. 4, 21, 23-24], і саме з Сином і з Святим Духом⁵⁷.

Так і є. По всій землі вже славиться Свята Трійця і поклоніння приймає від усієї тварі. Малі й великі славлять Бога за пророцтвом: "І навчить кожен ближнього свого і людина брата свого, промовляючи "спізнай Господа", бо "пізнають Мене від малих до великих" [Єр. 31, 34]. Так і Спаситель Христос до Отця промовляв: "Сповідую Тебе, Отче, Господь небес і землі, що утаїв еси від премудрих і розумних, а відкрив еси немовлятам", "по правді, Отче, таке було благовоління перед Тобою" [Мт. 11, 25-26]. І настільки помилював благий Бог людський рід, що люди плотські, хрещенням і благими ділами синами Богу і причастниками Христу стають. Як каже євангеліст: "Тим, хто прийняв Його, дасть їм владу чадами Божими бути, віруючими в Ім'я Його, тим, що не від крові і не від хтивості плотської, не від хтивості мужеської, а від Бога народились"⁵⁸ [Ів. 1, 12-13] Святим Духом у Святій купелі. Усе ж це Бог наш на небесах і на землі, усе, що забажав, створив [Іс. 113, 11].

Тож хто не прославить, хто не похвалить, хто не поклониться величності слави Його! Хто не подивується безмірному людинолюбству Його!

З передвіку від Отця народжений, єдиний співвладичний Отцю єдиносущий. Як сонця світло зійшов на землю, відвідав людей своїх, не відлучаючись від Отця, і втілювався від Дівиці, чистої, безмужньої і без скверни, увійшов, Сам лише відав як, плоть прийняв; вийшов, так само, як і ввійшов, єдиний від Трійці у двох ествах.

Словна людина по плоті, а не позірність, і словна Бог по Божеству, а не просто людина, що показала на землі Божественне і людське. [...]

І збулося слово Спасителя: "Багато хто від сходу і заходу придуть і возляжуть з Авраамом, Ісааком і Яковом у царстві небеснім, а сини царства вигнані будуть у тьму кромішню"⁷⁵ [Мт. 8, 11, 12]. І ще: "Відніметься від вас царство Боже і віддадуть його країнам, що творитимуть плоди Його" [Мт. 21, 43]. До них же послав учнів своїх, кажучи: "Ідіть по всьому світу, проповідуйте Євангеліє всякій тварі, бо хто вірує і хреститься, врятований буде" [Мр. 16, 15, 16]. І "Ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи дотримуватися усього, що заповідав вам" [Мт. 28, 19, 20].

Гоже благодаті й істині на нових людей засяяти. "Не вливають бо, – за словами Господніми, – вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудействі постарілі, а якщо так, то продеруться міхи і вино проллється" [Мт. 9, 17]. Не змогли бо закону тині утримати, багато разів ідолам поклонялися, то як істинної благодаті втримати учення? Але новому вченню – нові міхи, нові народи, і обоє збережеться.

Так і є. Віра благодатна по всій землі розповсюдилася і до нашого народу руського дійшла. І озеро закону висохло, Євангельське ж джерело наводнилося і всю землю покрило і до нас розлилось. Ось бо вже і ми з усіма християнами славим Святу Трійцю, а Іудея мовчить. Христа славлять, а іудеїв проклинають. Народи приведені⁷⁶, а іудеї відкинуті. Як пророк Малахія провіщав: "Немає у мене благовоління до синів Ізраїльських і жертви з рук їх не прийму. Адже від сходу до заходу Ім'я Моє славлять в усіх странах, на всякому місці фіміам Імені Моєму приноситься. Ім'я Моє величне в странах" [Мал. 1, 10, 11]. І Давид⁷⁷: "Уся земля хай поклониться Тобі і співає Тобі" [Пс. 65, 4]. "Господи, Господь наш! Яке дивне Ім'я Твоє по всій землі!" [Пс. 8, 2; 8, 10].

І вже не ідолослужителями називаємося, а християнами, вже не позбавленими надії [Єф. 2, 12], а покладаючими надії на життя вічне. І вже не капища бісам створюємо, а Христові церкви зводимо. Уже не приносим одне одного у жертву бісам, а Христос за нас в жертву приноситься і дробимий буває в жертву Богу і Отцю⁷⁸. І вже не жертовну кров скуштувуючи гинемо, а Христової пречистої крові скуштувуючи спасаємось.

Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся. Зажадав і порятував нас і у розуміння істини привів.

У порожній і посохлій землі нашій, ідолською спекою висушеної, раптом джерело заструмилося Євангельське, напуваючи усю землю нашу. Як Ісайя сказав: "Відкриється вода тим, що йдуть по безодні, і буде пустеля безводна болотом, і в землі спраглий джерело води буде" [Іс. 35, 6, 7].

Були ми сліпими й істинного світла не бачили, в омані ідолській блукали, до того ж і глухі були до вчення Спасителевого. Помилував нас Бог, засяяло і в нас світло розуму, щоб спізнали Його за провіщенням; "Тоді відкриються очі сліпих і вуха глухих почують" [Іс. 35, 5].

Спотикалися ми на путях загибелі, коли за бісами простували і путі, спрямовуючого до життя, не відали, і до того ж бурмотали язиками, благаючи ідолів, а не Бога свого і Творця. Відвідало нас людинолюбство Боже, і вже не простуєм услід за бісами, а ясно славимо Христа, Бога нашого, по пророкуванню: "Тоді стрибне, наче олень, кульгавий і зрозумілою буде мова недорікуватих" [Іс. 35, 5, 6]. Раніше ми були як звірі, як скотина, не розуміли, де ліве і де праве, земним опікувались, анітрохи не піклувались о небеснім. Але послав Господь і до нас заповіді, які у життя вічне спрямовують. За провісництвом Йосіїним⁷⁹: "І буде того дня, – говорить Господь, – заповідано їм завіт з птіцями небесними і звірами земними і кажу людям не моїм: "Люди ви Мої!" і ті відкажуть: "Господь Бог ти наш!" [Ос. 2, 16, 18, 23].

Отже, сторонніми були – людьми Божими наріклись, ворогами були, а синами Його прозвались. І тепер не хулим Його як іудеї, а християнськи благословляєм, не змовляємось як розіпнути, а як розіпнутому поклонитися. Не розпинаєм Спасителя, а руки до Нього здійсмаєм; не простромлюємо ребра Йому⁸⁰, а від ран – джерела нетління – п'ємо; не тридцять срібняків⁸¹ отримуємо за Нього, а один одного і все життя наше Йому вручаєм; не таїм воскресіння, а в усіх оселях вигукуємо: "Христос воскрес із мертвих!"; не кажем, що викрадений був⁸², а кажем, що на небеса вознісся, де і був; не відкидаєм віру в Нього, а, як Петро⁸³, до Нього звертаємось: "Ти еси Христос, Син Бога живого!", з Хомою⁸⁴ вигукуєм: "Господь наш і Бог Ти еси!"; з розбійником кажем: "Пом'яни нас, Господи, в царстві Своїм!". І так, віруючи в Нього і Святих Отців семи соборів⁸⁵, заповідей дотримуючись, молимо Бога ще і ще допомогти і настановити нас на путь, заповіданий Ним. [...]

Вихваляє ж похвальними словами Римська земля Петра і Павла⁸⁷, від них же увірували в Ісуса Христа, Сина Божого; Азія й Ефес і Патм – Івана Богослова⁸⁸; Індія – Хому; Єгипет – Марка⁸⁹. Усі країни і міста і люди шанують і прославляють кожне своїх учителів, які навчили їх православній вірі.

Похвалимо ж і ми по силі нашій малими похвалами велике і дивне створившого – нашого учителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира, онука старого Ігоря⁹⁰, сина славного Святослава⁹¹, які в роки володарювання свого мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох. І понині перемоги і могутність їх споминаються і прославляються. Адже не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана й чувана є в усіх чотирьох кінцях землі!

Сей славний від славних народився, благородний від благородних каган наш Володимир. І виріс і зміцнів, від дитячих літ змужнів, міццю і силою вдосконалюючись, мужністю і розумом досягнув успіху. І будучи самодержцем землі своєї, підкорив собі навколишні країни: одних миром, а непокірливих мечем. Отож, коли жив він і землю свою пас правдою, мужністю ж і розумом, зійшла на нього милість Вишнього – поглянуло на нього всемілостиве око благого Бога, і засяяв розум у серці його, щоби розуміти суету ідолської омани, сягнути єдиного Бога, що створив усю твар видиму і невидиму. Опріч того, чув він постійно про благовірну землю Грецьку, христолюбиву і сильну вірою, де єдиного Бога у Трійці шанують і поклоняються, як діють у них сили⁹² і чудеса і знамення, як церкви людьми наповнені, як усі гради благовірні в молитвах стоять, усі перед Богом стоять. І се слухаючи, зажадав серцем, запалився духом, щоби бути йому християнином і землі його. Так і сталося. Коли Бог побажав, людське єство скинув із себе каган наш і з ризами ветхої людини зняв тлінне, струснув прах невір'я, увійшов у святую купіль і віродився від Духа і води, у Христа хрестився, у Христа зодягнувся і вийшов з купелі очищеним, сином став нетління, сином воскресіння, ім'я прийняв славнозвісне із покоління у покоління Василій⁹³, з яким записаний у книги животи⁹⁴ у вишньому граді і нетліннім Єрусалимі.

Від того часу і до цього часу не припиняється подвиг благовір'я. І не тим тільки явив суцю в нім до Бога любов, а ще потрудився, заповідав по всій землі хреститися в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, ясно і громогласно по всіх містах прославляти Святу Трійцю і всім християнам бути – незнатним і знатним, рабам і вільним, юним і старим, боярам і простолюдцям, багатим і вбогим.

І не було ні єдиного, щоби супротивився благочестивому його повелінню, а якщо хто й не любов'ю, то під страхом того, хто звелів, хрестився, оскільки було благовір'я його з владою поєднане. І водночас⁹⁵ уся земля наша уславила Христа з Отцем і з Сином і зі Святим Духом.

Тоді почав морок ідолський від нас відходити і зорі благовір'я з'явилися. Тоді тьма бісослужіння згинула і слово Євангельське землю нашу осяяло; капища були зруйновані й церкви поставлені; ідоли порозтрощувані й ікони святих появилися; біси повтікали – хрест гради

освятит, пастирі словесних овець Христових – єпископи – стали перед святим вівтарем, жертви чисті підносять попи і диякони; і ввесь клір прикрасив і у красу вбрав святі церкви; апостольська труба і Євангельський грім усі міста наповнили; фіміам, що Богу куримо, повітря освятит; монастирі на горах поставали, ченці з’явились; чоловіки і жінки, незнатні і знатні – усі люди наповнили святі церкви, уславили Бога, промовляючи: "Єдиний Святий, єдиний Господь Ісус Христос во славу Богу Отцю! Амінь! Христос переміг! Христос подолав! Христос воцарився! Христос прославився! Великий Ти, Господи, і чудесні діла Твої! Боже наш, слава Тобі!"

Тебе ж бо як похвалимо, о чесний і славний серед земних владик, премужній Василю? Як доброті твоїй подивуємось, могутності й силі? Як віддячимо за те, що тобою спізнали Господа і омани ідолської позбавились, що твоїм повелінням по всій землі твоїй Христос славиться? І як назвемо тебе, христоролюбче, друже правди, розуму місце, милостині гніздо? Як увірував? Як розгорівся любов’ю до Христа? Як поселився у тобі розум, вищий розуму земних мудреців, щоб невидиме полюбити і до небесних спрямуватися? Як знайшов Христа, як віддався Йому? Повідай нам, рабам твоїм, повідай, учителю наш, звідки повіяли на тебе пахощі Святого Духа? Де випив солодку чашу розуміння майбутнього життя? Звідки сповадав і убачив, що благий Господь? Не бачив ти Христа, не ходив за Ним. Як учнем Його став? Інші, які бачили Його, не вірили, ти ж не бачив і увірував! Воістину збулось на тобі блаженство Господа Ісуса, сказане Хомі: "Блаженні оті, що не бачили й увірували" [Ів. 20, 29]. [...]

До того ж, хто оповість про численні милостині й щедроти, які день і ніч чинив ти убогим і сиротам, болящим і боржникам, удовицям і всім нужденним, що потребують милості. Бо чув ти слово Даниїла до Навуходоносора: "Порада моя, нехай буде до вподоби тобі, царю Навуходоносоре: "Гріхи твої милостинями спокутуй і несправедливості твої щедротами до бідних". [Дан. 4, 24]. І те, що чув ти, о достойний, не на поговорі полишив сказане, а ділом справдив: прохачам подаючи, голих одягаючи, голодних і спраглих насичуючи, болящих всіляко утішаючи, боржників викупаючи, поневоленим свободу даруючи. Твої щедроти і милостині і нині людьми поминаються, особливо перед Богом та янголами Його, їй завдяки, любій Богові милостині, багато сподівань маєш на Нього як Істинний Христовий раб. І допомагають слова, сказані: "Милість вища за суд" [Як. 2, 13] і "Милостиня мужа як печать з ним" [Сир. 17, 22]. Достеменніше ж самого Господа слово: "Блаженні милостиві, бо вони помилувані будуть" [Мт. 5, 7]. Інше ж, ясніше і вірніше свідчення наведем про тебе, сказане у святих писаннях Якова апостола: "Той, хто наверне грішника від блудної дороги його, спасе душу від смерті і покрие безліч

гріхів" [Як. 5, 20]. Якщо тому, хто одну людину навернув, стільки віддяки від благого Бога, то яке ж спасіння отримав ти, Василю, який тягар гріховний скинув, відвернувши від омани ідолської не одну людину, не десять, не місто, а всю країну сію!

Покаже нам і запевняє сам Спаситель Христос, якою славою і честю сподобив тебе на небесах, кажучи: "Хто Мене визнаватиме перед людьми, того і Я перед Отцем Моїм, що на небесах" [Мт., 32]. І якщо визнання одержує сам по собі від Христа перед Богом Отцем той, хто сповідував Його тільки перед людьми, то скільки ж похвал від Нього матимеш, що не тільки сповідував, що Син Божий єсть Христос, а сповідував і віру Його запровадив не в однім соборі, а по всій землі сій, і церкви християнські позводив, служителів Йому поставив.

Ти, уподібнена великого Костянтина⁹⁶: рівнорозумний, рівнохристололюбивий! Як Костянтин, шануєш служителів Господа! Він зі Святими Отцями Нікейського собору⁹⁷ закон людям установив, ти ж – з новими нашими отцями, єпископами, сходився часто, з великим смиренням радився, як серед людей сих, які щойно спізнали Господа, закон установити. Він у еллінів і римлян царство Богу підкорив, ти ж – на Русі. Вже і в них, і в нас Христос Цесарем зветься. Він зі своєю матір'ю Оленою хрест від Єрусалима приніс⁹⁸ і по всьому світі своєму розіслав частини його, віру утвердили. Ти ж бабкою твоєю Ольгою⁹⁹ приніс хрест від нового Єрусалима – града Костянтина¹⁰⁰ по усій землі своїй поставив і утвердив віру. Тебе, що уподібнився Костянтину, єдиною з ним славою і честю відзначив Господь на небесах благовір'я твого заради, що мав ти у житті своєму.

Добрий пастух благовір'ю твоєму, о блаженний, – свята церква святої Богородиці Марії¹⁰¹, яка створена на правовірній основі і де мужнє твоє тіло нині лежить, очікуючи труби архангельської.

Добрий вельми і вірний свідок – син твій Георгій¹⁰², його поставив Господь наступником твоїм, твого володарювання. Не порушує він твоїх уставів, а стверджує; не зменшує надбань твого благовір'я, а навпаки, збільшує; не говорить, а діє, вивершує тобою незавершене, як Соломон¹⁰³ діла Давидові. І дім божий великий Святій Його Премудрості¹⁰⁴ створив на святість, на освячення міста твого, її всілякою красою прикрасив, золотом і сріблом і каміннями коштовними і посудом священним. І є церква ця дивна і славна серед навколишніх країн, тому що не знайти такої в усій північній землі від сходу до заходу. І славне місто твоє Київ величністю, як вінцем, увінчав. Віддав людей своїх і град святій, всеславній, скорій на поміч християнам, Святій Богородиці, їй же і церкву на Великих воротах створив в ім'я першого градського свята Благовіщення¹⁰⁵.

І те привітання, що архангел дав Дівіці, буде і граду цьому. До неї бо: "Радуйся, обрадувана, Господь з тобою!" [Лк. 1, 28], до града ж: "Радуйся, благовірний граде, Господь з тобою!"

Встань, о чесний муже, з гробу твого! Встань, струсни сон! Бо не помер ти, а спиш до спільного всім пробудження! Встань, ти не вмер! Не подобає вмирати тому, хто вірує у Христа, що життя дав усьому світу! Струсни сон, підведи очі, і побачиш, якої честі Господь там тебе сподобив і на землі не на непам'ять залишив синам твоїм.

Встань, воззри на чадо своє Георгія! Дивись на утробу свою, дивись на милого свого! Дивись, його Господь вивів від чресл твоїх! Дивись на того, хто прикрашає престол землі твоєї і зрадує і звеселиться! До того ж подивись і на благовірну невістку твою Ірину!¹⁰⁶ Подивись на онуків твоїх і правнуків, як живуть, як охороняє Господь їх, як благовір'я тримають по заповіданню твоєму, як славлять Христа, як поклоняються Імені Його! Дивись же і на град, величністю сяючий! Дивись на церкви процвітаючі, дивись на християнство зростаюче, дивись на град, іконами святими освітлений і виблискуючий та від фіміаму духмянний і хвалами і божественними піснями наповнений!

І все це побачивши, зрадує і звеселиться, бо твій правовірний засів не був повисушений спекотою невір'я, а дощем Божої допомоги зріс і став багатоплідним!..

Переклад з давньоруської мови С.В. Бондаря

Коментарі

¹ Термін "закон" мав такі значення: всезагальне вчення, релігія; період історії людства до народження і діяльності Ісуса Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах "Ветхого (Старого) завіту". Книги "Ветхого завіту (закону)" – "Біблія", "Нового завіту (закону)" – "Євангеліє": частина Святого Письма (Біблії), що приписується пророкові Мойсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми співжиття.

² Мойсей – один з іудейських пророків, через якого, згідно з Біблією, Бог дав закон іудейському народові.

³ Благодать – "благо" – усе, що приносить щастя, протилежність злу. "Благодать" – протилежність закону. Термін мав значення: період історії людства, що прийшов замість закону разом з діяльністю Ісуса Христа і його віровченням; послана Богом рятівна сила, допомога; любов, благовоління, добродіяння, милість; безбідне життя, багатство, добробут, достаток; дар, подарунок. У християнському віровченні – все, що дається Богом людям від його благості, а не за їхніми заслугами; особлива сила, що послана Богом для виконання його волі. У вужчому релігійному значенні – апостольство;

благодаріння, корисні для слухачів слова, дар Святого Духа, віра і її рятівна дія, виправдання людства, що дарував Христос; діяльна присутність Святого Духа.

⁴ Істина – до цього поняття належить більшість атрибутів і функцій благодаті. Термін "істина" мав значення: істина; правда; вірність; точність; дійсний стан речей; справедливість; законність.

⁵ ...що Ісусом Христом були... – тут означає втілення благодаті й істини в житті та діяльності Христа; актуалізація їх через діяльність Христа. Ісус (грец.) – "спаситель", "рятівник", Христос – "помазаний".

⁶ ...Закон відійшов... – мається на увазі те, що закон (епоха закону) був спростований благодаттю й істиною (епохою благодаті).

⁷ ...благодать... дійшла... – йдеться про хрещення та поширення християнства на Русі.

⁸ Каган – князь, цар. Слово тюркського походження.

⁹ Володимир – київський князь Володимир Святославович. У 988 (989) р. запровадив християнство на Русі.

¹⁰ ...Бог ізраїлев... християнський... – у тексті "Слова..." є чимало прямих цитат і окремих фраз, висловів і слів, запозичених із Біблії, Євангелія та інших богослужбних книг. Іларіон довільно цитує окремі положення та вислови, додає окремі слова або випускає, міняє їх місцями, тяжіє до біблійної символіки, окремих ремінісценцій та ін. У даному випадку до цитати з Євангелія від Луки Іларіон додав слова "Бог християнський". Підкреслюється єдність ветхозавітного Бога Отця та новозавітного християнського Бога Сина Ісуса Христа, наголошено на наступності християнства стосовно іудейської релігії.

¹¹ ...що не відмовився... загинути... – йдеться про поклоніння так званим язичницьким богам, ідолослужіння.

¹² Авраам (євр.) – "батько багатьох", "батько високий, піднесений", персонаж "Біблії", іудейський патріарх.

¹³ ...скрижальми і законом... – йдеться про дві кам'яні дошки (таблиці), які Бог дав Мойсею. На них було записано "закон" і "заповіді", звернені до іудейського народу.

¹⁴ ...потім... порятував... – йдеться про рятівну місію Христа та християнства для народів, що сповідували його.

¹⁵ Євангеліє (грец.) – "благовіщення", тобто радісна, блага вість; церковна книга, що містить у собі чотири оповідання чотирьох авторів (євангелістів) про життя та вчення Христа; саме вчення Христа; проповідь.

¹⁶ Хрещення – одне з християнських таїнств, що полягало у трикратному зануренні людини у воду і супроводжувалося відповідним словесним напучуванням. Вважалося, що людина змиває свої гріхи. У символічному значенні – омивання гріховної душі кров'ю Христа і

прилучення до "небесного царства". Ширше значення – перехід у християнську віру.

¹⁷ Оновлення відродження – в оригіналі "обновление пақыбытия". – "Пақыбытие" – нове народження, відродження, відновлене життя, воскресіння. Хрещення – "баня пақыбытия". Вважалося, що ті, кого хрестять, умирають для старого життя і відроджуються для нового, а це є гарантом того, що людина набуває можливості воскреснути та жити вічно після фізичної смерті. Обряд хрещення як смерті й нового відродження людини символічно відповідає добровільній смерті та воскресінню Христа, що своєю свідомою жертвою (смертю) спокутував гріхи людей і врятував їх від неминучої загибелі.

¹⁸ Життя вічне – благоденство, що "уготував Бог" на небесах людям, які не мали гріхів і які житимуть вічно після "Страшного суду" і "Другого пришествя" Христа на землю.

¹⁹ Янгол (грец.) – "вісник"; вважалося, що існують добрі та злі янголи. Під цим ім'ям розуміли самого Бога та церковних пастирів.

²⁰ Херувими (євр.) тлумачаться як "отроки", так звані перші янгольські чини, що мали відношення до Бога та його Премудрості.

²¹ Серафими (євр.) – вищий янгольський чин, тлумачиться як "палаючий", "світильний".

²² ...не позірно... – в оригіналі "не привидением". Тут висловлена думка про те, що Христос дійсно відвідав землю.

²³ ...у плотъ убравшись... – тобто втілювався у людську плотъ, залишаючись Богом. Вважалося, що Христос мав дві рівносильні природи – божественну і людську.

²⁴ до сущих... зійшов... – згідно з апокрифічною літературою. Христос відвідав пекло, щоб порятувати грішників. Пекло – місце вічних страждань. Тут ідеться про перебування Христа в пеклі після того, як він був розп'ятим захований у печеру (гріб).

²⁵ ...багатобожья... вірувати... – ідеться про політеїстичні вірування іудейських племен. Політеїстичний характер мала і релігія Київської Русі до прийняття християнства.

²⁶ Обрізання – встановлений законом Мойсея обряд, що полягав у обрізуванні крайньої плоті. Це старозавітне таїнство становило маніфестацію завіту (договору) з Богом. Християнство, на відміну від іудейства, визнавало "духовне обрізання" (або "євангельське", "християнське"), тобто навернення й освячення всієї людини (душі й тіла).

²⁷ Молоко благодаті – у переносному значенні – євангельське вчення.

²⁸ Прийдешній вік – у тексті "будущий век". Тут – той, що прийде опісля "Страшного суду". Тоді не буде ні хвороб, ні смерті. Люди житимуть вічно.

²⁹ Пророки – у "Старому завіті" вчителі, які навчали людей від імені Бога. Під цим ім'ям розуміли Христа, іноді апостолів або провідників. Пророк – "тлумач", "віщун".

³⁰ Апостольські вчення – протиставлення і визнання наступності проповідей і вчення (вчення – ширше поняття), що оцінюються як практичний і теоретичний рівень осмислення буття відповідно в іудейській і християнській релігіях. Апостол – "посланець". Так називали учнів Христа, яких він посилав проповідувати своє вчення.

³¹ Тінь – у тексті "стень", тобто "тінь", "привид", "видіння", "подібність", "недійсність", "мрія", "невизначеність", "відблиск". У даному контексті – тінь, подібність, тобто "Старий завіт", як прообраз "Нового завіту".

³² Агар (євр.) – "перепоясана" або "приблуда", "захожа". Один з персонажів біблійних книг. Алегорично – іудейський народ під владою "закону". Сарра – хазяйка Агарі; згідно з одним із тлумачень, – владичиця взагалі, тобто володарка усіх народів.

³³ ...зачинена... промислом... – у тексті: "заклучена бо Божиим промыслом". "Промисел" – "мисль", "підкування", "прорікання", "передбачення", тобто божественна мислительна сила, що визначає порядок речей у світі.

³⁴ Безвісна і таємна – часто вживані в Євангелії терміни. Тут – те, що було невідоме і втаємничене.

³⁵ Премудрість – у давньоруській філософії це поняття переважно вживали щодо Бога. Премудрість – вищий ступінь мудрості, що походить від Бога. Мудрість – "розум", "розсудливість", "сукупність знань", "вченість", "хитрість". Близьке до таких понять, як "сила", "путь", "істина", "життя".

³⁶ Сінай – гора, на якій Бог дав скрижалі Мойсею.

³⁷ Ізмаїл (євр.) – "той, кого чує Бог", "вислухане боже".

³⁸ Дуб Мамрійський – біля цього дуба стояв курінь Авраама, коли до нього з'явився Бог у вигляді трьох янголів.

³⁹ ...в утробу Дівиці увійшов... – мається на увазі Марія, мати Христа.

⁴⁰ ...курінь тілесний... – у тексті "кущу плятяную". Тут, мабуть, у розумінні – перша оселя, домівка Христа. Церкви і храми мали найменування – "дім господень", місце, що захищає від зла, наявного у навколишньому світі.

⁴¹ Ісаак (євр.) – буквально "вона засміялася"; йдеться про Сарру, якій напророкували народження сина. Аврааму (згідно з Біблією) було 100, а Саррі – 90 років, коли народився їхній син.

⁴² ...годувалася... таївся... – від народження Христа до його проповідницької діяльності минуло близько 30 років. Де перебував він, Євангелії докладно не оповідають.

⁴³ Тілець – "теля", "молодий бичок". Тут алегорія і паралель з євангельською притчею "Про блудного сина". Коли блудний син повернувся додому, його батько звелів зарізати теля, чим виявлялася радість з приводу смерті, воскресіння, втрати і того, що знайшовся син. Радіє і Бог-Отець, що Христос "знайшовся" й "ожив". Ісус Христос хрестився в річці Йордан.

⁴⁴ ...по вознесенню... Ісуса... – після того, як Христос "воскрес" і "піднявся на небо".

⁴⁵ ...коли учні... благодатне... – мається на увазі розшарування тих, хто сповідував іудаїзм, і тих, хто поклонявся Христу.

⁴⁶ ...Іудеї ж бо... виправдання... – у тексті "оправдание". Цей термін мав значення "виправдання перед Богом", "підтвердження істини", "зняття вини", "відпущення гріхів".

⁴⁷ ...християни... творять... – термін "спасіння" мав значення "визволення", "рятунок", "допомога", "євангельська проповідь". Одне з імен Христа – Спас, Спаситель. Іудеї виправдовувалися перед Богом за численні гріхи, християни не тільки рятуються від гріхів і прилучаються до життя вічного, а й охороняються безпосередньо Богом від напастей життя.

⁴⁸ ...Манасію... – персонаж "Біблії". Йосип привів синів Єфраїма і Манасію до свого батька Якова, щоб той благословив їх перед своєю смертю. Далі в Іларіона йдеться про символічну відповідність подій "Ветхого" та "Нового" завітів.

⁴⁹ Ветхий – цей термін мав значення "старий", "постарілий", "занепалий", "дряхлий", "давній", "віддавна усталений (існуючий)"; "дохристиянський", "язичницький", "дохристиянська частина Святого Письма".

⁵⁰ Нове – те, що приходить (прийшло, прийде), замість старого або виникло (виникає, виникне) нещодавно, вперше; те, що не має ознак ветхого; те, чого не було раніше.

⁵¹ Ісайя – один з біблійних пророків.

⁵² Раніше... землі – Єрусалим, головне іудейське місто. Тут йдеться про поширення християнства серед багатьох народів.

⁵³ Гедеон – біблійний персонаж. Згідно з Біблією, Бог пообіцяв Гедеону (одному з племені ізраїльтян) порятувати його народ від ворогів. Гедеон забажав перевірити могутність Бога. Спочатку він простелив на току овече руно і поставив умову, щоб тільки на руно вночі впала роса, а навкруги земля залишилася сухою. Коли Бог здійснив це, Гедеон звернувся до Бога з проханням зробити навпаки. Бог виконав і це прохання.

⁵⁴ Кіот – скриня, зроблена з кедрового дерева і обкладена золотом, у ній зберігалися скрижалі закону.

⁵⁵ ...як самаритянці... – самаритянка – жителька міста Самарії або навколишньої місцевості. Самаритяни були іудейського походження, але відокремилися від ревних іудеїв і спілкувалися з "язичниками". Іудеї нехтували цим народом, тому самаритянка не хотіла напоїти Христа, сказала йому, що іудеї з самаритянами не спілкуються. Самаритяни приймали тільки п'ять перших книг Мойсея, вірували в Бога, але поклонялись ідолам. Далі в тексті відповідь Христа самаритянці.

⁵⁶ в Єрусалимах – у тексті Євангелія сказано "в Єрусалимі". Іларіон же (або переписувач) живає множину, так написано і в деяких інших списках "Слова...". Напевно, тут потрібно розуміти земний Єрусалим (місто) та "вишній", "новий" Єрусалим, під яким мислилася церква (інститут церкви) Христа.

⁵⁷ ...і саме... Духом... – до євангельської цитати додаються слова, що підкреслюють один з головних догматів християнства про Трійцю.

⁵⁸ ...не від крові... від Бога народились – протиставлення фізичного ("плотського") народження "духовному" народженню тих, хто хрестився і сповідує християнство.

⁷⁵ Тьма кромішня – тобто зовнішня, найвіддаленіша, дальня.

⁷⁶ ...народи приведені... – у тексті "язьци приведені". "Язьци" – народ, плем'я; в множині – язичники, іновірці.

⁷⁷ Давид – один з персонажів Біблії. Пророк, цар, що написав книгу "Псалтир".

⁷⁸ ...Христос... Отцю... – йдеться про одне з християнських таїнств, де присутні символічно куштують "тіло Христа" і п'ють "Його кров".

⁷⁹ Йосія – один з біблейських пророків.

⁸⁰ ...не простромляємо ребра Йому – один з охоронців простромив списом ребра розпінтому Христу.

⁸¹ ...тридцять срібняків... – Іуда, один з учнів Христа, зрадив його, за що отримав нагороду від іудейських першосвящеників.

⁸² ...викрадений був... – іудейські першосвященики стверджували, що Христа було викрадено з місця поховання.

⁸³ Петро – один з учнів Христа, апостол.

⁸⁴ Хома – один з учнів Христа, що не вірив у його воскресіння, доки сам не впевнився у цьому.

⁸⁵ Сім соборів – на перших семи соборах християнської церкви були розроблені основні догмати християнської релігії. Собори відбувались із 325 по 787 р.

⁸⁷ Павло – християнський апостол.

⁸⁸ Іван Богослов – апостол, євангеліст. Ефес – місто в Малій Азії; Патм – острів, де перебував апостол.

⁸⁹ Марко – автор одного з Євангелій.

⁹⁰ ...старого Ігоря... – діда князя Володимира.

⁹¹ ...славного Святослава – батька князя Володимира.

⁹² ...поклоняються... сили... – тобто – "сили", "влада", "могутність", "дари Святого Духа", "бог", "Євангеліст", "благовіщення". Один з дев'яти ступенів янгольських.

⁹³ Василій – християнське ім'я, що його дістав князь Володимир при хрещенні.

⁹⁴ ...книги животії – ті, що містять у собі життя.

⁹⁵ ...одночас... – у тексті "й в єдино время". Тут Іларіон дещо перебільшує темпи поширення християнства на території Русі.

⁹⁶ Костянтин – римський імператор (близько 285-337 р.), що сприяв становленню й поширенню християнства. Був прилучений до християнських святих.

⁹⁷ Нікейський собор – один з православних церковних соборів (787).

⁹⁸ ...хрест... приніс... – тут хрест, на якому було розіпнуто Христа. Частина хреста було розіслано по християнських країнах.

⁹⁹ Ольга – бабка Володимира, що хрестилася до офіційного хрещення Русі, яке відбулося у 988 (989) р.

¹⁰⁰ ...приніс хрест... града Костянтина... – йдеться про хрест, який привезла княгиня Ольга з Константинополя.

¹⁰¹ ...церква... Богородиці Марії... – Десятинна церква у Києві, збудована при князі Володимирі. Там він був похований.

¹⁰² Георгій – християнське ім'я Ярослава Мудрого, сина Володимира.

¹⁰³ Соломон – іудейський цар, що довершував забудову Єрусалимського храму, який почав будувати його батько Давид.

¹⁰⁴ ...І дім... Премудрості... – мова йде про будівництво Софійського собору в Києві. Софія (грец.) – "мудрість".

¹⁰⁵ ...церкву на Великих воротах... – церква Благовіщення на Золотих воротах у Києві. Благовіщення – свято, що має нагадувати віруючим євангельський сюжет. Архангел Гавриїл прорік Діві Марії, що вона народить Ісуса Христа від Святого Духа. Благовіщення – "блага вість".

¹⁰⁶ Ірина – християнське ім'я дружини Ярослава Мудрого.

Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Історія філософії України: Хрестоматія. – К., 1994. – С. 8-22.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА (1722–1794)

"Разговор 3-й о том же: знай себе"

Лица: Друг, Клеопа.

Друг. В±руешь ли, что он есть голова и первоначальное основаніе и в±чный план твоей плоти?

Клеопа. В±рую.

Друг. Ах! Когда бы ты в±рил, никогда бы ты не говорил, что т±ло твое пропадает при разсыпаніи праха твоего. Видишь одно скотское в теб± т±ло. Не видишь т±ла духовнаго. Не им±ешь жезла и духа к двойному разд±ленію. Не чувствуешь вкуса в т±х божіх словах: "Аще изведеши честное от недостойнаго, яко уста моя будеши..."

Клеопа. Непонятно мн± то, каким образом присудил я кумиру божество, а живот тому, что мертвое. Слышал я, что погибшій есть тот, кто называет св±т тьмою, а горькое сладким.

Друг. Не удивляйся, душа моя! Вс± мы любопрахи. Кто только влюбился во видимость плоти своея, не может не ганяться за видимостью во всем небесном и земном пространств±. Но для чего он ея любит? Не для того ли, что усматривает в ней св±тлость и пріятность, жизнь, красоту и силу?

Клеопа. Конечно, для того.

Друг. Так не все ж ли одно – почитать идола за живое и присудить ему жизнь, а ему умир±ти должно. Мн± кажется то же: почитать горькое сладким и дать суд в том, что медовая сладость принадлежит к желчи. Но можно ли желчи сладость присудить без обиды меду? Вот каким образом вс± собираемся на господа и на Христа его! Он кричит: "Моя кр±пость и сила! Во мн± путь, истина и живот!" А мы судим, что все сіе принадлежит к вн±шной плоти и к плотской вн±шности. И сей суд наш несум±нно подтверждаем таковым же житіем нашим пред людьми.

Клеопа. Вижу теперь вину свою. И ужасно удивляюся: что за тма наши очи покрыла? Столько пророки вопіют: "Дух, дух! Бог, бог!" Всяка вн±шность есть трава, т±нь, ничто, а мы ропшем, тужим, когда плоть наша увядает, слаб±ет и прах переходит к праху. Можно ли сыскать упрям±йшую и жестоковѣйн±йшую нещасливостъ?

Друг. Сему и я часто дивлюся. Теперь, думаю, понимаешь, что то за суд, котораго от нас толь ревностно и единственно требует бог чрез пророков. И как можем дать добрый суд меньшим нашим братьям, обидив первороднаго брата – Христа Иисуса? Он первый сирота, что вс± его оставили; он первый нищій, что все от него отняли. Вс± за тмою, оставив св±т, пошли, поб±жали.

Клеопа. Но откуда в нас проклятое семя рождается? Если земля проклята, тогда и любовь к ней.

Друг. Хорошо мысли называешь семям. Семя есть началом плодов. А совет в сердце – голова наших дел. Но понеже сердце наше есть точным человеком, то и видно, кого премудрость божия называет семямь и чадами змінными. Сии люди любят землю, а она есть пята и подножие божие и тень. По сей-то причине ничем они не сыты. Блажен, если в чем сердце проклята сия голова раздавлена. Она-то нас выводит в горести, а нам во мнимыя сладости. Но откуда сей змий в сердце зароживается? Ты ли спрашуешь?

Клеопа. Хочу знать.

Друг. Откуда злое семя на грядках огородних? Полно везд всяких советов. Не убережешься, чтобы не родилось. Но что делать? Сыне! Храни сердце твое! Стань на страже со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе. Будь в доме твоём. Бережи себе. Слышь! Береги сердце.

Клеопа. Да как себе беречь?

Друг. Так, как ниву. Выпняй или искореняй и вырывай всякий совет лукавый, все злое семя змінно.

Клеопа. Что есть совет лукавый и семя змінно?

Друг. Любить и оправдать во всяком деле пустую внешность или пята.

Клеопа. Скажи просте.

Друг. Не врь, что рука твоя согнет, а врь, что она вчна в бозе. Одна тень ея гибнет [не истинная рука]. Истинная же рука и истина есть вчна, потому что невидима, а невидима потому, что вчна.

Клеопа. Сии мысли чудны. ...

"Разговор 4-й о том же: знай себе"

Лица: Лука, Клеопа, Друг

Лука. Посему весьма не малое дело: узнать себе.

Друг. Один труд в обоих сих – познать себе и уразуметь бога, познать и уразуметь точнаго человека, весь труд и обман от его тени, на которой все останавливаемся. А видь истинный человек и бог есть тожде. И никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидима истина, потому что она есть господня. А господь и дух, плоти и костей не имущий, и бог – все то одно. Видь ты слышал речи истиннаго человека. Если-де не узнаешь себе, о добрая жена, тогда паси 20 козлы твои возле шалашей пастушских. Я-де тебе не муж, не

пастыр и не господин. Не видишь мене потому, что себе не знаешь. Пойди из моих очей и не являйся! Да и не можешь быть предо мною, поколь хорошо себе не уразумѣешь. Кто себе знает, тот один может запѣть: "Господь пасет мя..."

Клеопа. А мы из послѣдняго разговора имѣем нѣкоторыя сумнѣнія?

Друг. Когда рѣчь идет о важном дѣлѣ, то и не дивно. Но что за сумнѣнія?

Клеопа. Первое: ты говорил, что человек, влюбившійся в видимую плоть, для того вездѣ гонится за видимостью, понеже усматривает в ней свѣтлость и пріятность, жизнь, красу и силу.

Друг. А вы как думаете?

Клеопа. Нам кажется для того, что не может вѣрить о пребываніи невидимости и думает, что одно только то бытіе свое имѣет, что плотяными руками ощупать может и что в тлѣнных его очах мечтается. В протчем он и сам понять может и совершенно знает, что все то преходит, что он любит. Посему-то он и плачет, когда оно его оставляет, разсуждая, что уже оно совсѣм пропало, подобно как младенец рыдает о разбитом орѣхѣ, не понимая, что орѣшная сушья иста состоит не в коркѣ его, но в зернѣ, под коркою сокровенном, от котораго и самая корка зависит.

Друг. Сія есть самая правда, что был бы весьма глуп земледѣл, если бы тужил о том, что на его нивѣ начало пшеничное стебло в мѣсяцѣ августѣ сохнуть и дряхлѣть, не разсуждая, что в маленьком закрытом зернѣ закрылась и новая солома, весною наружу выходящая, а вѣчное и истинное свое пребываніе в зернѣ невидимо закрывшая. Но не все же ли то одно – причитать солому силу ея и существо, а не главѣ ея или зерну и не верить, ни же поминать о пребываніи зѣрна? Для того-то (например) судія присудил двоюродному брату власть и силу в наслѣдїи, понеже увѣрен, что роднаго наслѣдника в живых нѣт. И сей-то есть той нечестивый суд, о котором в послѣднем разговорѣ и шла межъ нами рѣчь.

Клеопа. Другое сумнѣніе. Я сказал видѣ так: помню слово Іеремїино сіе: "Глубоко сердце человеку, паче всѣх, и оно-то истинный человекъ есть..." А ты к сим словам присовокупил слѣдующее: "Вот сей же то человекъ и содержит все" и протчая.

Друг. Так в чемъ же сумнишься?

Клеопа. Я без сумнѣнія понимаю, что всѣ внѣшніи наши члены закрытое существо свое в сердцѣ имѣют, так как пшеничная солома

содержится в своем зернѣ. Она, изсохши и издряхлѣвши, то закрывается при согниїи в зернѣ, то опять наружу в зелености выходит и не умирает, но обновляется и будто перемѣняет одѣяніе. Но понеже на всѣх без изъему людях видим внѣшніи члены, которыи свидѣтельствуют и о зѣрнѣ своем, то есть, что всяк с них имѣет и *сердце*, которое (как пророк божій учит) точнымъ есть челоукомъ и истиннымъ, а сіе есть великое дѣло, такъ что се будетъ? Всемъ ли быть истиннымъ челоукомъ? И какаѣя разнь межъ добрымъ мужемъ и злымъ?

Друг. Не так! Отведи мысли твои на время от челоука и посмотри на протчую природу. Не всякій орѣхъ и не всякая солома со зерномъ.

Клеопа. Ужасное позорище!

Друг. Не бойся! Знаю. Ты, осмотрясь на людей, ужаснулся. Но видишь, что сіе в природѣ не новое. Довольно сего водится в земляныхъ плодахъ и в древесныхъ. Но нигдѣ больше не бываетъ, какъ в людяхъ. Весьма тотъ рѣдокъ, кто сохранилъ сердце свое или, какъ обще говорятъ, спаси душу свою. А какъ научилъ насъ Іереміа, и ему вѣруемъ, что истиннымъ челоукомъ есть *сердце* в *челоуцѣ*, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, какъ мыслей нашихъ неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и суцая иста, и самая ессенція (какъ говорятъ), и зерно наше, и сила, в которой единственно состоитъ [родная] жизнь и животъ нашъ, а безъ нея мертвая тѣнь есмь, то и видно, коль несравненная тщета потерять себе самага, хотя бы кто завладѣлъ всѣми Коперниковыми мырами. Но никогда бы сего не было, если бы старались люде уразумѣть, что значитъ челоуцъ и быть челоукомъ, то есть, если бы самихъ себѣ узнали...

Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. – Т.1.

– К.: Наукова думка, 1973. – С. 170-174.

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ (1826–1874)

Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученнямъ слова Божого

Стомлений прочанинъ наснажує своє серце шматкомъ хлѣба (Суд. 19, 5), й узагалі вино, що серце людське звеселяє, і хлѣб, що скріплює серце людське (Пс. 104, 15). Тому серце висихає, коли людина забуває їсти хлѣбъ мій (Пс. 102, 5). Непомірні обтяжують серця свої обжирствомъ, пияцтвомъ та життєвими клопотоми (Як. 21, 34), серця свої вигодовують, немов би на

день заколення (Як. 5, 5). Милосердний Бог сповнював харчами, їжею й радіщами серця ваші (Дії. 14, 17).

Серце є осереддя душевного й духовного життя людини.

Так, у серці зачинається й зароджується рішучість людини на ті чи ті вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри й бажання; воно є містище волі та її жадань. Ці дії намірів, бажання й рішучості позначаються виразами: віддався я всім серцем (Екл. 1, 13); Даниїл постановив у своєму серці Дан. 1, 8); і було на серці мого батька Давида (1 Цар. 8, 17). Таке саме говорять вирази: серцем віруємо для праведности (Рим. 10, 10), як серце йому призволяє (2 Кор. 9, 7), щоб серцем рішучим трималися Бога (Дії. 11, 23). Стародавній Ізраїль повинен був приносити дари на побудову скинії, кожен за щедрим серцем своїм (2 М. 35, 5), і приходили кожен чоловік, кого вело серце його (2 М. 35, 21). Хто висловлював свої бажання, той казав, що було на серці його (1 Цар. 10, 2).

Коли ми робимо що-небудь охоче, то наш учинок походить від серця (Рим. 6, 17). Кого ми любимо, тому віддаємо наше серце, й навпаки, того маємо у нашому серці: дай мені, сину мій, своє серце (Пр. 23, 26); ви в серцях наших (2 Кор. 7, 3); я маю вас у серці (Фил. 1, 7).

Серце є містище всіх пізнавальних дій душі. Міркування є заміри серця (Пр. 16, 1), порада серця: а моє серце дало мені раду (Неем. 5, 7). Пізнати серцем значить збагнути (5 М. 8, 5); знати всім своїм серцем – збагнути цілковито (Єг. 23, 14). Хто не має серця, щоб пізнати, той не має очей, щоб бачити, і вух, щоб слухати (5 М. 29, 3). Коли серце грубує, то людина втрачає здатність помічати й розуміти найочевидніші явлення Божого промислу: і тяжкими зроби його уші, а очі йому позаклеюй (Іс. 6, 10). Узагалі весь нахил думки серця її – тільки зло повсякденно (1 М. 6, 5). Людина недобра має серце, що плає злочинні думки (Пр. 6, 18). Брехливі пророки пророкують нікчемність і оману свого серця (Єр. 14, 14), висловлюють привиди серця свого, а не слово з уст Господніх (Єр. 23, 16). Думки є задуми сердець (1 Кор. 4, 5). Слово Боже спосібне судити думки та наміри серця (Євр. 4, 12). Що ми добре пам'ятаємо, закарбовуємо в душі й засвоюємо, те вкладаємо, покладаємо, складаємо й записуємо у серці своєму: і покладете ви ці слова Мої на свої серця (5 М. 11, 18); поклади ти мене, як печатку на серце своє (Пісн. 8, 6); а Марія оці всі слова зберігала, розважаючи, у серці своїм (Лк. 2, 19); напиши їх (заповіді премудрості) на таблиці серця свого (Пр. 3, 3). Все, про що ми думаємо або що згадуємо, сходить на серці. У царстві слави подвижників, що страждали за правду й віру, не згадаються речі колишні, і не прийдуть на серце (Іс. 65, 17); і що на

серці людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його (1 Кор. 2, 9).

Позаяк слово є явлення або вираження думки, то й воно виходить із серця: і з серця свого слова подадуть (Йов. 8, 10); бо чим серце наповнене, те говорять уста (Мт. 12, 34), й позаяк мислення є розмова душі з собою, то той, хто мислить, веде цю внутрішню розмову в серці своєму: говорив я був з серцем своїм (Екл. 1, 16); сказав був я в серці своєму (Екл. 2, 1); той злий раб скаже у серці своїм (Мт. 24, 48).

Серце є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і пристрастей. Серцеві притаманні всі ступені радощів, од радости серця свого (Іс. 65, 14) до того, що моє серце та тіло моє линуть до Бога Живого (Пс. 83, 3), поживу приймають із радістю та в сердечній простоті (Дн. 2, 46); всі ступені скорбот, від сумного настрою, коли серце засмучене (Пр. 25, 20), до щонайглибшого горя, коли людина кричатиме від сердечного болю (Ос. 65, 14) й коли вона відчуває, що від цього тремтить її серце і зрушилось з місця свого (Йов. 37, 1); всі ступені ворожості, від ревнощів і гіркої заздрості (Пр. 23, 17; Як. 3, 14) до гніву у серцях своїх, коли люди скреготали зубами на нього (Дії. 7, 54) й коли серце розпалиться помстою (5 М. 19, 6); всі ступені незадоволення, від неспокою, коли туга на серці людини чавить її (Пр. 12, 25), до відчаю, коли серце приходиться у розпач (Екл. 2, 20); нарешті, всі види страху від побожного тремтіння (Єр. 32, 40) до божевілья, сліпоти й тупоумства (5 М. 28, 28), до того, що омливає мій дух у мені, кам'яніє в нутрі моїм серце (Пс. 143, 4). Серце мліє й тріпоче від тоски (Єг. 5, 1; Єр. 4, 19); за різницею у стражданнях воно робиться, немов віск (Пс. 22, 15) або висохлим (Пс. 102, 5), розпалюється і в нутрі моїм коле (Пс. 39, 4; Пс. 73, 21), робиться зламаносердим або розривається (Єр. 23, 9; Пс. 147, 3). У тузі людина робиться лякливою та м'якосердою (5 М. 20, 8). Від жалю серце перевертається (Ос. 11, 8). Благодійне слово Боже діє на серце, як огонь той палючий (Єр. 20, 9); серце палає й горить, коли на нього падає промінь божественного слова (Лк. 24, 32).

Нарешті, серце є осереддя моральнісного життя людини. У серці поєднуються всі моральнісні стани людини, від щонайвищої таємничої любові до Бога, яка волає: Бог – скеля серця мого й моя доля навіки (Пс. 73, 26), до тієї зарозумілості, яка, обожнюючи себе, ставить своє серце нарівні з серцем Божим і каже: Я Бог (Єз. 28, 2). З огляду на різні моральнісні недуги серце робиться запаморочливим (Рим. 1, 21), затужавілим (Іс. 6, 10), твердим (Іс. 63, 17), камінним (Єз. 11, 19), нелюдським, звіриним (Дан. 4, 13). Є серце луте (Єр. 16, 12), серце суетне (Пс. 5, 10), серце нерозумне (Рим. 1, 21). Серце є вихідне місце всього доброго та злого у словах, думках і вчинках людини, є добрий чи злий скарб людини: добра людина із доброї скарбниці серця добре виносить, а лиха із лихої виносить лихе (Лк. 6, 45).

Серце є таблиця, на якій написаний природний моральнісний закон; тому погани виявляють діло Закону, написане в серцях своїх (Рим. 2, 15). На цій самій таблиці пишеться й закон благодійний: "Слухай же ти, Мій народе, – волає Господь, – бо буду ось Я говорити Ізраїлеві, і буду свідчити на тебе: Бог, Бог твій Я" (Пс. 50, 7), на їхньому серці його напишу (закон благодійний) (Єр. 31, 33). Тому слово Боже посяєне в серці (Мі. 13, 19); сумління має своє опертя в серці (Євр. 10, 23); Христос через віру замешкав у наших серцях (Ес. 3, 17); також назнаменував нас, і в наші серця дав завдаток Духа (2 Кор. 1, 22). І нехай мир Божий панує у ваших серцях (Кол. 3, 15); бо любов Божа вилася в наші серця Святим Духом, даним нам (Рим. 5, 5). Благодійне світло Бога у серцях наших засяло (2 Кор. 4, 6). Проте, з іншого боку, грішникові диявол укинув у серце лихі наміри (Ів. 13, 2), сатана його серце наповнив лихими задумами (Дії. 5, 3). До неухважних слухачів слова Божого зараз приходиться сатана, і забирає слово, посяєне в серцях їх (Мр. 4, 15).

Як осереддя всього тілесного й багатоманітного духовного життя людини, серце називається джерелом життя або витокami життя: над усе, що лише стережеться, серце своє.

Урядувальний сан первосвященника в Церкві засвідчується оздобою його голови (3 М. 9, 18). Позаяк цар є глава суспільного тіла, то на ознаку цього покладається на його голову корона зо щирого золота (Пс. 21, 4).

Лице голови є вираженням і немовби живим дзеркалом душевних станів людини, так що взагалі вже й з вигляду можна спізнати чоловіка, і з обличчя видно, хто розумний (Сир. 19, 29), розсвітлює мудрість людини обличчя її, і суворість лица її змінюється (Екл. 8, 1). Богоспілкування, що його сподобився Мойсей на Сінаї, виявилось в особливому просвітленні лица його: лице його стало променіти (2 М. 34, 29). У найславнішому переображенні нашого Господа обличчя Його, як те сонце, засяло (Мт. 17, 2). Радість і торжество ангола, посланого до гроба Господня, щоби сповістити людям про воскресання Спасителя, відобразилися на його світлоносному обличчі: його ж постать була, як та блискавка (Мт. 28, 3). Тому лице Боже означає повне одкровення Божої слави, до прийняття якої людина не здатна у перебіжному житті: ти не зможеш побачити лица мого, говорив Господь Мойсею, бо людина не може побачити Мене – і жити (2 М. 33, 20).

Отже, священні автори знали про високе значення голови у духовному житті людини; а проте, повторюємо, осереддя цього життя вони вбачали у серці. Голова була для них немовби видимою вершиною того життя, яке початкове й безпосередньо вкорінене у серці. "Голова, – каже один тлумач священного писання, – є для зовнішнього явища те саме, що серце для внутрішньої душевної діяльності, й лишень стосовно цього їй приписується

панівне значення з біблійної точки зору". Втім, вищенаведені фрагменти священного Писання дають цілком визначену думку, що голова має значення органу посередницького між цілісним еством душі й тими впливами, яких вона зазнає ззовні або згори, й що при цьому їй належить сан урядувальний у цілісній системі душевних дій. З цими загальними визначеннями не може не погодитися психологія, хоч би якими, втім, були її особливі поняття про цей предмет. Але так само можна наперед припустити, що зазначені явища душевної діяльності у голові ще не вичерпують цілого ества душі: з необхідності мислення ми повинні припустити деяку первинну духовну сутність, яка потребує згаданого посередництва й урядувальної дії голови. Ця первинна духовна сутність має, згідно з ученням слова Божого, своїм щонайглибшим органом серце. У наступних поясненнях ми побачимо визначеніше сенс і підстави цих тез, а тепер зауважимо, як висновок із попереднього, що коли Ісус Христос називається главою Церкви, то цим ще не цілком і не повністю позначається Його ставлення до Церкви. Він є глава (Еф. 8, 23) й основа (1 Кор. 3, 11), світло й життя (Ів. 1, 4). Він є Будівничий Церкви (Мт. 16, 18), й тому така і надзвичайна Голова її, від якої все тіло, суглобами й зв'язями з'єднане й зміцнене, росте зростом Божим (Кол. 2, 19). Ці зауваження показують, наскільки гармонійне й узгоджене біблійне вчення про людську душу не лише само в собі, але й у своїх застосуваннях до пояснення вищих догматів. Очевидно, що маємо тут певні психологічні погляди, які не згодні з багатьма тезами сучасної нам науки про душу. Вважаємо за потрібне ввійти у розгляд тих засад, на підставі яких наука не згоджується з біблійним ученням про серце як містище й осереддя душевного життя людини. Можливо, при цьому виявиться, що біблійні погляди не настільки байдужі для інтересів нашого знання, щоби ми могли при вивченні душі лишати їх поза увагою. Можливе й таке, що ми знайдемо внутрішнє протиріччя між цими поглядами та нашими моральнісними й релігійними вимогами, які у такому разі нададуть йому особливої значимості, якщо не у тісних межах науки, то у царині необмежених прагнень людського духу до довершеності, до блага, до Бога.

Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / Вибране. – К.: Абрис, 1993. – 416 с.

ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ: ПРОБЛЕМА БУТТЯ

АРИСТОТЕЛЬ

Метафізика

Книга первая. Глава третья

Имеется в общем четыре рода основных начал, – это было показано в физике и подтверждается авторитетом древних философов, которые сверх этих родов не могли больше найти ни одного (983 а 24 – б 6). Самые древние философы принимали только материальную причину вещей – воду, воздух или другие простейшие тела (б 6 – 986 а 16); затем, побуждаемые фактическим положением дел, они стали к материи присоединять причину движения, – за исключением тех из них, которые пришли к убеждению, что вся совокупность вещей неподвижна (а 16 – б 8). После этого Анаксагор, также под влиянием действительности, впервые понял необходимость установить причину третьего рода, из которой можно было бы вывести все, что есть хорошего во всей природе, однако же он не отделил эту причину от причины движущей (б 8 – 22).

Нам очевидным образом надлежит достигнуть знания о первоначальных причинах, – мы ведь тогда приписываем себе знание каждой вещи, когда, по нашему мнению, мы постигаем первую причину. А о причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия ("основание, почему" (вещь такова, как она есть), восходит в конечном счете к понятию вещи, а то основное, благодаря чему (вещь именно такова), есть некоторая причина и начало); другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей – то, откуда идет начало движения; четвертой – причину, противоположащую (только что) названной, а именно – "то, ради чего" (существует вещь), и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения). Вопрос об этих причинах был, правда, в достаточной степени рассмотрен у нас в книгах о природе, но все же привлечем также и тех, которые раньше нас обратились к исследованию вещей и вели философские рассуждения об истинном бытии. Ибо очевидно, что и они указывают некоторые начала и причины. Поэтому если мы переберем их учения, (от этого) будет некоторая польза для теперешнего исследования: или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или больше будем верить тем, которые указываются в настоящее время.

Из тех, кто первые занялись философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь начала в виде⁸ материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется, – это они считают элементом и это – началом вещей. И вследствие этого они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется, подобно тому, как и про Сократа мы не говорим ни – что он становится просто, когда он становится прекрасным или образованным⁹, ни – что он погибает, когда он утрачивает эти свойства, ввиду того, что пребывает лежащий в основе субстрат – сам Сократ. Таким же образом (не допускают они возникновения и гибели) и для всего остального; ибо должно быть некоторое природное естество – или одно, или больше, чем одно, откуда возникает все остальное, причем само это естество остается в сохранности. Количество и форму для такого начала не указывают все одинаково, но Фалес – родоначальник такого рода философии – считает его водою (вследствие чего он и высказывал мнение, что земля находится на воде); к этому предположению он, можно думать, пришел, видя, что пища всех существ – влажная и что само тепло из влажности получается и ею живет (а то, из чего (все) возникает, это и есть начало всего). Таким образом он отсюда пришел к своему предположению, а также потому, что семена всего (что есть) имеют влажную природу, а у влажных вещей началом их природы является вода. Есть и такие, которые полагают, что и (мыслители) очень древние, жившие задолго до теперешнего поколения и впервые занявшиеся теологией, держались именно таких взглядов относительно природы: Океана и Тетиду они сделали источниками возникновения, и клятвою богов стала у них вода, а именно Стикс, как они его называли; ибо почтеннее всего – самое старое, а клятва, это – самое почтенное. Во всяком случае, является ли это мнение о природе древним и давнишним, это, может быть, и недостоверно, но о Фалесе говорят, что он так высказался относительно первой причины (что касается Гиппона, его, пожалуй, не всякий согласится поставить рядом с этими философами вследствие ограниченности его мысли). С другой стороны, Анаксимен и Диоген ставят воздух раньше, нежели воду, и из

⁸ Точнее – начала, относящиеся к разряду материи. Eidos, о котором здесь говорится, не имеет в данном случае, разумеется, обычного у Аристотеля технического значения – "форма", но должно переводиться как "вид" (логический) или "разряд", "группа": началами всех вещей у первых философов являются лишь те, которые принадлежат к виду или разряду материи (т. е. к группе начал материальных).

⁹ У Аристотеля – "музыкальный", – постоянный пример для качества. В этом употреблении, может быть, точнее всего будет передача "образованный", в противоположность αἴματος – необразованный, грубый; для "музыки" (μουσική), вернее, "музыкального искусства", у Платона – обширный ряд оттенков от поэзии до философии (Phaed. 60 D – 61 A).

простых тел его главным образом принимают за начало; Гиппас из Метапонта и Гераклит из Эфеса (выдвигают) огонь, Эмпедокл – (известные) четыре элемента, к тем, которые были названы, на четвертом месте присоединяя землю; элементы эти всегда пребывают, и возникновение для них обозначает только (появление их) в большом и в малом числе в то время, когда они собираются (каждый) в одно и рассеиваются из одного¹⁰. А Анаксагор из Клазомен, будучи по возрасту раньше этого последнего, а по делам своим позже его, утверждает, что начала не ограничены (по числу): по его словам, почти все подобночастные предметы, являющиеся таковыми по образцу воды или огня¹¹, возникают и уничтожаются именно таким путем – только через соединение и разделение, а иначе не возникают и не уничтожаются, но пребывают вечно.

Исходя из этих данных, за единственную причину можно было бы принять ту, которая указывается в виде материи. Но по мере того как они в этом направлении продвигались вперед, самое положение дела указало им путь и со своей стороны принудило их к (дальнейшему) исследованию. В самом деле, пусть всякое возникновение и уничтожение сколько угодно происходит на основе какого-нибудь одного или хотя бы нескольких начал, *почему* оно происходит, и *что* – причина этого? Ведь не сам лежащий в основе субстрат производит перемену в себе, например, ни дерево, ни медь (сами) не являются причиной, почему изменяется каждое из них, и не производит дерево – кровать, а медь – статую, но нечто другое составляет причину (происходящего) изменения. А искать эту причину – значит искать другое начало, как мы бы сказали – то, откуда начало движения. Те, которые с самого начала взялись за подобное исследование и утверждали единство лежащего в основе субстрата, не испытывали никакого недовольства собой, но, правда, некоторые из (таких) сторонников единства, как бы под давлением этого исследования, объявляют единое неподвижным, как равно и всю природу, не только в отношении возникновения и уничтожения (это – учение старинное, и все с ним соглашались), но и в отношении всего остального изменения; и это их своеобразная черта. Из тех, таким образом, кто объявлял мировое целое единым, никому не довелось усмотреть указанную (сейчас) причину¹², разве только Пармениду, да и этому последнему – постольку, поскольку он

¹⁰ О возникновении и уничтожении элементов по Эмпедоклу можно говорить лишь в том смысле, что отдельные из них накапливаются иногда в большом, иногда в малом количестве на пути к объединению по отдельным элементам (под влиянием действия вражды) и затем рассеиваются из этого объединения (см. Arist. Met. A 4, 985 a 25 – 28 и Ross I 131).

¹¹ Здесь говорится о принимавшихся Анаксагором элементарных предметах с однородными друг другу частями (у Анаксагора они назывались семенами вещей, а позже у Аристотеля получили название "гомеомерных", – подобночастных – вещей, или гомеомерий).

¹² Т. е. причину движения.

полагает не только существование единого, но – в известном смысле – и существование двух причин. Тем же, кто вводит множественность (начал), скорее можно говорить (о такой причине), например тем, кто принимает теплое и холодное, или огонь и землю: они пользуются огнем, как обладающим двигательной природой, а водою, землей и тому подобными (элементами) на противоположный лад.

После этих философов и такого рода начал, так как эти последние были недостаточны, чтобы вывести из них природу вещей, стали, снова побуждаемые – как мы сказали – самой истиной, искать следующего затем начала. Что одни вещи находятся в хорошем и прекрасном состоянии, а другие приходят к нему в процессе своего возникновения, причиной этого не подобает быть ни огню, ни земле, ни чему-либо другому в этом роде, и те философы подобного взгляда наверно и не держались; а с другой стороны, не хорошо было также верить такое дело случаю и самопроизвольному процессу. Поэтому тот, кто сказал, *что разум* находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе, и что это он – виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился словно трезвый по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше. Явным образом, как мы знаем, взялся за такие объяснения Анаксагор, но есть указание, что прежде об этом сказал Гермотим из Клазомен. Те, которые стояли на этой точке зрения, в то же время признали причину совершенства (в вещах) первоначалом вещей, и притом – таким, от которого вещи имеют движение.

Книга пятая. Глава седьмая

Сказать про что-нибудь "*оно есть*" можно в четырех смыслах: 1) такое утверждение указывает на случайную данность одного в другом (акцидентальное бытие) (1017 а 7 – 22); 2) бытие может обозначать реальное определение вещи в ее собственной природе: в этом случае предмет определяется через предикат свойственной ему категории (а 22 – 30); 3) в отношении к утверждению и отрицанию "бытие" означает истинность такого утверждения или отрицания, иначе соответствие их действительности (а 31 – 35); 4) бытие, указанное во всех предшествующих случаях, может быть высказано или как возможное, или как действительное (1017 б 1 – 9).

О *существующем* говорится, с одной стороны, в смысле его случайной данности (в чем-нибудь другом), с другой – поскольку оно дано само по себе. С одной стороны – в его случайной данности (в другом): так например, мы говорим, что справедливый есть образованный, что человек есть образованный и что образованный есть человек, высказываясь

подобным же образом, как если (мы говорим), что образованный строит дом, потому что случайно присуще домостроителю – быть образованным или образованному – быть домостроителем ("вот это есть вот это" означает ведь, что вот этому случайно присуще вот это). Так же обстоит дело и в указанных случаях: когда мы говорим, что человек образован и что образованный – человек, или что белый есть образованный, или что образованный есть белый, одно из этих утверждений мы делаем потому, что оба свойства случайно присущи одной и той же существующей вещи, другое – потому, что (указываемое свойство) случайно присуще существующей вещи, а (утверждение), что образованный есть человек, (мы высказываем) потому, что этому последнему случайно присуща образованность. Точно так же говорится и о бытии не-белом, ибо то, чему случайно присуще это свойство, *существует*. Таким образом, то, чему бытие приписывается в смысле случайного нахождения (в чем-нибудь), называется так¹³ или потому, что оба свойства присущи одной и той же существующей вещи, или потому, что такое свойство присуще существующей вещи, или потому, что существует сама (высказываемая о другом) вещь, которой присуще (некоторое) свойство, о котором эта вещь сказывается. С другой стороны, самостоятельное существование в себе приписывается всему тому, что обозначается через различные формы (категориального) высказывания: ибо на сколько ладов эти различные высказывания производятся, столькими путями они (здесь) указывают на бытие. А так как одни из высказываний обозначают суть вещи, другие – качество, некоторые – количество, иные – отношение, иные – действие или страдание, иные отвечают на вопрос – "где?", иные – на вопрос "когда?", то в соответствии с каждым из этих (родов) высказываний те же самые значения имеет и бытие. Ибо нет никакой разницы (сказать) – "человек есть здоровый" или "человек здоров", и точно так же – "человек есть идущий или режущий" или же "человек идет или режет"; а подобным же образом и во всех других случаях. Далее (приписывать вещи) "бытие" и говорить "она" есть" означает, что это – истина¹⁴, а (приписывать) "небытие" – что это не истина, но ложь, одинаково и в случае утверждения и в случае отрицания: так, например, (говорить), что Сократ есть образованный, (означает), что это – истина, или – что Сократ есть [не-белый, это (тоже) истина; а (говорить) "диагональ не есть соизмерима" (означает, что) это (утверждение) было бы ложью. – Кроме того, бытие и сущее означают, что в указанных выше случаях бытия одно [высказано] (существует) в возможности, другое – в действительности. В самом деле, мы говорим "это

¹³ Т. е. существующим.

¹⁴ Т. е. что эта вещь существует (что так обстоит дело) в действительности.

есть видящее" и про то, что видит в возможности¹⁵, и про то, что видит в действительности. И таким же точно образом мы приписываем знание как тому, что может пользоваться знанием, так и тому, что пользуется (им). И покоящимся мы называем как то, что уже находится в покое, так и то, что может в таком состоянии находиться. Подобным же образом (обстоит дело) и по отношению к сущностям: мы говорим, что Гермес находится в камне, говорим про половину линии и называем хлебом хлеб еще неспелый. А когда (мы имеем) возможное и когда – еще нет, это надо разобрать в другом месте.

Глава восьмая

Название *сущности* применяется в четырех случаях. Им обозначаются: 1) тела, образованные из них предметы и отдельные части этих предметов (b 10 – 14); 2) начала, образующие внутреннюю причину бытия той или иной вещи (b 14 – 16); 3) части и стороны в вещах, сообщающие им основную определенность и таким образом необходимые для их существования (b 17 – 21); 4) суть бытия, иначе говоря – форма каждой отдельной вещи (b 21 – 22). В соответствии с тем, у сущности два основных значения: это, во-первых, последний субстрат, который уже не может сказываться в другом, и, во-вторых, то, что сообщает вещи определяющую ее индивидуальность, и, в качестве такового, может самостоятельно мыслиться (b 23 – 26).

Название *сущности* носят простые тела, например, земля, огонь, вода и все (другие) такие же, а также вообще тела и предметы, которые из них состоят, – живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все такие вещи носят название сущности, потому что они не сказываются о подлежащем, но все остальное сказывается о них. В другом смысле сущностью называется то, что составляет причину бытия, находясь в таких вещах, которые не сказываются о подлежащем, – такова, например, душа для живого существа. Далее, это наименование получают части, которые находятся в такого рода вещах, определяя их и выражая в данной их индивидуальности, – те части, с упразднением которых упраздняется и целое, как, например, с упразднением плоскости упраздняется тело, как утверждают некоторые, и точно так же – плоскость с упразднением линии. И вообще, число, по мнению некоторых, имеет такую природу: с его упразднением нет ничего, и оно определяет все. Далее, суть бытия, понятие которой есть определение вещи, и она также называется сущностью каждой вещи. Таким образом, получается, что о сущности может идти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат, который уже не сказывается про что-нибудь другое, и (кроме того) то, что представляет

¹⁵ Т. е. "про то, что может видеть".

собою данную определенную вещь и (в понятии)¹⁶ отделимо (от материи): а таковым является у каждой вещи ее образ и форма.

Книга восьмая. Глава четвертая

У вещей надо различать первую материю, общую им всем, и специальную – отдельную для каждой вещи; у одной и той же вещи можно, бывает, указать несколько материй (1044 а 15 – 25). С другой стороны, из одной и той же материи, в зависимости от движущей причины, могут получаться различные вещи; однако какова бы ни была движущая причина, у некоторых из этих вещей, отличных от других, материя обязательно другая. Если одни и те же вещи получают из разных материй, движущая причина в этих случаях одна и та же (а 25 – 32). Для каждой вещи надлежит указывать причины всех родов, при этом – наиболее близкие к данной вещи (а 32 – 1044 b 5). Вещи вечные либо не имеют материи совсем, либо только для пространственного движения (b 6 – 8); если даны физические процессы, которые, как таковые, не суть сущности, у таких процессов нет материи, но основу их образует сущность, которую, как и вызвавшую процесс причину, надлежит – для понимания процесса – указать возможно точнее (примеры: затмение луны, сон) (b 8 – 20).

Что касается теперь сущности материальной, то надо не упускать из вида, что если даже все происходит из одной и той же первоосновы или из (нескольких) тех же самых первоэлементов и одна и та же материя выступает как начало для того, что происходит, все-таки есть некоторая своя материя у каждой вещи, например, у слизи – сладкие и жирные (части), у желчи – горькие или какие-нибудь другие; но, может быть, они происходят (при этом) из одного и того же. А несколько материй получается у одной и той же вещи в том случае, когда одна материя образует таковую для чего-нибудь другого¹⁷, например, слизь возникает из жирного и из сладкого, если жирное образовалось из сладкого, а из желчи – благодаря тому, что желчь разрешается в первую материю¹⁸. Ибо одно получается из другого двумя путями – или потому, что оно будет представлять дальнейший шаг вперед, или поскольку это другое разрешилось в исходное начало. В свою очередь, при одной материи могут, благодаря действию движущей причины, получаться различные вещи, – например, из дерева и ящик, и кровать. А у некоторых вещей, если они разные, материя с необходимостью (должна быть) другая, например, пила

¹⁶ Что речь идет здесь об отделимости *в понятии* (реально форма от материи неотделима), явствует из книги VIII глава 1, 1042 а 26 – 29: "сущностью является... в другом смысле то, что, будучи данною определенною вещью, может быть отделено в понятии".

¹⁷ Из чего как материи уже возникает наша вещь.

¹⁸ Из которой возникают все вообще вещи.

не может получиться из дерева, и тут дело не в движущей причине: ей не сделать пилу из шерсти или дерева. Если поэтому ту же самую вещь можно сделать из другой материи, тогда ясно, что искусство и начало, которое выступает как движущее, должно быть (при этом) одно и то же: ведь если и материя, и движущая причина (здесь) другая, другим будет и то, что (из них) получилось. Теперь, когда мы отыскиваем причину, то поскольку о ней можно говорить в нескольких значениях, следует указывать все причины, какие возможно. Например, у человека что составляет причину в смысле материи? Не месячные ли выделения? А что – как источник движения? Не семя ли? Что – как форма? Суть бытия. А что – как то, ради чего (он возникает)? (Его) цель (последние две, пожалуй, составляют одно и то же). А причины следует указывать наиболее близкие: (на вопрос) – в чем материя? – (указывать) не огонь или землю, но специальную (материю данной вещи). Что касается, таким образом, сущностей, которые принадлежат к области естественного и подверженного возникновению бытия, мы должны, поскольку дело ведется правильно, проследить их указанным выше образом, – раз имеются эти причины и столько их, и познавать следует именно причины. А что касается сущностей из области естественного, но вечного бытия, по отношению к ним надо сказать другое. Некоторые из них, пожалуй, не имеют материи, или (во всяком случае) не такую, но лишь ту, которая допускает пространственное движение. И также если что-нибудь существует от природы, а к сущностям (само) не принадлежит, материи у всего этого не бывает, но в основе (у него) находится сущность. Например, в чем причина (лунного) затмения, что (здесь) – материя? Ее нет, но луна есть то, что подвергается изменению. А в чем причина, произведшая действие и уничтожившая свет? Это – земля. Что касается цели, она, пожалуй, отсутствует. А в качестве причины формальной выступает (логическая) формулировка, но она остается неясной, если не соединена с указанием причины. Например, что такое затмение? Лишенность (отсутствие) света. Если же прибавить "вследствие появления земли посередине", тогда эта формулировка будет дана в связи с причиной, (вызвавшей событие). А когда мы имеем сон, то неясно, что здесь в первую очередь претерпевает (данное состояние). Мы скажем, что животное? Да, но это последнее – в каком отношении, и какая его часть прежде всего? Будет ли это – сердце или еще что-нибудь? Далее, под действием чего (такое состояние появляется)? Кроме того, в чем заключается это состояние, испытываемое (указанною) частью, (а не целым)? Сказать ли, что это – такая-то неподвижность? Хорошо, но каким изменением в основном носителе она вызывается?

*Аристотель. Метафизика. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1999.
– С.11-15, 119-122, 220-223.*

I. КАНТ

Критика чистого разума

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

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

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ

Наука логики

Наличное бытие как таковое

Из становления возникает наличное бытие. Наличное бытие есть простое единство (Einssein) бытия и ничто. Из-за этой простоты оно имеет форму чего-то *непосредственного*. Его опосредствование, становление, находится позади него; это опосредствование сняло себя, и наличное бытие предстает поэтому как некое первое, из которого исходят. Оно прежде всего в одностороннем определении *бытия*; другое содержащееся в нем определение, *ничто*, равным образом проявится в нем как противостоящее первому.

Оно не просто бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, Dasein означает бытие в каком-то *месте*; но представление о пространстве здесь не приложимо. Наличное бытие есть вообще по своему становлению *бытие* с некоторым *небытием*, так что это небытие принято в простое

единство с бытием. *Небытие*, принятое в бытие таким образом, что конкретное целое имеет форму бытия, непосредственности, составляет *определенность*, как таковую.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. / Наука логики. – М.: Мысль, 1970. – Том 1. – С.170.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Время и бытие

Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предложение: "Только человек экзистирует" никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, а все прочее сущее недействительно и только кажимость или человеческое представление. Предложение "Человек экзистирует" означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия, он есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном. Всякое сознание заранее предполагает экзистенциально понятую экзистенцию в качестве *essentia* человека, причем *essentia* означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек. Сознание, наоборот, и не создает впервые открытость сущего, и не предоставляет впервые человеку открытость для сущего. Куда и откуда и в каком свободном измерении должна была бы двигаться всякая интенциональность сознания, если бы человек не имел уже в том выстаивании своего существа? На что еще другое, если всерьез о том задуматься, должна указывать приставка "со-" в именах "со-знание" и "само-со-знание", кроме как на экзистенциальное существо того, что существует, поскольку экзистирует? Быть самостью – конечно, характеристика существа того сущего, которое экзистирует, однако экзистенция и не заключается в самости, и не определяется из нее. Но поскольку метафизическая мысль выводит человеческую самость из субстанции или, что в основе то же, из субъекта, постольку первый путь, ведущий от метафизики к экзистенциально-экзистенциальному существу человека, должен проходить через метафизическое определение человеческой самости. Поскольку же вопрос об экзистенции в любом случае стоит на службе у единственного вопроса мысли, а именно впервые только еще подлежащего развертыванию вопроса об истине бытия как потаенном основании всякой метафизики, то заглавие трактата, содержащего попытку возвращения к основанию метафизики, звучит не

"Экзистенция и время" и также не "Сознание и время", но "Бытие и время". Это название, с другой стороны, нельзя понимать по аналогии с имеющими хождение: Бытие и становление, Бытие и видимость, Бытие и мысль, Бытие и долженствование. Ибо везде здесь бытие понимается еще ограниченно, словно как если бы "становление", "видимость", "мысль", "долженствование" не принадлежали к бытию, тогда как они все-таки явно не ничто и потому к бытию принадлежат. "Бытие" в "Бытии и времени" не есть нечто другое, чем время, поскольку "время" названо собственным именем для истины бытия, каковая истина есть сущностное бытия и таким образом само бытие. Отчего же, однако, "время" и "бытие"?

XXVIII. Никакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действительность и действие замыкают сущее от события. Даже невероятное страдание, захлестнувшее землю, неспособно само по себе пробудить никакой перемены, потому что оно воспринимается лишь как страдание, т. е. страдательно и тем самым как состояние, противоположное действию, а стало быть – заодно с действием в той же самой метафизической сфере воли к воле.

Но земля все еще таится в неприметном законе Возможного, каковым она остается. Воля к воле навязала Возможному невозможное в качестве цели. Интрига, организующая это насилие и поддерживающая его господство, возникает из существа техники, если понимать здесь это слово как идентичное понятию законченной метафизики. Абсолютное единообразие всех человеческих масс земли под господством воли к воле делает ясной бессмысленность человеческого действия, возведенного в абсолют.

Опустошение земли начинается как волевой, но в своей сути неузнанный и притом неузнаваемый процесс, в эпоху, когда существо истины очерчивается заведомой достоверностью, в опоре на которую человеческое представление и поставление впервые удостоверяют сами себя. Гегель понимает этот момент истории метафизики как такой, когда принципом мысли становится абсолютное самосознание.

Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут еще какое-то изменение?

Ни одно изменение не приходит без опережающего указывающего путеводительства. Но как сможет достичь нас какое-то путеводительство, если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом осуществлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?

Письмо о гуманизме

Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, producege – произвести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего "есть", так это бытие. Мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке. Мысль не потому становится прежде всего действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение.

...Человек, скорее, самым бытием "брошен" в истину бытия, чтобы, экзистирова таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван как экзистирующий хранить истину бытия. Человек – пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в "Бытии и времени", когда экстатическое существование осмысливается там как "забота".

Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. "Бытие" – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Представляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда – бытие как таковое. "Проблема

бытия" вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия – пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится "критической", неизменно впадает в колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия. Просвет бытия метафизике введом, однако, либо только как взор пребывающего в "виде" ("идее"), либо – в критической философии – как то, что рассматривается в кругозоре катетеризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее затрагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием (voëiv) прикоснуться к бытию (θιγέiv, Аристотель, Метафизика IX 10). Всякое рассмотрение уже только тянется за этим явлением. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в представление-перед-собой, в "восприятие" (perceptio) предмета "мыслящей вещью" (res cogitans) как "субъектом" всякой "достоверности" (certitudo).

Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.32, 192, 202.

ГНОСЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМЫ ПИЗНАННЯ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ

ПЛАТОН

Государство

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

– Это-то я очень хорошо знаю.

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

– Ты прав.

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

Символ пещеры

– После этого, – сказал я, – ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная – глянь-ка – невысокой

стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

– Это я себе представляю.

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

– Станный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

– А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

– То есть?

– Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

– Непременно так.

– Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

– Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

– Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд?

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

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

– Непременно убили бы.

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

– Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

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

– Да, естественно.

*Платон. Государство / Сочинения в 3 т. – М., 1971.
– Т.3. – Ч.1. – С.318-319, 321-322, 324-325.*

АРИСТОТЕЛЬ

Метафізика

Книга перша

Глава дев'ята

[...] слід, очевидно, вважати неможливим, щоб окремо одне від одного існували сутність і те, сутністю чого воно є; як можуть через те ідеї, якщо вони – сутність речей, існувати окремо від них?

Між тим у "Федон" (діалог Платона. – Прим. перекладача) йдеться саме про те, що ейдоси (тобто ідеї. – Прим. перекладача) є причинами і буття і виникнення речей; але якщо ейдоси й існують, то речі, причетні до них, все ж не виникли б, якби не було того, що приводило б їх у рух. З іншого боку, виникає багато дечого іншого, наприклад, будинок і каблучка, для яких, як ми стверджуємо, ейдосів не існує. Тому ясно, що і все інше може і бути і виникати з тих же причин, як і щойно вказані речі. [...]

Книга четверта

Глава перша

Є певна наука, яка досліджує суще як таке, а також те, що йому притаманне по собі. Ця наука не тотожна ні одній з так званих окремих наук, бо ні одна з інших наук не досліджує загальну природу сущого як такого, а всі вони, відділяючи якусь частину його, досліджують те, що притаманне цій частині, як, наприклад, науки математичні.

А так як ми шукаємо начала і вищі причини, то ясно, що вони повинні бути началами і причинами чогось самосуцого. Якщо ж ті, хто шукав елементи речей, шукали і ті начала, то й шукані ними елементи повинні бути елементами не сущого як чогось привхідного, а сущого як такого. А тому і нам необхідно досягнути перші причини першого як такого. [...]

Книга п'ята

Глава перша

Началом називається (1) те в речі, звідки починається рух, наприклад, у лінії і у шляху звідси одне начало, а з протилежного боку інше; (2) те, звідки всяка справа краще за все може удатися, наприклад: навчання слід інколи починати не з першого і не з того, що є началом у предметі, а звідти, звідки найлегше вчитися; (3) та складова частина, звідки як з першого вона виникає, наприклад: у судна основний брус і у будинка – основа, а у живих істот одні вважають, що це – серце, інші – мозок, треті – якась інша такого роду частина тіла; (4) те, що, не будучи основною частиною речі, є першим, звідки вона виникає, або те, звідки, як від першого, звичним чином починається рух і зміна, наприклад: дитина – від батька і матері, сварка – через ганьблення; (5) те, за чийм рішенням рухається рухоме і змінюється змінне, як, наприклад, особи, що начальникують у полісах і влада правителів, царів і тиранів; началами називаються і мистецтва, причому з них перш за все мистецтва керувати; (6) те, звідки як від першого пізнається предмет, також називається його началом, наприклад, підстави для доказів. [...]

Глава друга

Причиною називається (1) той вміст речі, з чого вона виникає; (2) форма, чи першообраз, а це є визначення суті буття речі, а також роди форми, або першообразу..., і складові частини визначення; (3) те, звідки бере перше свій початок зміна чи перехід у стан спокою; наприклад, радник є причиною, і батько – причина дитини, і взагалі виробляючий є причиною виробленого, і змінююче – причина змінного; (4) ціль, тобто те, заради чого, наприклад, мета прогулянок – здоров'я. [...]

Глава третя

Елементом називається першооснова речі, з якої вона складається і яка на вигляд неподільна на інші види, наприклад, елементи мови, з яких мова складається і на які вона поділяється як на граничні частини, в той час, як ці елементи вже не поділяються на інші звуки мови, відмінні від них на вигляд. [...]

Глава четверта

Природою, або еством, називається (1) виникнення того, що зростає...; (2) першооснова зростаючого, з якого воно росте; (3) те, звідки перший рух, притаманний кожній з природніх речей як такій...

Еством називається і те, з чого як з першого чи полягає, чи виникає будь-яка річ, яка існує не від природи, і що не має певних обрисів і не здатне змінюватися власною силою, наприклад, мідь статуї і мідних виробів називається їх еством, а еством дерев'яних – дерево. [...]

...Природа, чи ество, в первісному і власному смислі є сутність, і саме сутність того, що має начало руху в самому собі як такому: матерія називається еством тому, що вона здатна приймати цю сутність, а виникнення різного роду і ріст йменуються еством тому, що вони рухи, які йдуть від цієї сутності. [...]

Глава п'ята

Необхідним називається (1) (а) те, без сприяння чого неможливо жити (наприклад, дихання і їжа необхідні для тварини: бо ж існувати без них вона не може); (б), те, без чого благо не може ні бути, ні виникнути, а зла не можна позбавитися чи від нього звільнитися. [...]

Глава шоста

Єдиним, чи одним, називається те, що єдине привхідним чином, і те, що єдине саме по собі...

...Що ж стосується того, що називається єдиним самим по собі, то дещо з цього називається так завдяки неперервності: віхоть – завдяки зв'язаності; куски дерева – завдяки клею. [...]

Глава сьома

Сущим називається, з одного боку, те, що існує як привхідне, з іншого, – те, що існує саме по собі. Як привхідне – наприклад, ми кажемо, що справедливий є освічений, що людина є освічена і що освічений є людина... – це дещо привхідне. [...]

Глава восьма

Сутністю називаються (1) прості тіла, наприклад, земля, вогонь, вода і все тому подібне, а також взагалі тіла і те, що з них складається, – живі істоти і небесні світила, а також частини їх, ... (2) те, що, перебуваючи в таких речах, які не відбиваються в субстраті, складають причину їх буття, наприклад, душа – причина буття живої істоти; (3) частини, котрі, перебуваючи в такого роду речах, визначають, відокремлюють їх як певне ніщо і з усуненням котрих усувається і ціле, наприклад, з усуненням площини усувається тіло... (4) суть буття кожної речі, позначенням котрої є її визначення, також називається її сутністю. [...]

Глава тринадцята

Кількістю називається те, що ділиться на складові частини, кожна з яких, чи їх буде менше або більше, за своєю природою є чимось одним і, визначеним чимось, ... [...]

Глава чотирнадцята

Якістю називається (1) видова відмінність сутності, наприклад, людина є жива істота такої-то якості, тому що вона – двонога істота, а кінь – тому що четвероногий і коло – фігура такої-то якості, бо воно – фігура без кутів, так що належна до сутності видова відмінність і є якість. [...]

Глава двадцять п'ята

Частиною називається (1) (а) те, на що можна так чи по-іншому розділити якусь кількість, (б) в іншому смислі частинами називається тільки те, що служить мірою; тому два в одному смислі є частиною трьох, а в іншому – ні; (2) те, на що можна розділити вид, не беручи до уваги кількість, також називається частинами його; тому про види говорять, що вони – частини роду; (3) те, на що поділяється чи з чого складається ціле, або форма, або те, що має форму; наприклад, у мідної кулі чи у мідної гральної кості і мідь (тобто матерія, котрій надана форма) і кут є частинами; (4) те, що входить до визначення, яке роз'яснює кожну річ, також є частиною цілого... [...]

Глава двадцять шоста

Цілим називається (1) те, у чого не відсутня жодна з тих частин, складаючись з яких, воно йменується цілим від природи, а також (2) те, що

так обіймає охоплювані ним речі, що останні складають дещо одне; а це буває двояко: або так, що кожна з тих речей є одне, або так, що з усіх них складається одне. [...]

Глава тридцята

Привхідним, чи випадковим, називається (1) те, що притаманне чомусь і про що може бути вірно сказано, але притаманне не з необхідністю і переважною частиною, як, наприклад, якщо хтось, копаючи яму для рослини, знайшов скарб. Це знайдення скарбу, звісно, – випадкове для того, хто копав яму: бо ж не з необхідністю витікає одне з іншого чи після іншого і не в переважній кількості випадків знаходять скарб, саджаючи рослини. [...]

Книга дванадцята

Глава сьома

...Є вічна, нерухома і обособлена від чуттєво сприйманих речей сутність; ... ця сутність не може мати яку-небудь величину, вона позбавлена частин і неподільна (бо вона рухає необмежений час, між тим ніщо обмежене не володіє безмежною здатністю; а так як усяка величина або безмежна, або обмежена, то обмеженої величини ця сутність не може мати з вказаної причини, а необмеженої – тому що взагалі ніякої необмеженої величини немає); з іншого боку, ... ця сутність не підвладна нічому і незмінна, бо всі інші рухи – дещо наступне відносно просторового руху, ... [...]

Аристотель. Метафізика / Філософія: Хрестоматія. – Кам.-Подільський: Абетка, 1999. – С.22-26.

АРИСТОТЕЛЬ

Метафізика

Близко к изложенным здесь взглядам и сказанное Протагором, а именно: он утверждал, что человек есть мера всех вещей, имея в виду лишь следующее: что каждому кажется, то и достоверно. Но если это так, то выходит, что одно и то же и существует и не существует, что оно и плохо и хорошо, что другие противлежащие друг другу высказывания также верны, ибо часто одним кажется прекрасным одно, а другим – противоположное, и что то, что кажется каждому, есть мера. Это затруднение можно было бы устранить, если рассмотреть, откуда такой взгляд берет свое начало. Некоторые стали придерживаться его, исходя, по-видимому, из мнения тех, кто размышлял о природе, другие – исходя из

того, что не все судят об одном и том же одинаково, а одним вот это кажется сладким, а другим – наоборот.

Что ничто не возникает из не-сущего, а все из сущего – это общее мнение почти всех рассуждающих о природе¹⁹. А так как предмет не *становится* белым, если он уже *есть* совершенно белый и ни в какой мере не *есть* не-белый, то белое, можно подумать, возникает из не-белого²⁰; поэтому оно, по их мнению, возникало бы из не-сущего, если бы не-белое не было тем же самым, что и белое. Однако это затруднение устранить нетрудно: ведь в сочинениях о природе сказано, в каком смысле то, что возникает, возникает из не-сущего, и в каком – из сущего²¹.

С другой стороны, придавать одинаковое значение мнениям и представлениям спорящих друг с другом людей нелепо: ведь ясно, что одни из них должны быть ошибочными. А это явствует из того, что основывается на чувственном восприятии: ведь никогда одно и то же не кажется одним – сладким, другим – наоборот, если у одних из них не разрушен или не поврежден орган чувства, т. е. способность различения вкусовых ощущений. А если это так, то одних надо считать мерилom, других – нет. И то же самое говорю я и о хорошем и о дурном, прекрасном и безобразном и обо всем остальном в этом роде. В самом деле, отстаивать мнение, [что противлежащие друг другу высказывания одинаково верны], – это все равно что утверждать, будто предмет, который кажется двойным тому, кто нажимает снизу пальцем на глаз и тем самым заставляет этот предмет казаться двойным вместо одного, не один, а два, потому что он кажется двойным, и затем снова один, так как для тех, кто не трогает глаз, одно и кажется одним.

И вообще не имеет смысла судить об истине на том основании, что окружающие нас вещи явно изменяются и никогда не остаются в одном и том же состоянии. Ибо в поисках истины необходимо отпращиваться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы небесные тела: они ведь не кажутся то такими, то иными, а всегда одними и теми же и не причастными ни к какому изменению.

Далее, если существует движение и нечто движущееся, а все движется от чего-то и к чему-то, то движущееся должно быть в том, от чего оно будет двигаться, и [затем] не быть в нем, двигаться к другому и оказываться в

¹⁹ Поэтому, замечает Аристотель в другом месте, одни "физиологи" говорят, что все было вместе, и возникновение предмета с такими-то свойствами есть только качественное изменение, а другие говорят о "соединении" и "разъединении".

²⁰ Иначе говоря, "физиологи" не могут также принять возникновение из сущего, ибо сущее не возникает – оно уже существует, ввиду чего эти мыслители должны вернуться к отвергаемому ими тезису о том, что сущее возникает из не-сущего.

²¹ Например, в "Физике" Аристотель излагает собственное решение этих трудностей, исходя из понятий материи, формы и лишненности.

нем, а противоречащее этому не может быть (в то же время) истинным вопреки их мнению. Кроме того, если в отношении количества все окружающее нас непрерывно течет и движется и кто-то полагал бы, что это так, хотя это и неверно, почему не считать все окружающее нас неизменным в отношении качества? Мнение о том, что об одном и том же можно высказывать противоречащие друг другу утверждения, основывается больше всего, по-видимому, на предположении, что количество у тел не остается неизменным, поскольку-де одно и то же имеет четыре локтя в длину и не имеет их. Однако сущность связана с качеством, а качество имеет определенную природу, тогда как количество – неопределенную.

Далее, почему, когда врачеватель предписывает принять вот эту пищу, они принимают ее? В самом деле, почему это скорее хлеб, нежели не хлеб? Так что не должно было бы быть никакой разницы съесть его или не съесть. Однако они принимают эту пищу, тем самым полагая, что это соответствует истине, т. е. что предписанное им есть пища. Между тем им нельзя было бы так поступать, если никакая сущность (*physis*) в чувственно воспринимаемом не остается той же, а всякая сущность всегда находится в движении и течет.

Далее, если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных? Ведь и больным, поскольку они находятся не в таком же состоянии, в каком они находились тогда, когда были здоровы, не одинаковыми кажутся предметы чувственного восприятия, причем сами чувственно воспринимаемые вещи из-за этой причины не причастны каким-либо изменениям, но ощущения они вызывают у больных другие, а не те же. Так вот, таким же образом, пожалуй, должно обстоять дело и тогда, когда происходит указанное изменение²². Если же мы не меняемся, а продолжаем оставаться теми же, то значит, есть нечто неизменное.

Возражая тем, у кого указанные затруднения вызваны словесным спором²³, не легко эти затруднения устранить, если они не выставляют определенного положения, для которого они уже не требуют обоснования. Ведь только так получается всякое рассуждение и всякое доказательство, ибо если они не выставляют никакого положения, они делают невозможным обмен мнениями и рассуждение вообще. Поэтому против таких лиц нельзя спорить, прибегая к доказательствам. А тем, кто высказывает сомнения из-за трудностей, дошедших к ним [от других], легко возразить и нетрудно устранить все, что вызывает у них сомнение. Это ясно из сказанного.

²² Коль скоро люди изменяются, то именно их изменениями, а не изменениями в чувственно воспринимаемых предметах определяются изменения в их представлениях. *Ред.*

²³ Когда оппонент оспаривает каждый выдвигаемый тезис, не противопоставляя ему никакого определенного положения.

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

Подобным же образом нельзя высказывать об одном и том же ничего промежуточного [между противоположностями]. Если предмет, о котором высказываются, есть нечто белое, то, говоря, что он не белое и не черное, мы скажем неправду, ибо получается, что он и белое, и не белое; действительно, только одна из взятых вместе [противоположностей] будет истинна относительно его, а другая есть нечто противоречащее белому.

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

Аристотель. Метафизика / Сочинения в 4 т. – М., 1975. – Т.1. – С.281-284.

ФРЕНСИС БЕКОН

Новий органон

XXXIX

Є чотири види ідолів, котрі обсідають уми людей. Для того, щоб вивчати їх, дамо їм імена. Назвемо перший вид *ідолами роду*, другий – *ідолами печери*, третій – *ідолами площі* і четвертий – *ідолами театру*, [...]

XLI

Ідоли роду знаходять основу в самій природі людини ..., бо хибно стверджувати, що чуття людини є мірою речей. Навпаки, всі сприйняття, як чуття, так і розуму, ґрунтуються на аналогії людини, а не аналогії світу. Розум людини уподібнюється кривому дзеркалу, котре, примішуючи до природи речей свою природу, відображає речі у викривленому і спотвореному вигляді.

XLII

Ідоли печери є хибними поглядами окремої людини. Бо у кожного, крім помилок, властивих роду людському, є своя особлива печера, яка послаблює і спотворює світло природи. Відбувається це чи від особливих природжених властивостей кожного, чи від виховання і бесід з іншими, чи від читання книг і від авторитетів, яким хто поклоняється, чи внаслідок різниці вражень, яка залежить від того, чи отримують їх душі холонокровні і спокійні, чи з інших причин. Так що дух людини, з огляду на те, як він розміщений в окремих людей, є річ мінлива, нестійка і начебто випадкова. [...]

XLIII

Існують ще ідоли, які виникають внаслідок взаємозв'язаності і об'єднання людей. Цих ідолів ми називаємо *ідолами площі*, оскільки вони породжуються внаслідок спілкування людей. Люди об'єднуються за допомогою мови. Слова ж встановлюються відповідно до розуміння натовпу. Тому погане і безглузде встановлення слів якось дивно напосідає на розум. Визначення і роз'яснення, котрими звикли обговорюватися і охороняти себе вчені люди, аж ніяк не сприяють справі. Слова прямо насилують розум, змішують все і приводять людей до пустих і незліченних суперечок і тлумачень.

XLIV

Існують, нарешті, ще ідоли, що вселились в душі людей з різних догматів філософії, а також через хибні закони доведення, їх ми називаємо *ідолами театру*, бо вважаємо, що, скільки є прийнятих чи змудрованих філософських систем, стільки ж поставлено і розіграно комедій, які представляють вигадані та штучні світи. Ми маємо на увазі не лише філософські системи, що існують тепер чи існували колись, бо казки такого роду могли б бути складені і створені у множині, бо взагалі у цілком різних помилок бувають майже одні і ті ж причини. При цьому ми розуміємо тут не лише філософські вчення, але й численні начала і аксіоми наук, котрі отримали славу внаслідок переказів, віри та безжурності. [...]

*Бекон Ф. Новий органон / Філософія: Хрестоматія.
– Кам.-Подільський: Абетка, 1999. – С.49-50.*

РЕНЕ ДЕКАРТ

Першоначала філософії

Перша частина

Про основи людського пізнання

1. *Людині, яка досліджує істину, необхідно хоча б раз у житті взяти під сумнів усі речі – наскільки вони можливі.*

...нас відволікає від істинного пізнання безліч забобонів; очевидно, ми можемо позбавитися їх лише в тому разі, якщо хоч один раз у житті постараємося засумніватися в усіх тих речах, відносно достовірності котрих ми маємо хоча б найменшу підозру. [...]

3. *Однак цей сумнів не слід спрямовувати на життєву практику.*

Але цей сумнів повинен бути обмеженим лише сферою споглядання істини. [...]

4. *Чому ми можемо сумніватися в чуттєвих речах, ... по-перше, тому що ми помічаємо, що чуття інколи помиляються, а розсудливість вимагає ніколи не довіряти надто тому, що хоча б один раз нас обмануло; [...]*

7. *Ми не можемо сумніватися у тому, що, поки ми сумніваємося, ми існуємо: це – перше, що ми пізнаємо в ході філософствування.*

Отож, відкинувши все те, відносно чого ми можемо якимось чином сумніватися, і, більш того, вважаючи всі ці речі хибними, ми з легкістю допускаємо, що ніякого Бога нема і нема ні неба, ні яких-небудь тіл, що самі ми не маємо ні рук, ні ніг, ні якого б то не було тіла; однак не може бути, щоб внаслідок всього цього ми, думаючи таким чином, були нічим: бо гадати, що мисляча річ саме у той самий час, коли вона мислить, не існує, буде явним протиріччям. А тому, положення *Я мислю, отже, я існую* – первинне й достовірніше з усіх, які можуть постати перед ким-небудь у ході філософствування. [...]

9. *Що таке мислення.*

Під словом "мислення" я розумію все те, що здійснюється у нас усвідомлено, поскільки ми це розуміємо. Отже, не лише розуміти, хотіти, уявляти, але також і відчувати є те ж саме, що мислити. [...]

34. *Для судження потрібен не лише розум, але й воля.*

...для судження потрібен як розум (бо ми жодною мірою не можемо судити про річ, яку ніяк не сприйняли), так і воля, котра повинна виразити схвалення того, що ми якимось чином сприйняли. [...]

51. *Що таке субстанція і чому це ім'я у різних значеннях стосується Бога і його творення.*

...Під *субстанцією* ми можемо розуміти лише ту річ, яка існує, абсолютно не потребуючи для свого буття іншої речі. [...]

53. *Кожній субстанції притаманний один головний атрибут, як мислення – розумові, а протяжність – тілові.*

...кожній субстанції притаманна якась одна головна властивість, що складає її природу і сутність, причому з цією властивістю зв'язані всі інші; А саме: протяжність у довжину, ширину і глибину складає природу тілесної субстанції, мислення ж утворює природу субстанції мислячої. [...]

75. *Коротке резюме положень, яких потрібно дотримуватись, щоб правильно філософствувати.*

Отже, для серйозного філософствування і пошуку істини усіх пізнаваних речей перш за все слід відкинути всякі забобони, або, інакше кажучи, потрібно всіляко уникати довіряти яким би то не було раніше прийнятим думкам як істинним без попереднього нового їх дослідження. Далі, нам треба по порядку уважно переглянути наявні у нас поняття, і ті з них – зокрема і всі разом, – які за такого перегляду будуть визнані ясними і чіткими, слід вважати істинними. Вчиняючи так, ми в першу чергу відзначимо, що ми існуємо, поскільки ми – істоти мислячі; разом з тим ми зрозуміємо, що існує Бог і ми від нього залежимо, а також, що на основі розгляду його атрибутів можна досліджувати істинність інших речей, оскільки він – їх причина; накінець, потрібно відзначити, що крім понять Бога і нашого розуму, у нас є розуміння безлічі положень, що мають характер вічних істин, таких, як "Ніщо не виникає з нічого" і т.д.; у нас є також поняття якоїсь тілесної природи – протяжної, подільної, рухомої і т.д.; є у нас і поняття деяких виникаючих у нас відчуттів – таких, як відчуття болю, кольору, смаку і т.д., хоча поки що ми і не знаємо, з якої причини ці відчуття у нас таким чином виникають. Співставляючи все це з тим, що ми раніше неявно припускали, ми набудемо навичок утворення ясних і чітких понять усіх пізнаваних речей. В цих небагатьох положеннях я вбачаю головні засади людського пізнання. [...]

Міркування про метод, щоб вірно спрямувати свій розум і відшкодувати істину в науках

Друга частина

Основні правила методу

[...] ...подібно до того, як численність законів нерідко служить приводом для виправдання пороків і державою краще управляється, коли законів небагато, але їх строго дотримуються, так і замість великої кількості правил, що складають логіку, я дійшов висновку, що було б достатньо чотирьох наступних, тільки б я твердо вирішив постійно додержуватись їх без єдиного порушення.

Перше – ніколи не приймати за істинне нічого, що я не визнав би за таке з очевидністю, тобто пильно уникати поспішності і упередження і

включати до своїх суджень тільки те, що постає перед моїм розумом настільки ясно і чітко, що ніяк не зможе дати привід для сумніву.

Друге – ділити кожну з розглянутих мною складних проблем на стільки частин, скільки потребується, щоб краще їх розв'язати.

Третє – розмішувати свої думки в певному порядку, починаючи з предметів найпростіших і легкопізнаваних, і сходити мало-помалу, як сходинками, до пізнання найбільш складних, допускаючи існування порядку навіть серед тих, котрі в природньому перебігу речей не передують один одному.

І останнє – робити повсюди переліки настільки повні і огляди настільки всеохоплюючі, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено. [...]

Четверта частина

Доводи про існування Бога і безсмертя душі, або основи метафізики

[...] ...поскілки чуття нас іноді вводять в оману, я визнав за необхідне припустити, що нема ні одної речі, котра була б такою, якою вона нам уявляється; і поскілки є люди, що помиляються навіть у найпростіших питаннях геометрії і допускають у них паралелогізм, то я, вважаючи себе здатним помилятися не менше від інших, відкинув як хибні всі доводи, котрі раніше приймав за докази. [...]

[...] І замітивши, що істина *Я мислю, отже, я існую* настільки тверда і вірна, що навіть найбезглуздіші домисли скептиків не можуть її похитнути, я дійшов висновку, що могу без побоювань прийняти її як перший принцип шуканої мною філософії.

[...] ...я дізнався, що *Я* – субстанція, вся сутність або природа котрої полягає у мисленні і котра для свого буття не потребує ніякого місця і не залежить ні від якої матеріальної речі. Отже, моє *Я*, душа, що робить мене тим, що я є, цілком відмінна від тіла і її легше пізнати, ніж тіло; і якби його навіть зовсім не було, вона не перестала би бути тим, що вона є. [...]

Декарт Р. Міркування про метод / Філософія: Хрестоматія.

– Кам.-Подільський: Абетка, 1999. – С.51-56.

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ

Феноменологія духа

Истинное и ложное относятся к тем определенным мыслям, которые неизменно считаются самостоятельными (eigene) сущностями, из коих одна изолированно и прочно стоит по одну сторону, а другая – по другую, не имея ничего общего между собой. Вопреки этому следует указать, что истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде (gegeben werden) и в таком же виде спрятана в карман. Не дано (gibt es) ни ложного, ни злого. Правда, злое и ложное не так плохи, как дьявол, ибо

рассматривать их в качестве дьявола значит превращать их в особый *субъект*; в качестве же ложного и злого они только *всеобщее*, хотя и обладают по отношению друг к другу собственной существенностью. – Ложное (ибо здесь речь идет только о нем) было бы "*иным*", было бы "*негативным*" субстанции, которая, как содержание знания, есть истинное. Но субстанция сама есть по существу негативное, с одной стороны, как различие и определение содержания, с другой стороны, как *простое* различие, т. е. как самость и знание вообще. Иметь ложное знание, конечно, можно. Ложное знание о чем-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией. Однако именно это неравенство есть различие вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но оно есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство как негативное, как самость непосредственно еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного. В выражении: "во всякой лжи есть доля правды", то и другое подобны маслу и воде, которые, не смешиваясь, только внешне соединены. Именно потому, что важно обозначать момент *совершенного инобытия*, их выражения не должны больше употребляться там, где их инобытие снято. Так же как выражения: *единство* субъекта и объекта, конечного и бесконечного, бытия и мышления и т. д., – нескладны потому, что объект и субъект и т. д. означают то, что представляют *они собой вне своего единства*, и, следовательно, в единстве под ними подразумевается не то, что говорится в их выражении, – точно так же и ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного.

Догматический способ мышления в знании и в изучении философии есть не что иное, как мнение, будто истинное состоит в положении, которое есть прочный результат, или также в положении, которое знают непосредственно. На вопросы вроде: когда родился Цезарь, сколько футов содержалось в стадии и т. д., – ответ должен быть дан *безукоризненный*, точно так же как определено истинно, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух других сторон прямоугольного треугольника. Но природа такой так называемой истины отличается от природы философских истин.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – С-П.: Наука, 1992. – С.20-21.

ФЕЙСРАБЕНД

Избранные труды по методологии науки

...какова *ценность* науки? Ответ ясен. Мы обязаны науке невероятными открытиями. Научные идеи проясняют наш дух и улучшают нашу жизнь. В то

же время наука вытесняет позитивные достижения более ранних эпох и вследствие этого лишает нашу жизнь многих возможностей. Сказанное о науке справедливо и в отношении известных нам сегодня мифов, религий, магических учений. В свое время они также приводили к невероятным открытиям, также решали проблемы и улучшали жизнь людей. Нельзя забывать, сколькими изобретениями мы обязаны мифам! Они помогли найти и сберечь огонь; они обеспечили выведение новых видов животных и растений, и часто более успешно, чем это делают современные научные селекционеры; они способствовали открытию основных фактов астрономии и географии и описали их в сжатой форме; они стимулировали употребление полученных знаний для путешествий и освоения новых континентов; они оставили нам искусство, которое сравнимо с лучшими произведениями западноевропейского искусства и обнаруживает необычайную техническую изощренность; они открыли богов, человеческую душу²⁴, проблему добра и зла и пытались объяснить трудности, связанные с этими открытиями; они анализировали человеческое тело, не повреждая его²⁵, и создали медицинскую теорию, из которой мы еще и сегодня можем многое почерпнуть. При этом люди далекого прошлого совершенно точно знали, что попытка рационалистического исследования мира имеет свои границы и дает неполное знание. В сравнении с этими достижениями наука и связанная с ней рационалистическая философия сильно отстают, однако мы этого не замечаем. Запомним хотя бы то, что имеется много способов Бытия в мире, каждый из которых имеет свои преимущества и недостатки, и что все они нужны для того, чтобы сделать нас людьми в полном смысле этого слова и решить проблемы нашего совместного существования в этом мире.

...Однако наука не священна. Одно то, что она существует, вызывает восхищение, приносит результаты, еще недостаточно для обоснования ее превосходства. Современная наука выросла из глобального отрицания того, что было прежде, и сам рационализм, т. е. мысль о том, что существуют некоторые общие правила и стандарты, которым подчиняется наша деятельность, включая познавательную, вырос из глобальной критики здравого смысла (пример: Ксенофан против Гомера). Должны ли мы воздерживаться от таких действий, которые положили начало науке и рационализму? Должны ли нас удовлетворять их результаты? Должны ли мы считать, что все происшедшее после Ньютона (или после фон Неймана) было безупречно? Или можно допустить, что современная наука страдает

²⁴ О положительных и отрицательных сторонах этого открытия см. гл. 17.

²⁵ В ранней восточной медицине человеческое тело пользовалось особым уважением и не могло служить объектом грубых манипуляций. Это объясняет, почему вместо анатомии развивались диагностика посредством измерения различных пульсов и абстрактная теория органов. Везалий не осуждал осквернение могил в целях изучения анатомии. Китайские мудрецы считали подобные действия отвратительными и недостойными человека. И найдется ли нормальный человек, симпатии которого будут не на их стороне?

глубокими дефектами и нуждается в глобальном изменении? Как нам следует действовать, признав это? Как устанавливать дефекты и осуществлять изменения? Не нуждаемся ли мы для подготовки тех изменений, которые хотим осуществить, в некотором критерии, который не зависит от науки и вступает с ней в противоречие? И не преградит ли нам путь к обнаружению такого критерия отрицание правил и стандартов, вступающих в конфликт с наукой? В то же время разве не показало изучение конкретных эпизодов истории науки, что тупоумное применение "рациональных" процедур приводит не к лучшей науке или лучшему миру, а вообще ничего не дает? И как оценивать сами результаты? Ясно, что простого пути, который позволил бы с помощью правил руководить практикой или критиковать стандарты рациональности, опираясь на практику, нет.

...если науку ценят за ее достижения, то миф мы должны ценить в сотни раз выше, поскольку *его* достижения несравненно более значительны. Изобретатели мифа *положили начало* культуре, в то время как рационалисты и ученые только *изменяли* ее, причем не всегда в лучшую сторону.

Столь же легко можно опровергнуть допущение б) нет ни одной важной научной идеи, которая не была бы откуда-нибудь заимствована. Прекрасным примером может служить коперниканская революция. Откуда взял свои идеи Коперник? Как он сам признается, у древних авторитетов. Какие же авторитеты влияли на его мышление? Среди других также и Филолай, который был бестолковым пифагорейцем. Как действовал Коперник, когда пытался ввести идеи Филолая в астрономию своего времени? Нарушая наиболее разумные методологические правила. "...Нет пределов моему изумлению тому, – пишет Галилей, – как мог разум Аристарха и Коперника произвести такое насилие над их чувствами, чтобы вопреки последним восторжествовать и убедить". Здесь слово "чувства" относится к опыту, который Аристотелем и другими мыслителями был использован для доказательства того, что Земля должна покоиться. "Разум", противопоставляемый Коперником высказанным ими аргументам, был довольно-таки мистическим разумом Филолая (и последователей герметизма), соединенным со столь же мистической верой в фундаментальный характер кругового движения. Современная астрономия и современная динамика не смогли бы двигаться вперед без такого ненаучного использования допотопных идей. Если астрономия извлекала пользу из пифагорейского учения и из пристрастия платоников к кругам, медицина широко заимствовала из психологии, метафизики, физиологии, учения о травах колдунов, повивальных бабок, шарлатанов и странствующих аптекарей. Хорошо известно, что теоретически

гипертрофированная медицинская наука XVI и XVII вв. была совершенно беспомощной перед лицом болезней (и оставалась таковой в течение значительного времени после "научной революции"). Новаторы, подобные Парацельсу, отступали на позиции более ранних идей и тем самым улучшали медицину. Наука всегда обогащалась за счет вненаучных методов и результатов, в то время как процессы, в которых нередко видели существенную сторону науки, тихо отмирали и забывались.

Наука есть одна из форм идеологии она должна быть отделена от государства, как это уже сделано в отношении религии.

*Фейерабенд. Избранные труды по методологии науки.
– М., 1986. – С.138-139, 477, 516-517.*

ТОМАС КУН

Структура наукових революцій

II. Шлях до нормальної науки

У пропонованому нарисі термін "нормальна наука" означає дослідження, яке міцно спирається на одне або кілька колишніх наукових досягнень – досягнень, які протягом якогось часу певне наукове співтовариство визнає основою для розвитку його подальшої практичної діяльності. У наш час такі досягнення викладають, хоча й рідко в їхній первісній формі, підручники – елементарні або підвищеного типу. Ці підручники роз'яснюють суттєвість прийнятої теорії, ілюструють численні або всі її вдалі застосування і порівнюють ці застосування з типовими спостереженнями і експериментами. До того як подібні підручники стали загальнопоширеними, що відбулося на початку XIX ст. (а для нових наук навіть пізніше), аналогічну функцію виконували відомі класичні праці вчених: "Фізика" Аристотеля, "Альмагест" Птолемея, "Начала" і "Оптика" Ньютона, "Електрика" Франкліна, "Хімія" Лавуазьє, "Геологія" Лайєля та багато інших. Тривалий час вони неявно визначали доцільність проблем і методів дослідження кожної галузі науки для наступних генерацій вчених. Це було можливо завдяки двом істотним особливостям цих праць, їхнє створення було досить безпрецедентним, щоб надовго відвернути вчених від конкуруючих моделей наукових досліджень. Водночас вони були достатньо відкритими, щоб у їхніх рамках нові генерації учених могли знайти для себе будь-які невіршені проблеми.

Досягнення у межах цих характеристик я називатиму далі "парадигмами", терміном, тісно пов'язаним із поняттям "нормальної науки". Запроваджуючи цей термін, я мав на увазі, що деякі узвичаєні приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, що включають закон,

теорію, їхнє практичне застосування і необхідне обладнання, – в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження, традиції, що їх історики науки описують під рубриками "астрономія Птолемея (або Коперніка)", "аристотелівська (або ньютоніанська) динаміка", "корпускулярна (або хвильова) оптика" і так далі.

III. Природа нормальної науки

...Мета нормальної науки в жодному разі не вимагає передбачень нових видів явищ; явищ, які не вміщуються в цю коробку, часто, насправді, взагалі не помічають. У річищі нормальної науки вчені не ставлять собі за мету створення нових теорій, до того ж вони звичайно нетерпимі і до створення таких теорій іншим. Навпаки, дослідження в нормальній науці спрямоване на розробку тих явищ і теорій, існування яких парадигма заздалегідь припускає.

VI. Аномалія і виникнення наукових відкриттів

...Тим не менше нові явища, про існування яких ніхто не підозрював, знов і знов відкриваються науковими дослідженнями, а радикально нові теорії знов і знов винаходяться ученими. Історія навіть наводить на думку, що наукове підприємство створило винятково потужну техніку для того, щоб підносити подібні сюрпризи. Якщо цю характеристику науки потрібно узгодити зі сказаним, тоді дослідження, яке використовує парадигму, має бути особливо ефективним стимулом для зміни тієї ж таки парадигми. Саме це й роблять нові фундаментальні факти і теорії, їх створюють неумисно упродовж гри за одним набором правил, але їхнє сприймання вимагає розробки іншого набору правил. Після того як вони стали елементами наукового знання, наука, принаймні в тих одиничних галузях, яким належать ці нововведення, ніколи не залишається тією ж самою.

...Відкриття починається з усвідомлення аномалії, тобто зі встановлення того факту, що природа якось порушила навіяні парадигмою очікування, які спрямовують розвиток нормальної науки. Це й приводить до більш-менш розширеного дослідження сфери аномалії, і цей процес завершується тільки тоді, коли парадигмальна теорія пристосовується до нових обставин таким чином, що аномалії самі стають очікуваними.

VIII. Реакція і криза

...Коли внаслідок цих або інших, подібних їм підстав, аномалія виявляється чимось більшим, ніж просто ще одна головоломка нормальної науки, починається перехід до кризового стану, до періоду екстраординарної науки. Тепер у колі професійних учених все ширшого визнання набуває думка, що вони мають справу саме з аномалією як

відступом від шляхів нормальної науки. До неї тепер увага прикута все пильніше з боку все більшого числа найвидатніших представників певної галузі дослідження. Якщо аномалію довго не вдається подолати (що, звичайно, буває рідко), багато вчених займаються нею як самостійним предметом дослідження. Для них сфера дослідження виглядатиме вже інакше, ніж раніше. Частина явищ цієї сфери, що відрізняються від звичних, виявляється просто внаслідок зміни позиції наукового дослідження. Ще важливіше джерело зміни полягає в різноманітній природі множини одиничних рішень, що з'явилися завдяки загальній увазі до проблеми. Спершу спроби розв'язати цю проблему безпосередньо впливають з правил, що їх визначає парадигма. Та якщо проблема не піддається розв'язанню, подальші атаки на неї міститимуть більш-менш значні доопрацювання парадигми. Звичайно, в цьому натиску кожна спроба не схожа на інші, кожна з них приносить свої плоди, але жодна не виявляється спершу настільки задовільною, щоб її наукове співтовариство прийняло за нову парадигму. Внаслідок цього множення полярних розробок парадигми... невизначеність правил нормальної науки має тенденцію до зростання. Хоч парадигма все ще зберігається, мало дослідників доходять згоди з питання про те, що вона собою являє. Навіть у тих розв'язаннях проблем, що раніше здавалися звичними, тепер сумніваються.

X. Революції як зміна світогляду

...Захоплені новою парадигмою вчені отримують нові засоби дослідження і вивчають нові галузі. Але найважливіше те, що в період революції вчені бачать нове і отримують інші результати навіть тоді, коли послуговуються звичайними інструментами в галузях, які вони досліджували до цього. Це виглядає так, буцімто професійне співтовариство в один момент опинилося на іншій планеті, де сила-силенна об'єктів їм незнайоми, та й знайоми об'єкти видно в іншому світлі. Звичайно, насправді все не так: немає жодного переселення в географічному сенсі; поза стінами лабораторії – повсякденне життя. Тим не менше зміна в парадигмі змушує вчених бачити світ дослідницьких проблем в іншому світлі. Позаяк вони бачать цей світ не інакше, як через призму своїх переконань і дій, тільки в нас виникає бажання сказати, що після революції вчені мають справу з іншим світом.

XII. Розв'язки революцій

...Від самого початку новий претендент на статус парадигми може мати дуже мало прибічників, і в окремих випадках їхні мотиви можуть бути сумнівними. Тим не менше, якщо вони достатньо компетентні, то покращуватимуть парадигму, вивчатимуть її можливості і показуватимуть, на що перетвориться принцип належності до певного наукового співтовариства в

разі, якщо воно почне керуватися новою парадигмою. У міру розвитку цього процесу, якщо парадигмі суджено перемогти у битві, число і сила аргументів, що переконують на її користь, зростатимуть. Тоді чимало вчених долучатиметься до нової віри, а подальше дослідження нової парадигми триватиме. Поступово зростатиме число експериментів, приладів, статей і книг, що спираються на нову парадигму. Все більше вчених, упевнившись у плодючості нової думки, засвоюватимуть новий стиль дослідження в нормальній науці, доки, нарешті, залишиться лише купка прибічників старого стилю.

*Кун Томас. Структура наукових революцій. – К.: Port-Royal, 2001.
– С.23-24, 37, 66-67, 97, 124, 171.*

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ

Оружие христианского война

...Человек – это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души (anima) – как бы некоего божества (numen) и тела – вроде бессловесной скотины. В отношении тела мы настолько не превосходим животных другого рода, что по всем своим данным находимся гораздо ниже них. Что касается души, то мы настолько способны воспринять божественное, что сами могли бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом. Если бы не было тебе дано тело, ты был бы божеством, если бы не был в тебя вложен ум (mens), ты был бы скотом. Эти две столь отличающиеся друг от друга природы высший творец объединил в столь счастливом согласии, а змей, враг мира, снова разделил несчастным разногласием, что они и разлученные не могут жить без величайшего мучения и быть вместе не могут без постоянной войны; ясно, что и то и другое, как говорится, держит волка за уши; к тому и к другому подходит милейший стишок:

Так не в силах я жить ни с тобой, ни в разлуке с тобою.

В этом неясном раздоре враждует друг с другом, будто разное то, что едино. Ведь тело, так как оно видимо, наслаждается вещами видимыми; так как оно смертно, то идет во след преходящему, так как оно тяжелое – падает вниз. Напротив, душа (anima), памятуя об эфирном своем происхождении, из всех сил стремится вверх и борется с земным своим бременем, презирает то, что видимо, так как она знает, что это тленно; она ищет того, что истинно и вечно. Бессмертная, она любит бессмертное, небесная – небесное, подобное пленяется подобным, если только не утонет в грязи тела и не утратит своего врожденного благородства из-за соприкосновения с ним. И это разногласие посеял не мифический Прометей, подмешав к нашему духу (mens) также частичку, взятую от животного; его не было в первоначальном виде, однако грех исказил созданное хорошо, сделав его плохим, внося в доброе согласие яд раздора. Ведь прежде и дух (mens) без труда повелевал телу, и тело охотно и радостно повиновалось душе (animus); ныне, напротив, извратив порядок вещей, телесные страсти стремятся повелевать разумом (ratio), и он вынужден подчиняться решению тела.

Поэтому не глупо было бы сопоставить грудь человека с неким мятежным государством, которое, так как оно состоит из разного рода людей, по причине разногласия в их устремлениях должно раздираться из-

за частых переворотов и восстаний, если полнота власти не находится у одного человека и он правит не иначе как на благо государства. Поэтому необходимо, чтобы больше силы было у того, кто больше понимает, а кто меньше понимает, тот пусть повинуется. Ведь нет ничего неразумнее низкого простого люда; он обязан подчиняться должностным лицам, а сам не имеет никаких должностей. На советах следует слушать благородных или старших по возрасту, и так, чтобы решающим было суждение одного царя, которому иногда надо напоминать, принуждать же его и предписывать ему нельзя. С другой стороны, сам царь никому не подвластен, кроме закона; закон отвечает идее нравственности (*honestas*). Если же роли переменятся и непокорный народ, эти буйные отбросы общества, потребует повелевать старшими по возрасту или если первые люди в государстве станут пренебрегать властью царя, то в нашем обществе возникнет опаснейший бунт и без указаний Божьих все готово будет окончательно погибнуть.

В человеке обязанности царя осуществляет разум. Благородными можешь считать некоторые страсти, хотя они и плотские, однако не слишком грубые; это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и тому подобное. С другой стороны, последними отбросами простого люда считай те движения души, которые весьма сильно расходятся с установлениями разума и низводят до низости скотского состояния. Это – похоть, роскошь, зависть и подобные им хвори души, которых, вроде грязных рабов и бесчестных колодников, надо всех принуждать к одному: чтобы, если могут, выполняли дело и урок, заданный господином, или, по крайней мере, не причиняли явного вреда. Понимая все это божественным вдохновением, Платон в "Тимее" написал, что сыновья богов по своему подобию создали в людях двоякий род души: одну – божественную и бессмертную, другую – как бы смертную и подверженную разным страстям. Первая из них – удовольствие (*voluptas*) – приманка зла (как он говорит), затем страдание (*dolor*), отпугивание и помеха для добра, потом болезнь и дерзость неразумных советчиков. К ним он добавляет и неумолимый гнев, а кроме того, лстивую надежду, которая бросается на все с безрассудной любовью. Приблизительно таковы слова Платона. Он, конечно, знал, что счастье жизни состоит в господстве над такого рода страстями. В том же сочинении он пишет, что те, которые одолели их, будут жить праведно, а неправедно те, которые были ими побеждены. И божественной душе, т. е. разуму (*ratio*), как царю, определил он место в голове, словно в крепости нашего государства; ясно, что это – самая верхняя часть тела, она ближе всего к небу, наименее грубая, потому что состоит только из тонкой кости и не отягощена ни жилами, ни плотью, а изнутри и

снаружи очень хорошо укреплена чувствами, дабы из-за них – как вестников – не возник в государстве ни один бунт, о котором он сразу не узнал бы. И части смертной души – это значит страсти, которые для человека либо смертоносны, либо докучливы, – он от нее отделил. Ибо между затылком и диафрагмой он поместил часть души, имеющую отношение к отваге и гневу – страстям, конечно, мятежным, которые следует сдерживать, однако они не слишком грубы; поэтому он отделил их от высших и низших небольшим промежутком для того, чтобы из-за чрезмерно тесного соседства они не смущали досуг царя и, испорченные близостью с низкой чернью, не составили против него заговора. С другой стороны, силу вожделения, которая устремляется к еде и питью, которая толкает нас к Венере, он отправил под предсердие, подальше от царских покоев – в печень и в кишечник, чтобы она обитала там в загоне, словно какое-нибудь дикое, неукротимое животное, потому что она обычно пробуждает особенно сильные волнения и весьма мало слушается приказов властителя. Самая низкая ее скотская и строптивая сторона или же тот участок тела, которого надлежит стыдиться, над которым она прежде всего одерживает верх, может быть предостережением того, что она при тщетных призывах царя с помощью непристойных порывов подготавливает мятеж. Нет сомнения в том, что ты видишь, как человек – сверху создание божественное – здесь полностью становится скотиной. И тот божественный советник, сидя в высокой крепости, помнит о своем происхождении и не думает ни о чем грязном, ни о чем низменном. У него скипетр из слоновой кости – знак того, что он управляет исключительно только справедливо; Гомер писал, что на этой вершине сидит орел, который взлетая к небу, орлиным взглядом взирает на то, что находится на земле. Увенчан он золотой короной. Потому что в тайных книгах золото обыкновенно обозначает мудрость, а круг совершенен и ни от чего не зависим. Ведь это достоинства, присущие царям; во-первых, чтобы они были мудрыми и ни в чем не погрешали, затем чтобы они хотели лишь того, что справедливо, дабы они не сделали чего-нибудь плохо и по ошибке, вопреки решению духа (animus). Того, кто лишен одного из этих свойств, считай не царем, а разбойником.

*Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина /
Философские произведения. – М., 1987. – С. 111–114.*

БЛЕЗ ПАСКАЛЬ

Мысли

По самой своей натуре мы несчастны всегда и при всех обстоятельствах, ибо, когда желания рисуют нам идеал счастья, они сочетают наши нынешние

обстоятельства с удовольствиями, нам сейчас недоступными. Но вот мы обрели эти удовольствия, а счастья не прибавилось, потому что изменились обстоятельства, а с ними – и наши желания...

Суть человеческого естества – в движении. Полный покой означает смерть...

Развлечение. – Человек с самого детства только и слышит, что он должен печься о собственном благополучии, о добром имени, о своих друзьях, и вдобавок о благополучии и добром имени этих друзей. Его обременяют занятиями, изучением языков, телесными упражнениями, неустанно внушая, что не быть ему счастливым, если он и его друзья не сумеют сохранить в должном порядке здоровье, доброе имя, имущество, и что малейшая нужда в чем-нибудь сделает его несчастным. И на него обрушиваются столько дел и обязанностей, что от зари до зари он в суете и заботах. "Что за диковинный способ вести человека к счастью, – скажете вы. – Вернейший, чтобы сделать его несчастным!" – Как, вернейший? Есть куда вернее: отнимите у него эти заботы, и он начнет думать, что он такое, откуда пришел, куда идет, – вот почему его необходимо с головой окунуть в дела, отвратив от мыслей. И потому же, придумав для него множество важных занятий, ему советуют каждый свободный час посвящать играм, забавам, не давать себе ни минуты передышки.

Как пусто человеческое сердце и сколько нечистот в этой пустоте!..

Человек, несомненно, сотворен того, чтобы думать: в этом и главное его достоинство, и главное дело жизни, а главный долг в том, чтобы думать пристойно. И начать ему следует с размышлений о себе самом, о своем создателе и о своем конце.

Но о чем думают люди? Совсем не об этом, а о том, чтобы поплясать, побряцать на лютне, спеть песню, сочинить стихи, поиграть в кольцо и т. д., повоевать, добиться королевского престола, и ни на минуту не задумываться над тем, что это такое: быть королем, быть человеком...

Величие человека – в его способности мыслить.

Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, совсем не надо всей Вселенной: достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстанется с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает.

Итак, все наше достоинство – в способности мыслить. Только мысль возносит нас, а не пространство и время, в которых мы – ничто. Постараемся же мыслить достойно: в этом – основа нравственности...

Славолюбие – самое низменное свойство человека и вместе с тем самое неоспоримое доказательство его высокого достоинства, ибо, даже владея обширными землями, крепким здоровьем, всеми насущными

благами, он не знает довольства, если не окружен уважением ближних. Превыше всего он ценит людской разум, и даже почтеннейшее положение не радует его, если этот разум отказывает ему в почете. Почет – заветная цель человека, он будет всегда неодолимо стремиться к ней, и никакая сила не искоренит из его сердца желания ее достичь.

И даже если человек презирает себе подобных и приравнивает их к животным, все равно, вопреки самому себе, он будет добиваться всеобщего признания и восхищения: он не в силах противиться собственной натуре, которая твердит ему о величии человека более убедительно, чем разум – о низменности...

Величие человека. – Величие человека так несомненно, что подтверждается даже его ничтожеством. Ибо ничтожеством мы именуем в человеке то, что в животных считается естеством, тем самым подтверждая, что если теперь его натура мало чем отличается от животной, то некогда, пока он не пал, она была непорочна...

Человеческую натуру можно рассматривать двояко: исходя из конечной цели, и тогда человек возвышен и ни с чем не сравним, или исходя из обычных свойств, как рассматривают лошадь или собаку, исходя из их обычных свойств – способности к бегу, *et animus ardens*²⁶, – и тогда человек низок и отвратителен. Вот два пути, которые привели к стольким разногласиям и философским спорам.

Потому что одни оспаривают других, утверждая: "Человек не рожден для этой цели, ибо все его поступки ей противоречат", – а те, в свою очередь, твердят: "Эти низменные поступки лишь удаляют его от конечной цели".

Опасное дело – убедить человека, что он во всем подобен животному, не показав одновременно и его величия. Не менее опасно убедить в величии, умолчав о низменности. Еще опаснее – не раскрыть ему глаза на двойственность человеческой природы. Благоприятно одно – рассказать ему и о той его стороне, и о другой. Человек не должен приравнивать себя ни к животным, ни к ангелам, не должен и пребывать в неведении о двойственности своей природы. Пусть знает, каков он в действительности.

Паскаль Б. Из "Мыслей" / Размышления и афоризмы французских моралистов XVI-XVIII веков. – Л., 1987. – С. 230, 233, 238, 266, 275-276, 278.

²⁶ Стремление отогнать (лат.).

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

Философия права

Человек по своему *непосредственному* существованию есть сам по себе нечто природное, внешнее своему понятию; лишь через усовершенствование своего собственного тела и духа, *главным же образом* благодаря тому, что его *самосознание постигает себя* как свободное, он вступает во владение собою и становится собственностью себя самого и по отношению к другим. Это вступление во владение представляет собою, наоборот, также и *осуществление*, превращение в действительность того, что он есть по своему понятию (как *возможность*, способность, задаток), благодаря чему оно также только теперь полагается как то, что принадлежит ему, а также только теперь полагается как предмет и различается от простого самосознания, благодаря чему оно делается способным получить *форму вещи*.

Примечание. Утверждение, что рабство (во всех его ближайших обоснованиях – физической силой, взятием в плен на войне, спасением и сохранением жизни, воспитанием, оказанными благодеяниями, собственным согласием раба и т. п.) правомерно, затем утверждение, что правомерно *господство* как исключительно только право господ вообще, а также и все *исторические* воззрения на правовой характер рабства и господского сословия основываются на точке зрения, которая берет человека как *природное существо*, берет его вообще со стороны такого *существования* (куда входит также и произвол), которое не адекватно его понятию. Напротив, утверждение об абсолютной неправоте рабства отстаивает *понятие* человека как духа, как *в себе* свободного и односторонне в том отношении, что принимает человека как свободного *от природы* или, что одно и то же, принимает за истинное – понятие как таковое, в его непосредственности, а не идею. Эта *антиномия*, как и всякая антиномия, покоится на формальном мышлении, которое фиксирует и утверждает оба момента идеи порознь, каждый сам по себе, и, следовательно, не соответственно идее и в его неистинности. Свободный дух в том-то и состоит (§ 21), что он не есть одно лишь понятие или *в себе*, а снимает этот самому ему свойственный формализм и, следовательно, свое непосредственное природное существование и дает себе существование лишь как свое, свободное существование. Та сторона антиномии, которая утверждает свободу, обладает поэтому тем преимуществом, что она содержит в себе абсолютную *исходную точку* истины, но лишь – исходную точку, между тем как другая сторона, останавливающаяся на лишенном понятия существовании, ни в малейшей степени не содержит в себе точки

зрения разумности и права. Стадия (Der Standpunkt) свободной воли, которой начинается право и наука о праве, уже пошла "дальше неистинной" стадии, в которой человек есть как природное существо и лишь как в себе сущее понятие и потому способен быть рабом. Это прежнее, неистинное явление касается лишь того духа, который еще находится в стадии своего сознания. Диалектика понятия и лишь непосредственного сознания свободы вызывает в нем *борьбу за признание* и отношение *господства и рабства*... А от понимания, в свою очередь, самого объективного духа, содержания права, лишь в его субъективном понятии и, значит, также и от понимания положения, гласящего, что человек в себе и для себя не предназначен для рабства как исключительно лишь *долженствования*, – от этого нас предохраняет познание, что идея свободы истинна лишь как *государство*.

Прибавление. Если твердо придерживаться той стороны антиномии, согласно которой человек в себе и для себя свободен, то этим выносятся осуждение рабству. Но то обстоятельство, что некто находится в рабстве, коренится в его собственной воле, точно так же, как в воле самого народа коренится его угнетение, если оно имеет место. Рабство или угнетение суть, следовательно, неправодеяние не только тех, которые берут рабов, или тех, которые угнетают, а и самих рабов и угнетаемых. Рабство есть явление перехода от природности человека к подлинно нравственному состоянию: оно явление мира, в котором неправда еще есть право. Здесь неправда имеет силу и занимает необходимое свое место...

Как представляющего собою живое существо, человека можно *принудить*, т. е. можно подчинить власти других его физическую и вообще внешнюю сторону, но свободная воля сама по себе не может быть принуждена (§ 5); обратное может иметь место, лишь поскольку *она сама не уходит из внешнего*, к которому ее прикрепляют, или из представления о нем (§ 7). Можно к чему-то принудить только того, *кто хочет давать себя принудить*.

Гегель Г.В.Ф. Философия права: Сочинения. – М.; Л., 1934. – Т. 7. – С. 81-83.

Л. ФЕЙСРБАХ

Фрагменты разных работ

В чем же заключается ... существенное отличие человека от животного? Самый простой, самый общий и вместе с тем самый обычный ответ на этот вопрос: *в сознании* в строгом смысле этого слова; ибо сознание в смысле самоощущения, в смысле способности чувственного различения, в смысле восприятия и даже распознавания внешних вещей по определенным явным признакам свойственно и животным. Сознание в самом строгом смысле

имеется лишь там, где субъект способен понять свой *род*, свою *сущность*. Животное сознает себя как индивид, – почему оно и обладает самоощущением, – а не как род, так как ему недостает сознания, происходящего от слова "знание". Сознание нераздельно со способностью к науке. Наука – это *сознание рода*. В жизни мы имеем дело с индивидами, в науке – с родом. Только то существо, предметом познания которого является его род, его сущность, может познавать сущность и природу других предметов и существ. Поэтому животное живет единой, простой, а человек двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, то есть беседует, говорит с *самим собой*. Животное не может отправлять функций рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова – ибо мышление и слово суть настоящие *функции рода* – без помощи другого. Человек одновременно и "Я" и "ты"; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность.

Сущность человека, в отличие от животного, составляет не только основу, но и предмет религии. Но религия есть сознание бесконечного, и поэтому человек сознает в ней *свою* не конечную и ограниченную, а *бесконечную* сущность. *Доподлинно* конечное существо не может иметь о *бесконечном существе* ни *малейшего представления*, не говоря уже о *сознании*, потому что *предел существа* является одновременно *пределом сознания*. Сознание гусеницы, жизнь и сущность которой ограничивается известным растением, не выходит за пределы этой ограниченной сферы; она отличает это растение от других растений, и только. Такое ограниченное и именно, вследствие этой ограниченности, непогрешимое, безошибочное сознание мы называем не сознанием, а инстинктом. *Сознание* в строгом или собственном смысле слова и *сознание бесконечного* совпадают; *ограниченное* сознание *не* есть сознание; сознание по существу всеобъемлюще, бесконечно. Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание *бесконечности сознания*. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на *бесконечность собственного существа*.

Но в чем же заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце*²⁷. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и

²⁷ Бездушный материалист говорит: "Человек отличается от животного *только* сознанием; он – животное, но такое, которое *обладает* сознанием". Он не принимает, таким образом, во внимание, что в существе, в котором пробудилось сознание, происходит *качественное изменение* всей его сущности. Впрочем, этим нисколько не умаляется достоинство животных. Здесь не место глубже исследовать этот вопрос.

силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь. Разум, любовь и сила воли – это совершенства. В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? – Разум. Любви? – Любовь. Воли? – Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными. *Подлинное* существо есть существо мыслящее, любящее, наделенное волей. Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*. Таковы любовь, разум и воля. Божественная "троица" проявляется в человеке и даже *над* индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли. Нельзя сказать, чтобы разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля и любовь были силами, принадлежащими человеку, так как он без них – ничто, и то, что он есть, он есть только благодаря им. Они составляют коренные элементы, обосновывающие его сущность, не являющуюся ни его непосредственным *достоянием*, ни *продуктом*. Это силы, *оживотворяющие, определяющие, господствующие*, это *божественные, абсолютные силы*, которым человек не может противостоять...

...Сознавать для существа – значит быть предметом самого себя; поэтому сознание не есть нечто отличное от сознающего себя существа, иначе как бы могло оно сознавать себя? Поэтому совершенному существу сознавать себя несовершенством, *нельзя чувство ощущать ограниченным и мышлению ставить пределы*.

Фейербах Л. Сущность христианства / Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 2. – С. 30-32, 34-35

Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *я – абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*; что касается *новой философии*, то она исходит из положения: *я – подлинное, чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность*. Прежний философ, чтобы защититься от чувственных представлений, чтобы не осквернить отвлеченных понятий, мыслит в *непрестанном противоречии и раздоре с чувствами*, а новый философ, напротив, мыслит *в мире и согласии с чувствами*...

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее *все его существо отлично от животного*. Разумеется, тот, кто *не мыслит*, *не* есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть *неизбежный результат и свойство* человеческого существа.

Поэтому и здесь нам нет нужды выходить за сферу чувственности, чтобы усмотреть в человеке существо, над животными возвышающееся. Человек не есть отдельное существо, подобно животному, но существо *универсальное*, оно не является ограниченным и несвободным, но неограниченно и свободно, потому что универсальность, неограниченность и свобода неразрывно между собою связаны. И эта свобода не сосредоточена в какой-нибудь *особой* способности – *воле*, так же как и эта универсальность не покрывается особой способностью *силы мысли*, разума, – эта свобода, эта универсальность захватывает *все* его существо. Чувства животных более тонки, чем человеческие чувства, но это верно только относительно определенных вещей, необходимо связанных с потребностями животных, и они тоньше именно вследствие этой определенности, вследствие узости того, в чем животное заинтересовано. У человека нет обоняния охотничьей собаки, нет обоняния ворона; но именно потому, что его обоняние распространяется на все виды запахов, оно свободнее, оно безразличнее к специальным запахам. Где чувство возвышается над пределами чего-либо специального и над своей связанностью с потребностью, там оно возвышается *до самостоятельного, теоретического* смысла и достоинства: *универсальное* чувство есть *рассудок, универсальная* чувственность – *одухотворенность*. Даже низшие чувства – обоняние и вкус – возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже *желудок* у людей, как бы презрительно мы на него ни смотрели, не есть животная, а *человеческая* сущность, поскольку он есть нечто универсальное, не ограниченное определенными видами средств питания. Поэтому человек свободен от неистовства прожорливости, с которой животное набрасывается на свою добычу. Если оставить человеку его голову, придав ему в то же время желудок льва или лошади, он, конечно, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается только с ограниченным, то есть животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается только в том, чтобы обращаться с ним не как со скотским, а как с человеческим органом. Кто исключает желудок из обихода человечества, переносит его в класс животных, тот уполномочивает человека на скотство в еде...

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

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие *подлинной человеческой сущности*. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает *эстетическим или*

художественным, религиозным, или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств. "Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо". Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа...

Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 186, 200-203.

Человек отличается от животных только тем, что он – живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире. Чувства общи ему с животным, но только в нем чувственное ощущение из относительной, низшим жизненным целям подчиненной сущности становится абсолютной сущностью, самоцелью, самонаслаждением. Лишь ему бесцельное созерцание звезд дает небесную отраду, лишь он при виде блеска благородных камней, зеркала вод, красок цветов и бабочек упивается одной негой зрения; лишь его ухо восторгается голосами птиц, звоном металлов, лепетом ручейков, шелестом ветра; лишь он воскуряет фимиам "лишнему" чувству обоняния, как божественной сущности; лишь он черпает бесконечное наслаждение в простом прикосновении руки – этой "чарующей спутницы сладких ласк". Чрез то только человек и есть человек, что он – не ограниченный, как животное, а абсолютный сенсуалист, что его чувства, его ощущения обращены не на это или то чувственное, а на все чувственное, на мир, на бесконечное, и притом часто ради него самого, то есть ради эстетического наслаждения.

Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа / Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 231-232.

Особым назначением – таким, которое сначала вводит человека в противоречие с самим собой и повергает его в сомнение, – сможет ли он достигнуть этого назначения или нет, – человек обладает лишь как существо моральное, то есть как социальное, гражданское, политическое существо. Это назначение, однако, никакое иное, чем то, какое человек в нормальном и счастливом случае сам избрал для себя, исходя из своей природы, своих способностей и стремлений. Тот, кто сам не назначает себя для чего-либо, тот и не имеет назначения к чему-либо. Часто приходится

слышать о том, что мы не знаем, какое человек имеет назначение. Кто рассуждает так, тот переносит свою собственную неопределенность на других людей. Кто не знает, в чем его назначение, тот и не имеет особого назначения.

Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологи / Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 337-339, 340-341, 342-344.

МИКОЛА БЕРДЯЄВ

Фрагменты разных работ

Наше понимание человека вообще, и каждого конкретного человека, очень запутывается тем, что человек имеет сложный состав и не так легко привести этот сложный состав к единству. Личность в человеке есть результат борьбы. Множественный состав человека делал возможным древние понятия, допускавшие существование тени, двойника человека. И трудно решить, что было главной реальностью. В человеке, несомненно, есть двойное "я", истинное, реальное, глубокое, и "я", созданное воображением и страстями, фиктивное, тянущее вниз. Личность вырабатывается длительным процессом, выбором, вытеснением того, что во мне не есть мое "я". Душа есть творческий процесс, активность. Человеческий дух всегда должен себя трансцендировать, подниматься к тому, что выше человека. И тогда лишь человек не теряется и не исчезает, а реализует себя. Человек исчезает в самоутверждении и самодовольстве. Поэтому жертва есть путь реализации личности. Человек не бывает совсем один. В нем есть голос *daimon*'а. Греки говорили, что *daimon* – податель благ. *Eudaimon* – тот, кто получил в удел хорошего *daimon*'а. Этим еще увеличивается сложный состав человека. Юнг утверждает, что есть маска коллективной реальности. Но этого никак нельзя распространить на метафизическое ядро личности. Существует несколько "я", но есть "я" глубинное. Человек поставлен перед многими мирами в соответствии с разными формами активности: миром обыденной жизни, миром религиозным, миром научным, миром художественным, миром политическим или хозяйственным и т. д. И эти разные миры кладут печать на формацию личности, на восприятие мира. Наше восприятие мира всегда есть выбор, ограничение, многое выходит из поля нашего сознания. Таков всякий наш акт, напр., чтение книги. Амшель верно говорил, что каждый понимает лишь то, что находит в себе.

Человек и очень ограничен и бесконечен, и мало вместителен и может вместить вселенную. Он потенциально заключает в себе все и актуализирует лишь немногое. Он есть живое противоречие, совмещение

конечного и бесконечного. Также можно сказать, что человек совмещает высоту и низость. Это лучше всех выразил Паскаль. Раздельное состояние эмоций, волнений, интеллектуально-познавательных процессов существует лишь в абстрактном мышлении, в конкретной действительности все предполагает всю душевную жизнь. Синтезирующий творческий акт создает образ человека, и без него было бы лишь сочетание и смешение кусков и осколков. Ослабление духовности в человеке, утрата центра, и ведет к распадению на куски и осколки. Это есть процесс разложения, диссоциации личности. Но жизнь эмоциональная есть основной факт и фон человеческой жизни, без эмоциональности невозможно и познание. Карус, антрополог и психолог романтической эпохи, думал, что сознательное индивидуально, бессознательное же сверхиндивидуально. Это верно лишь в том смысле, что в глубине бессознательного человек выходит за границы сознания и приобщается к космическим стихиям. Но ядро индивидуальности лежит глубже сознания. С горечью нужно признать, что естественно, чтобы люди ненавидели и убивали друг друга, но сверхъестественно, духовно, чтобы они любили друг друга, помогали друг другу. Поэтому нужно было бы утверждать не естественное право, не естественную мораль, не естественный разум, а духовное право, духовную мораль, духовный разум. Ошибочно было бы относить целостность и свободу человека к примитивному, натуральному, к истокам в мире феноменальном, в то время как отнесено это может быть лишь к духу, к миру нуменальному. Все определяется актом духа, возвышающимся над естественным круговоротом...

Мучительность и драматизм человеческого существования в значительной степени зависит от закрытости людей друг для друга, от слабости той синтезирующей духовности, которая ведет к внутреннему единству и единению человека с человеком. Эротическое соединение в сущности оставляет страшную разобщенность и даже вражду... Существует единство человечества, но это есть единство духовное, единство судьбы. Когда пытаются решить вопрос о совершенной человеческой жизни, погружаясь в путь индивидуального нравственного и религиозного совершенствования, то видят, что необходим путь социального изменения и совершенствования. Когда решают этот вопрос, погружаясь в путь социального изменения и совершенствования, то чувствуют необходимость внутреннего совершенствования людей.

Есть истинная и ложная критика гуманизма (гуманитаризма). Основная его ложь в идее самодостаточности человека, самообоготворении человека, т. е. в отрицании богочеловечности. Подъем человека, достижение им высоты, предполагает существование высшего, чем человек. И когда человек остается с самим собой, замыкается в человеческом, то он создает себе идолов, без которых он не может возвышаться. На этом основана истинная критика

гуманизма. Ложная же критика отрицает положительное значение гуманистического опыта и ведет к отрицанию человечности человека. ...Живое конкретное существо, вот этот человек, выше по своей ценности, чем отвлеченная идея добра, общего блага, бесконечного прогресса и пр. Это и есть христианское отношение к человеку²⁸. Настоящий парадокс в том, что это и есть высшая идея человечности и персонализма.

Только христианство требует человеческого отношения к врагу, любви к врагам. Но христиане продолжали практиковать бесчеловечность в войнах, в революциях и контрреволюциях, в наказаниях тех, которых почитают преступниками, в борьбе с иноверцами и инакомыслящими. В жизни обществ человечность зависела от уровня нравственного развития обществ. Абсолютная христианская правда применялась к сфере относительной и легко искажалась. С другой стороны, моралистический нормативизм и легитимизм легко может делаться бесчеловечным. У Канта, который имел большие заслуги в нравственной философии, безусловную ценность имеет не столько конкретный человек, сколько нравственно-разумная природа человека. Моралистический формализм всегда имеет плохие последствия и искажает непосредственное, живое отношение человека к человеку. То же приходится сказать и о морализме Л. Толстого. Социологическое мирозерцание, которое заменяет теологию социологией, может выставлять на своем знамени человечность, но в нем нельзя найти никакого отношения к конкретному человеку. Утверждается примат общества над человеком, над человеческой личностью.

Очень интересна та экзистенциальная диалектика, которая вытекала из учения Ж.Ж. Руссо об изначально доброй природе человека, искаженной обществами и цивилизацией. Прежде всего нужно сказать, что, вследствие слабости общего философского мирозерцания Руссо, противники получили возможность его легко критиковать. Но критика эта всегда допускала ошибки. Добрая природа у Руссо есть природа до грехопадения. Это есть воспоминание о рае. Состояние цивилизованного общества есть падшеть. Ведь и св. Фома Аквинат считал природу человека доброй. Отсюда у него огромная роль естественного разума, естественной морали, естественного права. Зло происходит не от природы, а от воли. Руссо начинает с восстания против устройства обществ, как источника всех зол, как угнетателя человека. Но кончает он тем, что заключает социальный контракт о новом устройстве общества. Это новое государство и общество по-новому будет угнетать человека. Отрицается неотъемлемое право и свобода человека, и прежде всего свобода совести. Руссо предлагает изгнать христиан из нового общества. Это дало свои плоды в якобинстве, которое

²⁸ См. мою книгу "О назначении человека".

носит тоталитарный характер. Л. Толстой был более последователен и радикален. Он не хочет заключать никакого социального контракта, он прямо предлагает остаться в божественной природе. Но с другой стороны, учение о греховности человеческой природы легко понималось как унижение человека и бесчеловечность. В классическом кальвинизме и в современном бартианстве человек унижен, его почитают за ничто. Но и там, где экзальтируется дерзновение человека, как Ницше, человек отрицается и уничтожается, он исчезает в сверхчеловеке. О диалектике человеческого и божественного у Ницше было уже говорено. Также и Маркс начинает с защиты человека, с гуманизма, и кончает исчезновением человека в обществе, в социальном коллективе. И Ницше, и Маркс в разных направлениях приходят к отрицанию человечности, к разрыву и с евангельской, и с гуманитарной моралью. Но Маркс в гораздо меньшей степени отрицает человечность и открывает возможность неогуманизма. Все творчество Достоевского было полно эмоциональной диалектики отношений между богочеловеческим и человекобожеским. Человечность не может быть взята отдельно, в отрыве от сверхчеловеческого и божественного. И самоутверждающаяся человечность легко переходит в бесчеловечность...

Наиболее трудно защищать и утверждать человечность в жизни обществ. Между тем как человечность есть основа должного, желанного общества. Мы должны бороться за новое общество, которое признает высшей ценностью человека, а не государство, общество, нацию. Человеческой массой управляли и продолжают управлять, бросая хлеб и давая зрелища, управляют посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду и всего более кровавым насилием. Это человеческое, слишком человеческое, но не человеческое. В политике огромную роль играет ложь и мало места принадлежит правде. На лжи воздвигались государства и на лжи они разрушались. И часто говорят, что без лжи все погибло бы в этом мире и наступила бы полная анархия. Макиавеллизм не есть какое-то специальное направление в политике. Ренессанс, но есть сущность политики, которую признали автономной и свободной от моральных ограничений. Макиавеллизм практикуют консерваторы и революционеры. И не было еще революции, которая была бы сделана против неограниченной власти политики во имя человека и человечности. Человек не должен выносить надругательства над человеческим достоинством, насилия и рабства. В этом аморальное оправдание революции. Но не все средства, практикуемые революцией, могут быть оправданы. Революция может сама совершать надругательства над человеческим достоинством, насиловать и поработать. Меняются одежды, но человек остается старым. И человечность не торжествует. Человечность требует более глубокой, духовной революции. Слишком часто понимали несение своего креста как покорность злым, как смирение

перед злом. В этом была одна из причин восстания против христианства. Но очищенный смысл христианского смирения совсем иной. Он означает внутренний духовный акт преодоления эгоцентризма, а не рабскую покорность. Люди постоянно совершают мифотворческие акты, чтобы тешить свой эгоцентризм. Они создают мифы о себе, о своих предках, о своей родине, о своем сословии и классе, о своей партии, о своем деле, чтобы повисить свое положение. Почти нет людей свободных от этого мифотворчества. Вот тут нужны внутренние акты смирения. Но их как раз менее всего требуют.

...Склонность человека к объективации с трудом преодолима, на ней покоились все царства в мире, на ней покоились все языческие религии, связанные с племенем и государством-городом. Человечность противостоит объективации. Человечность есть не социализация, а спиритуализация человеческой жизни. Социальный вопрос есть вопрос человечности. Мировая и социальная среда не только влияет на человека, но она и проецируется человеком изнутри. Из глубины идет выразительность, экспрессивность, и она определяет и общность, общение людей. Человек прежде всего должен быть свободен, и это гораздо глубже, чем право человека на свободу. Из рабских душ нельзя создать свободного общества. Общество само по себе не может сделать человека свободным, человек должен сделать свободным общество, потому что он свободное духовное существо. Происходят колебания между старым режимом, тоталитаризмом, навязывающим обязательные верования (век Августа, век Людовика XIV), отсутствием свободы, подчинением личности обществу и государству и легкостью, поверхностью демократий, безверием и скептицизмом режимов либеральных. Правда в третьем, в творческом трудовом обществе. Человек есть творческое существо не только в космическом, но и в теогоническом смысле. Но противоречие и двойственность проходят через всю жизнь. Кайзерлинг верно говорит, что творчество есть также разрушение, и принятие жизни есть также принятие смерти. По сравнению с античным миром, христианство очень усилило, развернуло и утончило внутреннюю жизнь человека, но вместе с тем вызвало большое беспокойство о судьбе человека. Это вполне обнаружилось не в средние века, а в века нового времени. В прежние века чувство было прикрито церемониями, символами, внешними украшениями, оно стало более искренно в XIX и XX веках. Чувствительность Руссо, меланхолия Шатобриана, Сенанкура, Амиеля были новым явлением в истории европейской души, еще более новым явлением был трагизм Киркегарда, Достоевского, Ницше...

Происходит гуманизация не только самого человека, т. е. раскрытие его человечности, но и гуманизация природной и социальной среды... Человечность есть раскрытие полноты человеческой природы, т. е.

раскрытие творческой природы человека. Эта творческая природа человека должна обнаружить себя и в человеческом отношении человека к человеку...

Человечность связана с духовностью...

Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни. Но духовность нужно шире понимать, чем обыкновенно понимают. Духовность нужна и для борьбы, которую ведет человек в мире. Без духовности нельзя нести жертвы и совершать подвиги. Радость солнечного света есть духовная радость. Солнце – духовно. Форма человеческого тела, лицо человека духовно. Большую духовность может иметь и человек, который по состоянию своего поверхностного сознания, часто по недоразумению, считает себя материалистом. Это можно сказать про Чернышевского. Если может быть построена философия духовности, то она ни в коем случае не будет отвлеченным школьным спиритуализмом, который был формой натуралистической метафизики. Дух не есть субстанция. Дух есть не только иная реальность, чем реальность природного мира, но и реальность в другом смысле. Дух есть свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Необходимо утверждать относительную правду дуализма, без которого непонятна независимость духовной жизни. Но это не есть дуализм духа и материи, или души и тела. Это есть прежде всего дуализм свободы и необходимости. Дух есть свобода, а не природа. Дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность. Духовная качественность и духовная ценность человека определяется не какой-либо природой, а сочетанием свободы и благодати.

Дух революционен в отношении к миру природному и историческому, он есть прорыв из иного мира в этот мир, и он опрокидывает принудительный порядок этого мира. Основной факт мировой жизни – освобождение от рабства. Но роковой ошибкой эмансипаторов было думать, что освобождение идет от материи, от природы. Свобода идет от духа. Еще более роковой ошибкой защитников духа было думать, что дух не освобождает, а связывает и подчиняет авторитету. И те и другие ложно думали о духе и готовили погром духовности. Дух есть не только свобода, но и смысл. Смысл мира духовен. Когда говорят, что жизнь и мир не имеют смысла, то этим признают существование смысла, возвышающегося над жизнью и миром, т. е. судят о бессмыслице мировой жизни с точки зрения духа. Ясперс верно говорит, что дух занимает парадоксальное положение между противоположностями. Дух и духовность перерабатывают, преображают, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл.

Происходит объективация духа, которую рассматривают как воплощение и реализацию. Но объективированный дух есть дух, от себя отчужденный и теряющий свою огненность, свою творческую молодость и силу, он приспособлен к миру обыденности, к среднему уровню²⁹. Нельзя говорить об объективном духе, как говорил Гегель. По-настоящему существует лишь субъективный дух или дух, стоящий по ту сторону субъективного и объективного. Объективная духовность есть бессмысленное словосочетание. Духовность всегда "субъективная", она лежит вне объективации. Объективация есть как бы иссякание и омертвление духа. Духовность вне феноменального объективированного мира, она не из него развивается, она лишь прорывается в него. Нельзя верить в прогрессирующее торжество, в развитие духа и духовности в истории, как верил Гегель. Вершины духовности в мире не могут производить впечатление результата постепенного развития духа в истории...

Нет необходимой эволюции в духовной истории мира, как думал Гегель и за ним многие. В истории мира мы видим объективацию духа. Но объективация духа есть его умаление. Объективация противоположна трансцендированию, т. е. движению к Богу. Но ошибочно было бы считать процесс объективации духовности, который выражается в эволюции цивилизации, лишь отрицательным. В условиях этого феноменального мира он имеет и положительное значение. Происходит преодоление животной, дикой, варварской природы человека, подлинно возрастает сознание человека. Но это элементарный процесс, и им не достигаются вершины духовности. Впрочем, мы никогда не можем точно определить, где обнаруживается подлинная духовность, она может обнаружиться совсем не на вершинах цивилизации. Очень важно еще понять, что духовность совсем не противопоставляется душе и телу, она овладевает ими и преобразует их. Дух есть прежде всего освобождающая и преобразующая сила. Человек с сильно выраженной духовностью совсем не есть непременно человек, ушедший из мировой и исторической жизни. Это человек, пребывающий в мировой и исторической жизни и активный в ней, но свободный от ее власти и преобразующий ее... Человек должен принять на себя ответственность не только за свою судьбу и судьбу своих ближних, но и за судьбу своего народа, человечества и мира. Он не может выделиться из своего народа и мира и гордо пребывать на духовных вершинах. Опасность гордыни подстерегает на духовном пути, и об этом было много предостережений. Эта опасность есть результат все того же разрыва богочеловеческой связи. Пример такой гордыни являли брамины, претендовавшие быть сверхчеловеками. Она свойственна и некоторым

²⁹ Эту мысль я развиваю в своей книге "Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация".

формам оккультизма. Стремиться нужно к человеческой духовности, которая и есть богочеловеческая духовность...

Глубинное "я" человека связано с духовностью. Дух есть начало синтезирующее, поддерживающее единство личности. Человек должен все время совершать творческий акт в отношении к самому себе. В этом творческом акте происходит самосозидание личности. Это есть постоянная борьба с множественностью ложных "я" в человеке. В человеке хаос шевелится, он связан с хаосом, скрытым за космосом. Из хаоса этого рождаются призрачные, ложные "я". Каждая страсть, которой одержим человек, может создавать "я", которое не есть настоящее "я". В борьбе за личность, за подлинное, за глубинное "я" происходит процесс распада – это есть вечно подстерегающая опасность – и процесс синтеза, интеграции. Человек более нуждается в психосинтезе, чем в психоанализе, который сам по себе может привести к разложению и распаду личности.

Духовность, идущая из глубины, и есть сила, образующая и поддерживающая личность в человеке. Кровь, наследственность, раса имеют лишь феноменальное значение, как и вообще биологический индивидуум. Дух, свобода, личность имеют нумеральное значение. Социологи утверждают, что человеческая личность формируется обществом, социальными отношениями, что организованное общество есть источник высшей нравственности. Но извне идущее социальное воздействие на человека требует приспособления к социальной обыденности, к требованиям государства, нации, установившимся правам. Это ввергает человека в атмосферу полезной лжи, охраняющей и обеспечивающей. Пафос истины и правды ведет человека к конфликту с обществом. Наиболее духовно значительное в человеке идет совсем не от социальных влияний, не от социальной среды, идет изнутри, а не извне.

Примат общества, господство общества над человеком ведет к превращению религии в орудие племени и государства и к отрицанию свободы духа. Римская религия была основана на сильных социальных чувствах, но она духовно была самым низким типом религии. Историческое христианство было искажено социальными влияниями и приспособлениями. Социальная муштровка человека вела к равнодушию к истине и правде. Всякая система социального монизма враждебна свободе духа. Конфликт духа и организованного общества с его законничеством есть вечный конфликт. Но ошибочно было бы понять это как индивидуализм и асоциальность. Наоборот, нужно настаивать на том, что есть внутренняя социальность, что человек есть социальное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Но лучшее, более справедливое, более человеческое общество может быть создано лишь из духовной социальности человека, из экзистенциального источника, а не из объективации.

Общество обоготворенное есть в метафизическом смысле реакционное начало. Возможен прорыв духовности в социальную жизнь, и все лучшее в социальной жизни исходит из этого источника. Духовность несет с собой освобождение, оно несет с собой человечность. Господство же объективированного общества несет с собой порабощение. Нужно оставить совершенно ложную идею второй половины XIX века, что человек есть создание социальной среды. Наоборот, социальная среда есть создание человека. Это не значит, что социальная среда не действует на человека, она очень действует. Но рабья социальная среда, порабощающая человека, есть порождение рабьего состояния человека, рабьих душ. Если нет Бога, то я раб мира. Существование Бога есть существование моей независимости от мира, от общества, от государства.

Достоевский говорит, что человек иногда верит в Бога из гордости. Это выражение парадоксально, но социальный смысл его в том, что человек не соглашается поклоняться миру, обществу, людям и поклоняется Богу, как единственному источнику своей независимости и свободы от власти мира. Хорошая гордость в том, чтобы не желать поклоняться никому и ничему, кроме Бога. Духовность, которая всегда связана с Богом, есть обретение внутренней силы, сопротивляемость власти мира и общества над человеком. Безумие думать, что я становлюсь беден от того, что существует Бог, что Бог есть отчуждение моего собственного богатства (Фейербах). Нет, я становлюсь безмерно богат от того, что существует Бог. Я очень беден, если существую только я сам, и нет ничего выше меня, больше, чем я.

*Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.
– Париж, 1934. – С. 137-167.*

...Проблема человека есть основная проблема философии. Еще греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человека есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира. Тот факт, что человек, как предмет познания, есть вместе с тем и познающий, имеет не только гносеологическое, но антропологическое значение... Человек есть существо, недовольное самим собою и способное себя перерастать. Самый факт существования человека есть разрыв в природном мире и свидетельствует о том, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности... Человек не есть только порождение природного мира и природных процессов, и вместе с тем он живет в

природном мире и участвует в природных процессах. Он зависит от природной среды, и вместе с тем он гуманизирует эту среду, вносит в нее принципиально новое начало. Творческий акт человека в природе имеет космогоническое значение и означает новую стадию жизни космической. Человек есть принципиальная новизна в природе...

Научно наиболее сильно определение человека, как создателя орудий (*homo faber*). Орудие, продолжающее человеческую руку, выделило человека из природы. Идеализм определяет человека как носителя разума и ценностей логических, этических и эстетических. Но в такого рода учении о человеке остается непонятным, каким же образом соединяется природный человек с разумом и идеальными ценностями. Разум и идеальные ценности оказываются в человеке началами сверхчеловеческими. Но как нисходит сверхчеловеческое в человека? Человек тут определяется по принципу, который не есть человеческий принцип. И остается непонятным, что есть специфически человеческое. Пусть человек есть разумное животное. Но ни разум в нем, ни животное не есть специфически человеческое. Проблема человека подменяется какой-то другой проблемой. Еще более несостоятелен натурализм, для которого человек есть продукт эволюции животного мира. Если человек есть продукт космической эволюции, то человека, как существа отличного, ни из чего нечеловеческого не выводимого и ни на что нечеловеческое не сводимого, не существует. Человек есть преходящее явление природы, усовершенствовавшееся животное. Эволюционное учение о человеке разделяет все противоречия, все слабости и всю поверхность эволюционного учения вообще. Верным остается то, что человеческая природа динамична и изменчива. Но динамизм человеческой природы совсем не есть эволюция. Этот динамизм связан со свободой, а не с необходимостью. Не более состоятельно социологическое учение о человеке, хотя человек бесспорно есть социальное животное. Социология утверждает, что человек есть животное, подвергшееся муштровке, дисциплине и выработке со стороны общества. Все ценное в человеке не присуще ему, а получено им от общества, которое он принужден почитать, как божество. Наконец, современная психопатология выступает с новым антропологическим учением, согласно которому человек есть прежде всего больное существо, в нем ослаблены инстинкты его природы, инстинкт половой и инстинкт власти подавлены и вытеснены цивилизацией, создавшей болезненный конфликт сознания с бессознательным. В антропологии идеализма, натуралистического эволюционизма, социологизма и психопатологии схвачены отдельные существенные черты – человек есть существо, носящее в себе разум и ценности, есть существо развивающееся, есть существо социальное и существо больное от конфликта сознания и бессознательного. Но ни одно из этих направлений не

схватывает существо человеческой природы, ее целостность. Только библейско-христианская антропология есть учение о целостном человеке, о его происхождении и его назначении. Но библейская антропология сама по себе недостаточна и не полна, она ветхозаветна и строится без христологии. И из нее одинаково может быть выведено и возвышение и унижение человека...

Бердяев Н. О назначении человека. – Париж, 1931. – С. 50-60.

ЕРИХ ФРОММ

Душа человека

Свобода. Детерминизм. Альтернативность

После того, как мы обсудили некоторые проблемы деструктивности и насилия, нам, вероятно, будет легче продолжить нить изложения, начатую в первой главе. Вернемся к вопросу: хорош человек или плох? свободен он, или его поступки определяются внешними обстоятельствами? Или же эти альтернативы не верны, и человек не является ни тем, ни другим, или он одновременно и то и другое?

Чтобы ответить на эти вопросы, начнем с рассмотрения следующей проблемы. Можно ли вообще говорить о сущности, или природе человека, и если да, то как ее можно определить?

Задаваясь вопросом, можно ли говорить о сущности человека, сразу сталкиваешься с двумя противоположными точками зрения. Одна гласит, что никакой сущности человека вообще нет. Эту точку зрения представляет антропологический релятивизм, утверждающий, что человек есть ни что иное, как продукт формирующих его культурных условий. С другой стороны, эмпирическое рассмотрение деструктивности в данной книге основывается на мнении, представленном Фрейдом и многими другими учеными, согласно которому природа человека существует; из этой предпосылки в действительности исходит вся динамическая психология.

Трудность в отыскании удовлетворительного определения природы человека покоится на следующей дилемме: если принять, что сущность человека составляет определенная субстанция, то можно легко оказаться на неэволюционной, неисторической позиции, которая предполагает что человек существенно не изменился с момента своего первого появления. Однако подобный взгляд трудно привести в соответствие с тем фактом, что между нашими в высшей степени отсталыми предками и цивилизованным человеком последних четырех-шести тысячелетий истории имеется

огромное различие³⁰. С другой стороны, если объявить себя сторонником эволюционной теории и признать, что человек постоянно меняется, то что в этом случае останется от содержания мнимой "природы", или "сущности", человека? Дилемма не может быть разрешена с помощью определений типа: человек есть *zoon politikon* (Аристотель), или существо, действующее с заранее обдуманном намерением и фантазией; или – цель природы состоит в "выведении животного, которое может обещать". Подобные определения выражают существенные качества человека, но не его сущность.

Я полагаю, что дилемма может быть разрешена, если определять сущность человека не как данное качество или субстанцию, а как противоречие, имманентное человеческому бытию³¹. Это противоречие проявляется в двух феноменах. Во-первых, человек – это животное, которое по сравнению с другими животными недостаточно оснащено инстинктами, поэтому его выживание гарантировано лишь в случае, если он производит средства, удовлетворяющие его материальные потребности, и если он развивает свой язык и совершенствует предметный мир. Во-вторых, человек, как и другие животные, обладает интеллектом, который позволяет ему использовать процесс мышления для достижения непосредственных практических целей. Но человек обладает еще и другим духовным свойством, отсутствующим у животного. Он осознает самого себя, свое прошлое и свое будущее, которое есть смерть; он осознает свое ничтожество и бессилие; он воспринимает других как других – в качестве друзей, врагов или чужаков. Человек трансцендирует всю остальную жизнь, поскольку он впервые является жизнью, которая осознает самое себя. Человек находится внутри природы, он подчинен ее диктату и изменениям, и тем не менее он трансцендирует природу, ибо ему недостает

³⁰ Маркс задал особенно много головоломок в этой дилемме. Он говорил о "сущности человека", хотя и не пользовался этим выражением после "Экономическо-философских рукописей 1844 года", он говорил, например, о "неизуродованном" человеке, что само по себе предполагает возможность изуродовать человеческую природу. В третьем томе "Капитала" он все еще использует понятие "человеческая природа" и обозначает в качестве неотчужденного такой труд, который имеет место "при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей" (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 25. – Н. 2. – С. 387*). Кроме того, Маркс представлял точку зрения, согласно которой человек сам создает себя в процессе истории, а в одном месте он даже утверждал, что сущность человека есть не что иное как "совокупность общественных отношений", в которой он живет. Очевидно, Маркс, с одной стороны, не хотел отказываться от своего представления о природе человека, но, с другой стороны, не хотел также оказаться во власти неисторического, неэволюционного подхода. На самом деле он так и не нашел разрешения этой дилеммы, поскольку не дал определения природы человека, а его высказывания на эту тему остались весьма неопределенными и противоречивыми.

³¹ Мысли, приведенные на следующих страницах, изложены мною в книге "The sane Society" (1955). Я хотел бы их здесь повторить в сжатой форме, поскольку иначе будет лишена основы главная часть данной книги.

нерефлектированности животного, делающей его частью природы, позволяющей ему быть единым с природой. Человек видит свою вовлеченность в ужасный конфликт – он пленник природы, но, несмотря на это, свободен в своем мышлении, он часть природы и все же, так сказать, ее причуда, он не находится ни здесь, ни там. Это осознание самого себя сделало человека чуждым в мире, обособленным от всех, одиноким и преисполненным страха.

В описанном противоречии речь, по существу, идет об антагонизме, ставшем уже классическим: человек является одновременно телом и душой, ангелом и зверем, он принадлежит к двум конфликтующим между собой мирам. Я хотел бы показать, что недостаточно видеть сущность человека в этом конфликте, как будто он только через него становится человеком. Необходимо сделать следующий шаг и признать, что именно этот конфликт в человеке требует своего разрешения. Если конфликт осознается, то сразу же напрашиваются известные вопросы: что может сделать человек, чтобы справиться с ужасной дилеммой, сопутствующей его существованию? что он может сделать, чтобы прийти к гармонии, которая освободит его от мук одиночества, даст возможность почувствовать себя в мире, как дома, и позволит ему достичь чувства единства с миром?

*Фромм Э. Свобода. Детерминизм. Альтернативность. / Душа человека.
– М.: Республика, 1992 – С. 83-84.*

ЛЮДИНА В СОЦІУМІ ТА ІСТОРІЇ. СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС І ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГЛОБАЛІСТИКИ

АРИСТОТЕЛЬ

Политика

...Для какой цели возникло государство и сколько видов имеет власть, управляющая человеком в его общественной жизни? Уже в начале наших рассуждений, при разъяснении вопроса о домохозяйстве и власти господина в семье, было указано, что человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые нисколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчетно стремятся к совместному жительству.

3. Впрочем, к этому людей побуждает и сознание общей пользы, поскольку на долю каждого приходится участие в прекрасной жизни (*dzēn kalōs*); это по преимуществу и является целью как для объединенной совокупности людей, так и для каждого человека в отдельности. Люди объединяются и ради самой жизни, скрепляя государственное общение: ведь, пожалуй, и жизнь, взятая исключительно как таковая, содержит частицу прекрасного, исключая разве только те случаи, когда слишком преобладают тяготы. Ясно, что большинство людей готово претерпевать множество страданий из привязанности к жизни, так как в ней самой по себе заключается некое благоденствие и естественная сладость.

4. Нетрудно различить так называемые разновидности власти; о них мы неоднократно рассуждали и в экзотерических сочинениях. Власть господина над рабом, хотя одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина, все-таки имеет в виду главным образом пользу господина, для раба же она полезна привходящим образом (если гибнет раб, власть господина над ним, очевидно, должна прекратиться).

5. Власть же над детьми, над женой и над всем домом, называемая нами вообще властью домохозяйственной, имеет в виду либо благо подвластных, либо совместно благо обеих сторон, но по сути дела благо подвластных, как мы наблюдаем и в остальных искусствах, например в медицине и гимнастике, которые случайно могут служить и благу самих обладающих этими искусствами. Ведь ничто не мешает педотрибу иногда и самому принять участие в гимнастических упражнениях, равно как и кормчий всегда является и одним из моряков. И педотриб, или кормчий, имеет в виду благо подвластных ему, но когда он сам становится одним из них, то случайно и он получает долю пользы: кормчий оказывается

моряком, педотриб – одним из занимающихся гимнастическими упражнениями.

6. Поэтому и относительно государственных должностей – там, где государство основано на началах равноправия и равенства граждан, – выступает притязание на то, чтобы править по очереди. Это притязание первоначально имело естественные основания; требовалось, чтобы государственные повинности исполнялись поочередно, и каждый желал, чтобы, подобно тому, как он сам, находясь ранее у власти, заботился о пользе другого, так и этот другой в свою очередь имел в виду его пользу. В настоящее время из-за выгод, связанных с общественным делом и нахождением у власти, все желают непрерывно обладать ею, как если бы те, кто стоит у власти, пользовались постоянным цветущим здоровьем, невзирая на свою болезненность; потому что тогда также стали бы стремиться к должностям.

7. Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей.

После того как это установлено, надлежит обратиться к рассмотрению государственных устройств – их числа и свойств, и прежде всего правильных, так как из их определения ясными станут и отклонения от них.

V 1. Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо люди, участвующие в государственном общении, не граждане, либо они все должны быть причастны к общей пользе.

2. Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного – аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем

обозначение, общее для всех видов государственного устройства, – полития³².

3. И такое разграничение оказывается логически правильным: один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства – дело уже трудное, хотя легче всего – в военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в такой политике верховная власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет.

4. Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти – тирания, от аристократии – олигархия, от политики – демократия. Тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет.

...Тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный и при определении того, что такое олигархия, и при определении того, что такое демократия, так как повсеместно состоятельных бывает меньшинство, а неимущих большинство; значит, этот признак не может служить основой указанных выше различий. То, чем различаются демократия и олигархия, есть бедность и богатство; вот почему там, где власть основана – безразлично, у меньшинства или большинства, – на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия. А тот признак, что в первом случае мы имеем дело с меньшинством, а во втором – с большинством, повторяю, есть признак случайный. Состоятельными являются немногие, а свободой пользуются все граждане; на этом же и другие основывают свои притязания на власть в государстве...

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо...

...Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение – так нужно думать – существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства.

Аристотель. Политика / Сочинения: В 4 т. – М., 1984. – Т. 4. – С. 455-457, 459-462.

³² Термин "полития" обыкновенно употребляется для обозначения республиканского строя, преимущественно демократического.

II 1. Из четырех видов демократии наилучшим является, как об этом сказано в предшествующих рассуждениях, тот, который занимает по порядку первое место; к тому же этот вид демократии и самый древний из всех. Я называю его первым в соответствии с естественным делением народонаселения. В самом деле, наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством. Не обладая значительной собственностью, люди не имеют там досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым³³, они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних³⁴; им приятнее труд, чем занятия политикой и управлением там, где получение должностей не сопряжено с большими материальными выгодами. Ведь люди в массе своей больше стремятся к прибыли, нежели к почету...

3. Для той демократии, о которой сказано выше, и полезным и обычным является следующий порядок: весь народ участвует в выборах должностных лиц, в принятии отчетов от них, отправляет обязанности судей, но высшие должности замещаются путем выбора и на основании имущественного ценза, причем, чем должность выше, тем больше ценз; или же ни одна должность не замещается на основании ценза, но принимаются во внимание лишь способности человека³⁵. Государство, имеющее такого рода устройство, разумеется, будет иметь хорошее правление, так как должности всегда будут занимать наилучшие граждане согласно воле народа, не питающего зависти к порядочным людям. Порядочные и знатные останутся довольны таким порядком, потому что они не будут находиться под управлением других, которые хуже их, а управлять они будут справедливо, так как контроль над их деятельностью будет принадлежать другим.

4. Быть в некоторой зависимости от других и не иметь возможности делать все, что тебе заблагорассудится, — дело полезное: ведь предоставление каждому возможности поступать по его желанию не может оберегать против того дурного, что заложено в каждом человеке. И таким образом неизбежно получается то, что наиболее полезно в государстве, — правят порядочные люди, наименее склонные впадать в ошибки, а народная масса ни в чем не терпит умаления. Ясно, что этот вид демократии является наилучшим и по какой причине: потому что при нем народ обладает определенными качествами...

³³ В рукописном тексте — "не имея в своем распоряжении".

³⁴ Вместо "и не заботятся о делах посторонних" можно перевести также "и не жаждут чужого".

³⁵ Это место иногда понимают в том смысле, что на должности выбирают людей, которые могут, благодаря своим материальным средствам, подобающим образом отправлять должностные обязанности.

Остается рассмотреть, все ли должны принимать участие в отправлении всех указанных выше обязанностей государства. Ведь возможно предполагать, что одни и те же будут все и землепашцами, и ремесленниками, и членами совета, и членами суда, или что для каждой из названных обязанностей должны быть назначены отдельные лица, или что, наконец, одни из обязанностей по необходимости будут принадлежать особым лицам, другие – всей совокупности граждан. Не для всякого государственного строя возможно установить одинаковые правила. Как мы уже сказали, допустимо, что будут принимать участие все во всем и не все во всем, но некоторые только в некоторых делах. Это и вносит различия в государственный строй: в демократиях все граждане участвуют во всем, в олигархиях мы видим обратное.

Аристотель. Политика / Сочинения: В 4 т. – М., 1983. – Т. 4. – С. 571-574, 575, 604.

ТОМАС ГОББС

Фрагменты разных работ

Происхождение государства

Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия.* Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни – *civitas*. Таково рождение

того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того *смертного бога*, которому мы под владычеством *бессмертного бога* обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочиям, данным им каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов. В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.*

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданського / Избранные произведения: В 2 т. – М., 1964. – Т. 2. – С. 196-197.

Что такое естественное право

Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению и разумению, является наиболее подходящим для этого средством.

Что такое свобода

Под *свободой*, согласно точному значению слова, подразумевается отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел бы, но не могут мешать использовать оставленную человеку власть сообразно тому, что диктуется ему его суждением и разумом.

Что такое естественный закон

Естественный закон (*lex naturalis*) есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни...

Что означает отказ от права

Отказаться от человеческого права на что-нибудь – значит лишиться свободы препятствовать другому пользоваться выгодой от права на то же самое. Ибо тот, кто отрекается или отступает от своего права, не дает этим ни одному человеку права, которым последний не обладал бы ранее, так как от природы все люди имеют право на все. Отказаться от своего права означает лишь устраниться с пути другого, с тем чтобы не препятствовать ему в использовании его первоначального права, но не с тем, чтобы никто другой не препятствовал ему. Таким образом, выгода, получаемая одним человеком от уменьшения права другого человека, состоит лишь в уменьшении препятствий к использованию своего собственного первоначального права.

...Несмотря на наличие естественных законов (которым каждый человек следует, когда он желает им следовать, когда он может делать это без всякой опасности для себя), каждый будет и может вполне законно применять свою физическую силу и ловкость, чтобы обезопасить себя от всех других людей, если нет установленной власти или власти достаточно сильной, чтобы обеспечить нам безопасность. И везде, где люди жили маленькими семьями, они грабили друг друга; это считалось настолько совместимым с естественным законом, что, чем больше человек награбил, тем больше это доставляло ему чести. В этих делах люди не соблюдали никаких других законов, кроме законов чести, а именно они воздерживались от жестокости, оставляя людям их жизнь и сельскохозяйственные орудия. Как прежде маленькие семьи, так теперь города и королевства, являющиеся большими родами (для собственной безопасности), расширяют свои владения под всяческими предлогами: опасности, боязни завоеваний или помощи, которая может быть оказана завоевателю. При этом они изо всех сил стараются подчинить и ослабить своих соседей грубой силой и тайными махинациями, и, поскольку нет других гарантий безопасности, они поступают вполне справедливо, и в веках их деяния вспоминают со славой.

Что значит быть свободным человеком

Согласно этому собственному и общепринятому смыслу слова, свободный человек – тот, кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать. Но если слово *свобода* применяется к вещам, не являющимся телами, то это злоупотребление словом, ибо то, что не обладает способностью движения, не может встречать препятствия. Поэтому когда (к примеру) говорят, что дорога свободна, то имеется в виду

свобода не дороги, а тех людей, которые по ней беспрепятственно двигаются. А когда мы говорим *свободный дар*, то понимаем под этим не свободу подарка, а свободу дарящего, не принужденного к этому дарению каким-либо законом или договором. Точно так же когда мы *свободно говорим*, то это свобода не голоса или произношения, а человека, которого никакой закон не обязывает говорить иначе, чем он говорит. Наконец, из употребления слов *свобода воли* можно делать заключение не о свободе воли, желания или склонности, а лишь о свободе человека, которая состоит в том, что он не встречает препятствий к совершению того, к чему его влекут его воля, желание или склонность.

Страх и свобода совместимы

Страх и свобода совместимы. Например, если человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море, то он тем не менее делает это вполне добровольно и может воздержаться от этого, если пожелает. Следовательно, это действие свободного человека. Точно так же если человек платит свои долги, как это иногда бывает, только из боязни тюрьмы, то и это действие свободного человека, ибо ничто не препятствует этому человеку отказать платить. Как общее правило, все действия, совершаемые людьми в государствах из страха перед законом, являются действиями, от которых совершающие их имеют свободу воздержаться.

Свобода и необходимость совместимы

Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина – из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках бога – первой из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий. И поэтому бог, который видит все и располагает всем, видит также, что, когда человек делает то, что он хочет, его свобода сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает бог. Ибо хотя люди могут делать многое, что бог не велел делать и за что он поэтому не является ответственным, однако люди не могут иметь ни страстей, ни расположения к чему-либо, причиной которых не была бы воля божья. И если воля божья не обеспечила необходимости человеческой

воли и, следовательно, всего того, что от этой воли зависит, человеческая свобода противоречила и препятствовала бы всемогуществу и свободе бога. Этим довольно сказано (для нашей цели) о той естественной свободе, которая только одна понимается под свободой в собственном смысле.

Гоббс Т. Левиафан / Избранные произведения: В 2 т.
– М., 1964. – Т. 2. – С. 155, 157, 192-193, 232-233.

Во-первых, я полагаю, что если человеку приходит на ум совершить или не совершить известное действие и если у него нет времени *обдумать* свое решение, то действие или воздержание от действия с *необходимостью* следует из мысли, которую он имеет в настоящем о *хороших* или *плохих* последствиях соответствующего поступка для него. Например, при внезапном *гневе действие* следует за мыслью о *мести*, а при внезапном *страхе* – за мыслью о необходимости скрыться. Таким же образом, когда человек имеет время *обдумать* свое решение, но не обдумывает его, потому что ничто не заставляет этого человека сомневаться в последствиях своего поступка, *действие* следует за его мнением о *пользе* или *вреде* этих последствий. Такие действия, ваше сиятельство, я называю *добровольными*, если только мной правильно понят тот, кто называет их *спонтанными*. Я называю их *добровольными*, потому что *действия*, которые следуют непосредственно за *последним* желанием, *добровольны*; а так как в данном случае имеется лишь одно желание, то оно и является последним. Кроме того, я считаю разумным наказывать человека за *опрометчивые* действия, что было бы несправедливо, если бы эти действия не были *добровольными*. Ни об одном *действии* человека нельзя сказать, что оно было совершено без *обдумывания*, сколь бы *внезапно* оно ни произошло, так как предполагается, что в течение всей своей предшествующей жизни этот человек имел достаточно времени, чтобы обдумать, должен ли он совершать такого рода действия или нет. Вот почему человека, совершающего убийство во внезапном порыве *гнева*, тем не менее справедливо присуждают к *смерти*; ибо все то время, когда он был способен размышлять над тем, хорошо или плохо убивать, следует считать непрерывным *обдумыванием*, и, следовательно, убийство должно считаться происшедшим вследствие *выбора*.

Во-вторых, я считаю, что, когда человек обдумывает, должен ли он делать что-либо или нет, он думает лишь о том, лучше ли для него самого совершить это действие или не совершить его. *Размышлять* же о действии – значит представлять себе его *последствия*, как *плохие*, так и *хорошие*. Из этого следует, что *обдумывание* есть не что иное, как *попеременное* представление *хороших* и *плохих* последствий *поступка* или (что то же самое) последовательная смена *надежды* и *страха* либо *желания*

совершить и желания не совершить тот поступок, над которым *размышляет* данный человек.

В-третьих, я полагаю, что при всяком *обдумывании*, т. е. при всякой чередующейся *последовательности* противоположных *желаний*, последнее желание и есть то, что мы называем *волей*; оно непосредственно предшествует совершению действия или тому моменту, когда действие становится невозможным. Все другие *желания* действовать или отказаться от действия, возникающие у человека в ходе его размышлений, называются *намерениями* или *склонностями*, но не *волеями*, ибо существует только *одна воля*, которая в данном случае может быть названа *последней волей*, в то время как *намерения* часто меняются.

В-четвертых, я полагаю, что те *действия*, которые считаются совершающимися вследствие *размышления*, должны считаться *добровольными* и совершающимися в результате *выбора*; так что *добровольное* действие и действие, происходящее в результате *выбора*, суть одно и то же. О *человеке, действующем добровольно*, можно с равным основанием сказать как то, что он *свободен*, так и то, что он еще не окончил своих *размышлений*. В-пятых, я полагаю, что *свободу* можно правильно определить следующим образом: *свобода есть отсутствие всяких препятствий к действию, поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта*. Так, мы говорим, что вода *свободно* течет, или обладает *свободой* течь, по руслу реки, ибо в этом направлении для ее течения нет никаких препятствий; но она не может свободно течь поперек русла реки, ибо берега препятствуют этому. И хотя вода не может подниматься вверх, никто никогда не говорит, что у нее нет *свободы* подниматься; можно говорить лишь о том, что она не обладает *способностью*, или *силой*, подниматься, потому что в данном случае препятствие заключается в самой природе воды и носит внутренний характер. Таким же образом мы говорим, что связанный человек не обладает *свободой* ходить, потому что препятствие заключается не в нем, а в его узах; но мы не говорим так о больном или увечном, потому что препятствие заключается в них самих.

В-шестых, я полагаю, что ничто не имеет начала *в себе самом*, но все происходит в результате *действия* какого-либо другого непосредственно внешнего *агента*. Следовательно, если у человека впервые является *желание* или *воля* совершить какое-либо действие, совершать которое непосредственно перед этим у него не было ни желания, ни воли, то причиной этого бывает не сама *воля*, а что-либо иное, не находящееся в его распоряжении. Если, таким образом, бесспорно, что *воля* есть *необходимая* причина *добровольных* действий, и если, согласно сказанному, сама *воля* *обусловлена* другими, не зависящими от нее вещами, то отсюда следует, что

все *добровольные* действия обусловлены *необходимыми* причинами и являются вынужденными.

В-седьмых, я считаю *достаточной причиной* ту, к которой не нужно прибавлять что-либо, для того чтобы произвести *действие*. Она же есть и *необходимая* причина. Ибо если *достаточная* причина может не произвести *действия*, то она нуждается в чем-либо, чтобы произвести его, и, следовательно, является *недостаточной*. Но если невозможно, чтобы *достаточная* причина не произвела *действия*, то она является и *необходимой* причиной, ибо то, что не может не произвести действия, с *необходимостью* производит его. Отсюда очевидно, что все, что произведено, произведено с *необходимостью*; ибо все, что произведено, имеет *достаточную* причину, в противном случае оно вообще не было бы произведено. Отсюда следует, что *добровольные* действия являются *вынужденными*.

И наконец, я полагаю, что обычное *определение свободного агента*, согласно которому свободный агент есть тот, *который при наличии всех условий, необходимых для произведения действия, все же может не произвести его*, заключает в себе противоречие и является бессмыслицей. Ибо признать это – то же самое, что сказать: причина может быть *достаточной*, т. е. *необходимой*, а *действие* все же не последует.

Гоббс Т. О свободе и необходимости / Избранные произведения: В 2 т. – М., 1964. – Т. 1. – С. 553-556.

МИКОЛА БЕРДЯЄВ

Фрагменты разных работ

Проблема личности есть основная проблема экзистенциальной философии. Я говорю "я" раньше, чем сознал себя личностью. "Я" первично и недифференцированно, оно не предполагает учения о личности. "Я" есть изначальная данность, личность же есть заданность. Я должен реализовать в себе личность, и эта реализация есть неустанная борьба. Сознание личности и реализация личности болезненны. Личность есть боль, и многие соглашаются на потерю в себе личности, так как не выносят этой боли. Личность не тождественна индивидууму. Индивидуум есть категория натуралистическая, биологическая. Не только животное или растение есть индивидуум, но и алмаз, стакан, карандаш. Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу. Личности нет без работы духа над душевным и телесным составом человека. Человек может иметь яркую индивидуальность и не иметь личности. Есть очень одаренные

люди, очень своеобразные, которые вместе с тем безличны, неспособны к тому сопротивлению, к тому усилию, которое требует реализация личности. Мы говорим: у этого человека нет личности, но не можем сказать: у этого человека нет индивидуальности. Личность есть прежде всего смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования. Между тем как индивидуум не предполагает непременно такого обнаружения смысла, такого раскрытия ценности. Личность совсем не есть субстанция. Понимание личности как субстанции есть натуралистическое понимание личности и оно чуждо экзистенциальной философии. М. Шелер более правильно определяет личность, как единство актов и возможность актов. Личность может быть определена как единство в многообразии, единство сложное, духовно-душевно-телесное. Отвлеченное духовное единство без сложного многообразия не есть личность. Личность целостна, в нее входит и дух, и душа, и тело. Тело также органически принадлежит образу личности, оно участвует и в познании, тело не есть материя. Личность должна быть открыта ко всем веяниям космической и социальной жизни, ко всякому опыту и вместе с тем она не должна, не может растворяться в космосе и обществе. Персонализм противоположен космическому и социальному пантеизму. Но вместе с тем человеческая личность имеет космическую основу и содержание. Личность не может быть частью в отношении к какому-либо целому, космическому или социальному, она обладает самоценностью, она не может быть обращена в средство. Это – этическая аксиома. Кант выразил тут вечную истину, но выразил ее чисто формально. С натуралистической точки зрения личность представляется очень малой, бесконечно малой частью природы, с социологической точки зрения она представляется очень малой частью общества. С точки зрения философии существования и философии духа личность нельзя понимать как частное и индивидуальное в противоположность общему и универсальному. Это противоположение, характерное для природной и социальной жизни, в личности снимается. Сверхличное конструирует личность, "общее" обосновывает в ней "частное", и никогда сверхличное и "общее" не делает личность и "частное" своим средством. В этом тайна существования личности, сопряжения в ней противоположностей. Неверен тот органический универсализм, для которого личность есть часть мира. При таком взгляде на самую личность устанавливается совсем не органический взгляд. Все органические теории общества – антиперсоналистичны и превращают личность в орган целого. Отношение между частью и целым нужно понимать не натуралистически, а аксиологически. Личность всегда есть целое, а не часть, и это целое дано внутри существования, а не во внешнем природном мире. Личность не есть объект и не принадлежит объективированному миру, в котором ее нельзя найти. Можно сказать, что

личность вне-мирна. Встреча с личностью для меня есть встреча с "ты", а не с объектом. Личность не есть объект, не есть вещь...

Есть еще один признак личности, отличающий ее от вещи, может быть, самый существенный – личность способна испытывать страдание и радость, она имеет для этого чувствилище, которого лишены сверхлические реальности. Очень существенно для личности переживание единой целостной судьбы. Это есть совершенно иррациональная сторона в существовании личности, между тем как самостоятельная постановка целей есть сторона рациональная.

Очень странно, что по-латински *persona* значит маска и связана с театральным представлением. Личность есть прежде всего личина. В личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине. Инстинкт театральности имеет двойной смысл. Он связан с тем, что человек всегда поставлен перед социальным множеством. В этом социальном множестве личность хочет занять положение, играть роль. Инстинкт театральности социален. Но в нем есть и другая сторона. "Я" превращается в другое "я", перевоплощается, личность надевает маску. И это всегда значит, что личность не выходит из одиночества в обществе, в природном сообщении людей. Играющий роль, надевающий маску остается одиноким. Преодоление одиночества в дионисических оргийных культах означало уничтожение личности. Одиночество преодолевается не в обществе, не в социальном множестве, как мире объективированном, а в общении, в духовном мире. В подлинном общении личность играет только свою собственную роль, играет себя, а не другого, не перевоплощается в другое "я", а оставаясь собой, соединяется с "ты". В социальном множестве, как объекте, личность сплошь и рядом хочет играть чужую роль, перевоплощается в другого, теряет лицо и принимает личину. Социальное положение людей обыкновенно означает, что личность играет роль, надевает маску, перевоплощается в навязанный ей извне тип. В плане существования, когда нет объективации и социализации, личность хочет быть сама собой, лицо человека хочет быть отраженным хотя бы в одном другом человеческом лице, в "ты". Потребность в истинном отражении присуща личности, лицу. Лицо ищет зеркала, которое не было бы кривым. Нарциссизм в известном смысле присущ лицу. Таким зеркалом, которое истинно отражает лицо, бывает, как уже сказано, лицо любящего. Лицо предполагает истинное общение. Есть что-то мучительное в фотографии. В ней лицо отражается не в другом лице, не в любящем, а в безразличном объекте, т. е. объективируется, выпадает из истинного существования. Нет в мире ничего более значительного, более

выражающего тайну существования, чем человеческое лицо. Проблема личности прежде всего связана с проблемой лица. Лицо есть всегда разрыв и прерывность в объективированном мире, просвет из таинственного мира человеческого существования, отражающего существование божественное. Через лицо прежде всего личность приходит в общение с личностью. Восприятие лица совсем не есть восприятие физического явления, оно есть проникновение в душу и дух. Лицо свидетельствует о том, что человек есть целостное существо, не раздвоенное на дух и плоть, на душу и тело. Лицо значит, что дух победил сопротивление материи. Бергсон определяет тело, как победу духа над сопротивлением материи. Это прежде всего должно быть отнесено к лицу. Выражение глаз не есть объект и не принадлежит к объективированному физическому миру, оно есть чистое обнаружение существования, есть явление духа в конкретном существовании. Над объектом возможно лишь господство, с лицом же возможно лишь общение. Личность есть, как верно выразился Штерн, метапсихофизическое бытие.

"Я" может реализовать личность, стать личностью. Реализация личности всегда предполагает самоограничение, свободное подчинение сверхличному, творчество сверхличных ценностей, выход из себя в другого. "Я" может быть эгоцентрическим, самоутверждающимся, раздувающимся, несложным выйти в другого. Эгоцентризм разрушает личность, он есть величайшее препятствие на путях реализации личности. Не быть поглощенным собой, быть обращенным к "ты" и к "мы" есть основное условие существования личности. Предельно эгоцентрический человек есть существо лишенное личности, потерявшее чувство реальностей, живущее фантазиями, иллюзиями, призраками. Личность предполагает чувство реальностей и способность выходить к ним. Крайний индивидуализм есть отрицание личности. Личности присущ метафизически социальный элемент, она нуждается в общении с другими. Персоналистическая этика борется с эгоцентризмом³⁶. Эгоцентризм менее всего означает поддержание тождества, единства личности. Наоборот, эгоцентризм может быть разрушением этого тождества, распадом на самоутверждающиеся мгновения, не связанные памятью. Память, столь существенная для тождества и единства личности, может отсутствовать у эгоцентрика. Память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распаду на дробные отрезки времени. Зло есть разложение целостности личности, причем разложившиеся части ведут автономное существование. Но злое не может создать своей новой злой целостной личности. Поэтому в человеке всегда остается и доброе. Борьба за личность есть борьба против "ячества", против помешательства на своем "я". Сумасшествие есть всегда помешательство на

³⁶ См. мою книгу "О назначении человека".

своим "я" и потерей функции реальности. Истерическая женщина обыкновенно помешана на своем "я" и поглощена им, но в ней более всего разрушена личность. Раздвоение личности есть результат эгоцентризма. Солипсизм, который в философии есть игра мысли и лишен серьезности, психологически есть предел отрицания личности. Если "я" есть все, и если ничего, кроме моего "я", нет, то о личности не может быть и речи, проблема личности даже не ставится. Эгоизм может быть низменным, обыденным, но может быть и возвышенным, идеалистическим. Но возвышенный, идеалистический эгоизм тоже неблагоприятен для личности. Философский идеализм, как он раскрылся в немецкой философии начала XIX века, ведет к имперсонализму, в нем нет учения о личности. Это особенно ясно на учении Фихте о "Я", которое, конечно, не есть человеческая личность. Этот имперсонализм особенно зловещую форму принимает у Гегеля, в гегелевском учении о государстве...

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

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

Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. – Париж, 1934. – С. 145-157.

Персонализм. Личность и индивидуум. Личность и общество. ...Личность нельзя мыслить ни биологически, ни психологически, ни социологически. Личность – духовна и предполагает существование духовного мира. Ценность личности есть высшая иерархическая ценность в мире, ценность духовного порядка. В учении о личности основным является то, что ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Именно сверхличные ценности и созидают ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей и только это созидает ее цельность, единство и вечное значение. Но понимать это нельзя так, что личность сама по себе не есть ценность, а есть лишь средство для ценностей сверхличных. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать. Это и значит, что существование личности предполагает существование Бога, ценность личности предполагает верховную ценность Бога. Если нет Бога как источника сверхличных ценностей, то нет и ценности личности, есть лишь индивидуум, подчиненный родовой природной жизни. Личность есть по преимуществу нравственный принцип, из нее определяется отношение ко всякой ценности. И потому в основе этики лежит идея личности. Имперсоналистическая этика есть *contradictio in adjecto*. Этика и есть в значительной степени учение о личности. Центр нравственной жизни в личности, а не в общностях. Личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она в сущности не входит в этот ряд. Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просветление и преобразование биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка...

...Личность предполагает существование других личностей и общение личностей. Личность есть высшая иерархическая ценность, она никогда не

есть средство и орудие. Но она как ценность не существует, если нет ее отношения к другим личностям, к личности Бога, к личности другого человека, к сообществу людей. Личность должна выходить из себя, преодолевать себя. Удушливая замкнутость в себе личности есть ее гибель...

Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная, а не биологическая. В борьбе этой личность неизбежно сталкивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное. Но к обществу, к социальному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному. Человеческая личность не может не определить своего отношения к обществу, но она не может нравственно определяться обществом. И этическая проблема соотношений личности и общества очень сложна. Она одинаково ложно разрешается сингуляристическим индивидуализмом и социальным универсализмом³⁷. Два процесса разом происходят в мире: процесс социализации человека и процесс индивидуализации человека. И в мире всегда происходит столкновение и борьба социального нравственного сознания и личного нравственного сознания. Отсюда возникает различие между правом и нравственностью. Поразительно, что в XIX и XX веке человек позволил убедить себя в том, что он получил свою нравственную жизнь, свое различие между добром и злом, свою ценность целиком от общества. Он готов был отречься от первородства и независимости человеческого духа и совести. О. Конт, К. Маркс, Дюркгейм приняли нравственное сознание первобытного клана за вершину нравственного сознания человечества. И они отрицали личность: для них есть лишь индивидуум соотносительный с социальным коллективом. Этика должна прежде всего вести духовную борьбу против той окончательной социализации человека, которая подавляет свободу духа и совести. Социализация этики означает тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности и над свободой ее нравственной оценки. Врагом личности является общество, а не общность, не соборность. Примером ложного универсализма в этике является Гегель. Ложный универсализм есть в "Этике" Вундта, в социальной философии Шпанна...

...Проблема социализма, имеющая мировое значение, очень сложна и имеет разные стороны. Очень разной оценке подлежат метафизическая и духовная сторона социализма и его социальная и экономическая сторона. Метафизика социализма в преобладающих его формах совершенно ложна. Она основана на примате общества над личностью, на вере в то, что личность формируется исключительно обществом. Это есть метафизика

³⁷ См. книгу С. Франка "Духовные основы общества".

коллективистическая, прельщение и соблазн коллективизма. Социалисты сплошь и рядом исповедуют монизм, отрицают различие кесарева и Божиего, природно-социального и духовного. Социалистическая метафизика признает общее более реальным, чем индивидуальное, класс более реальным, чем человека, видит социальный класс за человеком вместо того, чтобы видеть человека за социальным классом. Тоталитарный, интегральный социализм есть ложное мирозерцание, отрицающее духовные начала, обобществляющее человека до самой его глубины. Но социальная, экономическая сторона социализма справедлива, есть элементарная справедливость. В этом смысле социализм есть социальная проекция христианского персонализма. Социализм не есть непременно коллективизм, социализм может быть персоналистическим, антиколлективистическим. Только персоналистический социализм есть освобождение человека. Коллективистический социализм есть порабощение. Социалистическое рабочее движение обвиняют в материализме. Но забывают, что рабочие насильственно ввергнуты в материю и потому легко делаются материалистами. Не только социалистическая, но и демократическая культура не имеет высокого качества, она вульгаризирована. Это значит, что человеческие общества проходят через необходимость разрешить элементарные материальные вопросы человеческого существования...

...Социализм коллективистический, основанный на примате общества и государства над личностью, примате равенства над свободой, предлагает хлеб, отняв у человека свободу, лишив его свободы совести. Социализм персоналистический, основанный на абсолютном примате личности, каждой личности над обществом и государством, примате свободы над равенством, предлагает "хлеб", всем людям, сохраняя за ними свободу, не отчуждая от них совести. Иногда это формулируется так, что за свободу социализм демократический, против свободы – социализм авторитарный. Это различие не идет в глубь вопроса. Демократия есть относительная форма. Ценность же личности и свободы имеет абсолютное значение. Демократия, с одной стороны, означает суверенность народа, господство большого числа, и в этом смысле она скорее неблагоприятна для личности и свободы. Но с другой стороны, демократия означает самоуправление человека, права человека и гражданина, свободу человека, и в этом смысле она имеет вечное значение. Люди XVIII и XIX веков искали освобождения человека в обществе, т. е. верили, что общество должно сделать человека свободным. Но возможна совсем иная постановка проблемы. Можно искать освобождения человека не в обществе, а в Боге, и, значит, освобождения человека и от власти общества. Это противоположно социальному монизму, который неизбежно приводит к рабству и предполагает дуалистический

момент, невыводимость духа из общества. Можно было бы установить два типа социализма, рабский и свободный, в более современной терминологии. Рабский, всегда коллективистический и этатический социализм есть социализм фашистский. Это совершенно обнаруживается происходящими в мире процессами, в которых выявляются предельные начала. Фашистский социализм, в котором обнаруживается империалистическая воля к могуществу, может быть "левым", это – коммунизм, и "правым", это – национал-социализм. Дурными, порабощающими являются именно фашистские элементы в социализме, нефашистские же элементы справедливы и заслуживают сочувствия. Фашистский социализм неизбежно приводит к царству бюрократии. По парадоксальной диалектике уравнильное единство приводит к образованию авторитарно-иерархического строя. Это процесс неотвратимый. Бюрократизация социализма происходит не только в социализме фашистском, но и в социализме, который считает себя демократическим. Социал-демократические и социалистические партии Европы подвергались опасности бюрократизации и централизации. Этому противопоставить можно только реальные молекулярные процессы в человеческом обществе, основанные на ценностях персонализма и персоналистического братства людей. Это также реальная, а не формальная демократия, т. е. самоуправление человека, т. е. свобода, идущая снизу. Социализм превращается в рабье царство вследствие все той же объективации. Этой объективации противостоит свобода, которая всегда в субъекте, а не в объекте.

Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. – Париж, 1939. – С. 172-174.

КАРЛ ЯСПЕРС

Про виникнення та мету історії

Частина третя. Про сенс історії

Історичний погляд створює конструкцію, яка визначає рушійні начала нашого розуміння людського існування. Картина історії стає чинником наших прагнень. Те, як ми мислимо історію, визначає межі наших можливостей, допомагає нам розкрити сенс речей або породжує спокусу, що відвертає нас від дійсності. В історичній свідомості, за всієї її достовірної об'єктивності, аж ніяк не байдужим є її зміст, вона є моментом нашого життя. Коли її використовують з метою пропаганди, вона справляє враження сушої брехні про історію. Це вимагає від нас максимальної відповідальності у розв'язанні завдання осмислення історії як цілості.

Ми можемо по-різному ставитися до нашого історичного ґрунту: можна вбачати в ньому велич, таку втішну для наших сердець. У тому, що відбулося, що визначало наше становлення, що править для нас за взіреть, ми черпаємо сили. Для нас не так важливо, коли саме жила велика людина. Все перебуває нібито в одній, позачасовій площині існуючого. За такого бачення історичну минувшину ми сприймаємо як щось нині наявне в нашому житті.

Проте минуле в його величі можна також розуміти як часову послідовність історичних явищ. Тоді ми запитуємо, коли і де відбулися ці явища. Цілісність покровоко сповнює безодню часу. Час розчленований. Не все було завжди, кожній добі притаманна своя велич. У значимому минулому траплялися злети й падіння. Бувають спокійні епохи, які породжують те, що, здається, існуватиме завжди, й несуть на собі відбиток одвічного. Бувають також поворотні епохи, які у своїй завершеності начебто зачіпають самісінькі глибини людського існування. [...]

[...] Насамперед, завдяки чому ж існує історія? Завдяки тому, що людина є кінцевою, недовершеною й незавершеною істотою, позаяк перетворювана з часом людина мусить пізнавати вічне і може сягати цього тільки таким чином. Незавершеність людини та її історичність – одне й те саме. Межами людини зумовлені її можливості: на Землі не може бути ідеального стану. Немає правильного світовлаштування. Не існує довершеної людини. Остаточо усталені стани можливі лишень як повернення до природного плину подій. Усе мусить безперервно змінюватися, оскільки в історії постійно наявна незавершеність. Сама по собі історія неспроможна бути завершеною. Вона може наблизитися до кінця тільки через внутрішню недосконалість або космічну катастрофу.

Проте питання, чим же має бути в історії історичне як таке в його спрямованості до Вічного, змушує нас повернутися до нього, хоча неможливо остаточно з'ясувати, що таке історичне явище. Адже ми не божественні вершителі, ми всього-на-всього люди, котрі, вдаючись до власного розуму, прагнуть діткнутися історичного, яке шукаємо тим наполегливіше, чим краще його розуміємо. Історія – це водночас і нині суще, і його самоусвідомлення; історія збігається зі знанням історії. Водночас історія межує з безоднею. Звернена у безодню, історія перестає бути самою собою. Для нашої свідомості вона має бути єдиною і членованою таким чином:

По-перше, історія своїми межами відокремлена від інших реальностей – від природи й від космосу. Повсюдно її оточує безмежний простір багатоманіття існуючого.

По-друге, історії притаманні внутрішні структури, які формуються шляхом перетворення повсякденної реальності індивідуального й немінуче

приреченого на загибель. Вона набуває самості через поєднання загального й індивідуального, але таким чином, що виявляє значимість неповторності індивідуального, розкриває одиничне як рівне загальному. Вона є перехід як вияв буття.

По-третє, історія стає ідеєю цілісного, коли постає питання: з чого складається єдність історії. [...]

Межі історії

2. Спадкування і традиція.

...Історичний процес може перерватися через забуття, через втрату історичного надбання. Навіть майже неусвідомлювана усталеність способу життя й мислення, породжувана безсумнівною вірою, яка повсякденно формується усією сукупністю суспільних умов і нібито закорінена в глибинах нашого існування, – навіть ця сталість втрачає свою непохитність, коли даються взнаки зміни суспільного стану. Внаслідок цього переривається зв'язок повсякденності з традицією, руйнується історично явлений етнос, усталені форми життя зазнають розпаду й утверджується суцільна невпевненість. Атомізована людина перетворюється на випадковий згусток життя, позаісторичний за своєю появою, утворюючи життєву масу, котра, будучи все ж таки людським життям, відверто чи приховано підвладна вітальній силі власного існування, і потерпає, сповнена тривоги й страху.

Коротше кажучи, ми є людьми не завдяки спадковості, а через традицію. Успадковане людиною є практично непорушним, проте традицію можна втратити абсолютно.

Своїм корінням традиція сягає доісторичних глибин. Вона охоплює усе, що не є біологічно успадкованим, і становить історичну субстанцію людського існування.

Довга передісторія й коротка історія – в чому сенс цього розрізнення?

На початку історії подибуємо капітал людського існування, нібито почерпнутий з доісторичної епохи, не успадкований біологічно, але такий, що становить субстанцію, яку можна й примножити, й розтринькати. Це дещо дійсно існує раніше від усякого мислення, дещо таке, чого не можна свідомо створити.

Ця субстанція вперше постає й виявляє себе через духовний рух, здійснюваний в історії. Завдяки йому відбуваються історичні зміни. В історії можуть утворюватися нові витоки, які, набуваючи реальності, – найяскравішим прикладом цього є *осьовий час*, – свого часу мають виявитися передумовами інших перетворень. Проте цей рух охоплює не все людство в цілому, він здійснюється на вершинах окремих особистостей, там

розквітає, там зазнає забуття, там і лишається незрозумілим і зрештою зникає. [...]

*Ясперс Карл. Про виникнення та мету історії / Філософія: Хрестоматія.
– Кам'янець-Подільський, 1999. – С. 170-173.*

АУРЕЛІО ПЕЧЧЕЇ

Человеческие качества

Для меня наибольший интерес представляют три аспекта, которые, на мой взгляд, должны характеризовать Новый Гуманизм: *чувство глобальности, любовь к справедливости и нетерпимость к насилию.*

Душа гуманизма – в целостном видении человека во все периоды его жизни – во всей ее непрерывности. Ведь именно в человеке заключены источники всех наших проблем, на нем сосредоточены все наши стремления и чаяния, в нем все начала и все концы, и в нем же основы всех наших надежд. И если мы хотим ощутить глобальность всего сущего на свете, то в центре этого должна стать *целостная человеческая личность и ее возможности.* Хотя мысль эта, вероятно, уже навязла в зубах и порою кажется просто трюизмом, но факт остается фактом: в наше время цели практически любых социальных и политических действий направлены, как я уже говорил, почти исключительно на материальную и биологическую стороны человеческого существования. Пусть человек и вправду ненасытен, но нельзя же все-таки, следуя такому упрощенному подходу, сводить к этому его жизненные потребности, желания, амбиции и устремления. И что еще более существенно, такой подход оставляет в стороне главное достояние человека – его собственные нереализованные, невыявленные или неверно используемые возможности. А между тем именно в их развитии заключено не только возможное разрешение всех проблем, но и основа общего самоусовершенствования и самовыявления рода человеческого.

С этим тесно связана и другая важная мысль – мысль о *единстве мира и целостности человечества* в эпоху глобальной человеческой империи. Вряд ли надо еще раз повторять, что, подобно тому как биологический плюрализм и дифференциация способствуют стойкости природных систем, культурное и политическое разнообразие обогащает человеческую систему. Однако последняя стала сейчас столь интегрированной и взаимозависимой, что может выжить, только оставаясь единой. А это предполагает взаимно совместимое и согласованное поведение и отношения между отдельными частями этой системы. Всеобщая взаимозависимость процессов и явлений диктует еще одну необходимую для формирования чувства глобальности концепцию – *концепцию системности.* Без нее невозможно представить

себе, что все события, проблемы и их решения активно воздействуют и испытывают такое же воздействие со стороны всего остального круга событий, проблем и решений.

Все эти аспекты новой глобальности тесно взаимосвязаны и соотносятся с двумя другими, продиктованными особенностями нашей эпохи, концепциями. Эти новые концепции касаются соотношения времени и целей и проистекают из того факта, что благоприобретенное могущество человека ускорило ритм событий и увеличило неоднозначность и неопределенность нашего будущего. Это вынуждает человека *смотреть дальше вперед и ясно представлять себе свои цели и задачи*. Человек, по выражению Денниса Габора, не в состоянии предсказать свое будущее, зато он может его построить. И гуманистическая концепция жизни на нынешней, высшей стадии эволюции человека требует от него, чтобы он перестал наконец "заглядывать в будущее" и начал "создавать" его. Он должен смотреть возможно дальше и в своих действиях уделять одинаковое внимание как нынешним, так и отдаленным во времени последствиям, включая весь тот период, в течение которого эти последствия могут проявляться. Поэтому он должен хорошенько подумать и решить, каким бы он хотел видеть будущее, и в соответствии с этим регулировать и регламентировать свою деятельность.

Я полностью отдаю себе отчет в том, как трудно нам, при всем различии наших культур, воспринимать концепцию глобальности – концепцию, связывающую воедино личность, человечество и все взаимодействующие элементы и факторы мировой системы, объединяющую настоящее и будущее, сцепляющую действия и их конечные результаты. Эта в корне новая концепция соответствует нашему новому сложному и переменчивому миру – миру, в котором в век глобальной империи человека мы оказались полновластными хозяевами. И чтобы быть людьми в истинном значении этого слова, мы должны развить в себе понимание глобальности событий и явлений, которое бы отражало суть и основу всей Вселенной...

Активное брожение идей наблюдается и в международной жизни; здесь на смену концепции независимости приходит подход, основанный на признании многосторонней зависимости между всеми отдельными элементами международной системы. Это лишь первый, пусть скромный, но совершенно необходимый шаг вперед от нынешнего анархического и неуправляемого состояния в мире, в основе которого лежит так называемый "суверенитет" хаотического множества конкурирующих и ссорящихся государств, сначала к вынужденному, а потом и вполне сознательному сотрудничеству. Конечной целью такой эволюции станет истинное "сообщество" людей, объединенных взаимным уважением и общностью

интересов. Вряд ли есть необходимость вновь подчеркивать, что национальный суверенитет представляет собой в век глобальной империи человека главное препятствие на пути к его спасению. И тот факт, что он упорно сохраняет свое значение как руководящий принцип государственного устройства человечества, представляет собой типичный синдром нашего ненормального культурного развития, а следовательно, и всех наших затруднений.

В этой связи позволю себе более детально коснуться некоторых вопросов, которые я уже обсуждал. До начала Второй мировой войны в мире было около шестидесяти суверенных государств, некоторые из них – с обширными колониальными владениями. Сейчас 144 (В сентябре 1984 года в состав ООН входило 159 государств) страны входят в Организацию Объединенных Наций. И все они: большие и малые, старые и молодые, одни – весьма монолитные и однородные, другие – в высшей степени гетерогенные по структуре, одни – представляющие рациональный единый организм, другие – носящие на себе отпечатки различного рода исторических, расовых, географических и культурных обстоятельств, оправдывающих их существование, – все они в высшей степени эгоцентричны и чрезвычайно ревностно относятся к прерогативам своего суверенитета. Границы одних многократно передвигались на протяжении столетий; неустойчивые и переменчивые, как ртуть, многие из них и сейчас еще служат предметом оживленных дискуссий. Другие упорно хранят традиции древних династических браков и альковных союзов или увековечивают прихоти картографов, перенесших на чертежную доску сферы влияния колониальных империй. И все-таки каждая из стран, даже замышляя планы захвата чужих территорий, провозглашает незыблемость и священную неприкосновенность своих собственных границ.

Если говорить о практической стороне дела, то для большинства относительно маленьких и слабых государств суверенитет остается в значительной степени номинальным, не говоря уже о введенной недавно концепции ограниченного суверенитета. По сути дела, перед лицом сверхдержав, крупных государств и даже могущественных корпораций положение маленьких стран представляется довольно-таки безнадежным. Однако даже и они, на собственном опыте испытав, что значит быть слабым перед лицом сильных, не уступают последним в жестокости, отказываясь признать за этническими и культурными меньшинствами, по капризу истории оказавшимися в пределах их территорий, те же самые права на самоопределение и независимость, которых требуют для себя на мировой арене. И все-таки, при всей своей этической, политической и функциональной неприемлемости и нелепости, суверенитет национального государства по-прежнему остается краеугольным камнем нынешнего

мирового порядка. Более того, совершенно очевидно, что в последнее время наблюдается даже определенное возрождение культа суверенности, культа, который осудил А. Дж. Тойнби (Тойнби А. (1889 – 1975) – английский историк и социолог, автор теории круговорота локальных цивилизаций. – *Прим. ред.*), назвав его "главной религией человечества, избравшей в качестве объекта поклонения кровавого бога Молоха, который требует от людей приносить в жертву своих детей, самих себя и всех своих ближних – представителей рода человеческого". Стоит ли удивляться, что структура нынешнего международного здания оказывается столь нестабильной и шаткой, если оно построено из старых негодных кирпичей – суверенных национальных государств.

Ничто, наверное, не показалось бы более странным и диким наблюдающему Землю со стороны умному инопланетянину, чем этот калейдоскоп всевозможных стран, разделивших на части континенты – кусочек тебе, кусочек мне, – а теперь стремящихся поделить между собой и моря! Инопланетянин еще более удивится, когда, приблизившись, увидит, какую изобретательность умудряются проявлять земляне, чтобы оправдать существование этой немыслимой структуры и управлять ею.

Чудовищный военный нарос, ежегодно поглощающий 6-8% общего продукта человеческого труда для разрушительных целей, далеко не единственный абсурдный побочный продукт этого бессмысленного разделения. К нему можно добавить и разросшуюся до невероятных размеров систему дипломатических служб, пользы от которой сейчас не многим больше, чем от столь же разбухшей системы секретных разведывательных служб. Очевидно, что в наш век – век, когда системы телефонной, телеграфной и телевизионной связи, телексы, радио, пресса и охватывающие буквально весь мир авиалинии приносят в каждый дом все свежие новости, когда информация сама по себе без посторонней помощи путешествует по свету, когда журналисты не пропускают ни одного более или менее интересного происшествия, не осветив его на полосах газет, а спутники постоянно следят за тем, что делается на поверхности планеты, – значительная часть этих в высшей степени громоздких, манерных и безнадежно устаревших служб, оставшихся нам от времен рыцарей меча и шпаги, оказывается совершенно лишней и неуместной.

Кроме явных, осязаемых и режущих глаз результатов деятельности всех этих служб и организаций, в частности военных, изобретено множество мелких ухищрений, усложняющих и запутывающих современную жизнь. Чудовищно раздувая бюрократический аппарат, чиновники рассылают во все концы кипы зашифрованных сообщений, кодированных инструкций, вводящих в заблуждение докладов, перекрывающих друг друга и абсолютно друг другу противоречащих

договоров, протоколов, составленных во изменение ранее подписанных, которые в свою очередь были предназначены для внесения поправок в прежние законы – также и в законы, которых вообще никогда не должно было бы существовать в природе. Создаются искусственные альянсы, о которых обычно тут же и забывают, разрабатываются международные законы, допускающие множество самых различных интерпретаций, – впрочем, это не так уж и важно, поскольку их все равно никто никогда не соблюдает.

К счастью, в массе своей земляне не так уже безнадежно глупы, как могло бы показаться наблюдающему гипотетическому инопланетянину. Люди уже начинают сознавать не только бесполезность и бессмысленность, но и непомерную цену – в самых различных смыслах, – которую приходится платить за эти паразитические механизмы. Более того, сейчас широко распространяется убеждение в правоте Тойнби, отмечавшего, что "сила поклонения культу национального государства вовсе не свидетельствует о том, что национальный суверенитет действительно представляет собой удовлетворительную основу политической организации человечества в атомный век. Истина как раз в прямо противоположном ... в нашу эпоху национальный суверенитет, по сути дела, равносителен массовому самоубийству".

То обстоятельство, что сегодня множество людей продолжает упорно отстаивать национальный суверенитет, вовсе не служит, по моему мнению, доказательством его целесообразности. Ведь до того момента, как мир получил возможность убедиться в ложности и коварстве мифа об экономическом росте, и он пользовался точно таким же единодушным поклонением. И так же как этот миф верно служил интересам мирового истеблишмента, помогая ему прикрывать свои огрехи и промахи, принцип национального суверенитета оказывается в первую очередь весьма выгодным его самым ревностным защитникам – правящим классам. Ведь суверенное государство – их вотчина. Вся помпезность и внешний блеск, все пышные слова и витиеватые украшения, скрывающие за собой узкий эгоцентризм, вкпе со связанными с этим имущественными интересами – все это как нельзя лучше служит корыстным целям правительств; ведь суверенное государство позволяет им, прикрываясь громкими фразами об отечестве и традициях, или отечестве и революции, или о чем-нибудь еще, защищать прежде всего свои собственные позиции. Более того, оно дает им все новые и новые средства, предлоги и поводы оказывать психологическое и политическое давление на своих сограждан, не останавливаясь перед тем, чтобы в нужный момент призвать на помощь старую испытанную уловку – разжечь в стране национализм и шовинизм. Вот почему еще ни один государственный деятель ни одной страны ни разу не встал и не

провозгласил открыто и во всеуслышание, что ортодоксальная приверженность принципу государственного суверенитета в условиях современного мира становится не только опасной, но попросту нелепой и абсолютно неуместной.

И все-таки, несмотря на усилия его защитников, "сосуд суверенитета", по выражению гарвардского политолога Стэнли Хоффмана, "дал течь", и через его некогда совершенно водонепроницаемые стенки непрерывно и безудержно струится поток технологических инноваций. И вместе с ним медленно, но верно растет и ширится убеждение, что такое положение вещей ведет нас по неверному пути. А отсюда – уверенность в необходимости поисков и изучения новых транснациональных форм организации и способов сосуществования. Уже сейчас в тех кругах общества, которые наиболее чувствительны к новым требованиям нынешней эпохи, предпринимаются конкретные исследования, направленные на выявление структуры нового политического порядка на планете, свободного от императивов национального суверенитета. Так некогда шаг за шагом развеивался миф о росте и отмирала роль золота как единого денежного эквивалента. Теперь так же постепенно вызревает и *обретает реальные черты идея необходимости отказа от принципа суверенности национального государства.*

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

Какое же общее заключение можно сделать в результате обзора всех этих, казалось бы, разрозненных, не связанных между собой проблем? Насколько можно сейчас себе представить, создание нового общества на глобальном уровне потребует от нас гораздо большего, чем просто установление обсуждаемого ныне нового порядка; чтобы этот процесс

действительно начался, человечество – освободившись наконец от мифа роста – должно теперь избавиться еще от одной ловушки, приманкой к которой служит национальный суверенитет. Именно он мешает человечеству полностью осознать логику взаимозависимости и готовиться к тому, чтобы стать глобальным сообществом. Чувствуя сгущающуюся опасность и переживая множасьи трудности, люди мира постепенно сознают необходимость и неизбежность каких-то благоприятных перемен в организации общественного развития, способных изменить и улучшить их нынешнее положение. Они готовы даже пойти на значительные жертвы, чтобы содействовать этим переменам, лишь бы иметь шанс растить своих детей, обрести достоинство, радоваться жизни и участвовать в ее дальнейшем улучшении. Если мы сможем способствовать развитию этих настроений, перед нами откроются широкие горизонты. Но нам необходимо свыкнуться с мыслью, что в центре общественных преобразований неизбежно окажется суверенное национальное государство. Именно *изменение принципов и характера национального государства* станет основным условием успехов Человечества.

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

Печчи А. Человеческие качества. – М, 1985. – С. 40-43, 83-86, 117-121, 206-208, 211-215, 254-272.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КУЛЬТУРИ

ПЛАТОН

Бенкет

– То що ж таке, на твою думку, любов? – спитав я.

– Прагнення творити і родити у красі.

– Можливо, – погодився я.

– Більше певности, – сказала вона. – А чому, власне, родити? Тому що родження для смертного є тим вічним і безсмертним, що відпущено кожному смертному. (207) А якщо любов, як ми погодилися, є прагненням вічно володіти благом, то разом із благом не можна не прагнути й безсмертя. Отож, виходить, що любов неминуче є прагнення безсмертя.

– Цього навчила мене Діотима, коли ми бесідували про Ероса. А одного разу вона спитала мене:

– Як ти гадаєш, Сократе, в чім причина любови і пристрасти? Чи тобі не доводилось бачити, в якому дивному стані бувають всі звірі – що бігають по землі чи мають крила – коли вони запалені пристрастю дітородження? Їх огортає якийсь любовний шал. (b) Перше – як паруються між собою, а потім, коли вигодовують своє потомство. Тоді навіть найслабші готові боронити свій плід від найсильніших, готові й вмерти за нього. Самі терплять голод, аби лише вигодувати потомство, задля дітей роблять усе, що лише можуть. Про людей ще можна було б сказати, що їхніми вчинками керує розум. (c) Але в чому ж причина таких любовних пристрастей у диких звірів, – що ти на це скажеш?

– Я знову відповів, що не знаю.

– І після всього ти ще хочеш, – сказала вона, – стати знавцем любови, якщо ти не збагнув цього?

– Але ж я вже говорив і зараз повторюю, що ходжу до тебе, Діотимо, якраз тому, що зрозумів, як я потребую вчителя. Сама назви мені причину цього та всього іншого, що стосується любови.

– Якщо ти усвідомив, що Ерос за своєю природою є прагненням того, про що ми вже не раз дійшли згоди, то хай тебе й це не дивує. (d) Пояснення тут одне: смертна природа шукає в Еросі того ж таки розуму, щоб бути вічною і безсмертною, і може досягнути це в єдиний спосіб – родженням, залишаючи щоразу нове замість старого. Подібно і з кожним живим створінням, хоч говорять, що воно залишається таким, яким було від початку. Візьмімо, для прикладу, людину. Говорять, що з дитячих літ і аж до старости вона залишається тією ж самою. (e) Але ж вона ніколи не має тих самих якостей, хоч і вважається тією самою особою: завжди оновлюється і,

водночас, щось втрачає – волосся, плоть, кості, кров і, взагалі, все тілесне. Та й не лише тілесне – також і те, що стосується душі. Звички, думки, бажання, радощі, смутки, страхи – хіба хоч щось із названого залишається в комусь без перемін? Завжди щось з'являється, щось зникає. А ще важче збагнути, що відбувається зі знаннями. (208) Одні з'являються, інші забуваються, і ми ніколи не залишаємося тими самими, навіть стосовно того, що ми знаємо, і в кожній царині знань відбувається щось подібне. Те, що називається повторенням, зумовлено тим, що знання можуть полишати нас. Бо забуття – це втрата знань, а повторення, змушуючи нас пригадати забуте, зберігає наші знання такою мірою, що вони видаються тими самими. (b) Так усе смертне рятує себе. Не залишаючись у всьому завжди тим самим, на відміну від божественного, воно, застаріваючи, відходить, щоб поступитися новим знанням, якими і те старе колись було. Таким чином, Сократе, все смертне може запричаститися вищих таємниць безсмертності – і тіло, і все інше. Інакше неможливо. Тож, не дивуйся, Сократе, що кожне живе сотворіння турбується про своє потомство – це поклик природи. Але якщо праця і любов є супутниками всього живого, то це в ім'я безсмертя. Дивно було мені чути таку мову.

– Невже все це й справді так, наймудріша Діотимо? (c) Вона відповіла в душі справжніх софістів:

– Так є, Сократе, запам'ятай собі добре. А хочеш – подивись на людське марносластво і ти подивуєшся із усієї його безглуздості, якщо забудеш те, чого я тебе вчила і не пригадаєш, якими одержимими можуть бути люди у прагненні здобути собі ім'я, щоб на віки оповитися безсмертною славою. Заради слави вони готові наражатися на різні небезпеки, (d) більші навіть за ті, на які йдуть заради дітей – можуть жертвувати своїм статком, зносити будь-які тяготи, навіть на смерть підуть за неї. Думаєш, – провадила вона, – Алкеста вмерла б за Адмета, Ахілл услід за Патроклем, а ваш Кодр заради майбутнього правління своїх дітей, якби вони не сподівалися на увічнення своєї пам'яті, яку ми зберігаємо й донині? Напевно, що ні, – сказала вона. Гадаю, всі вони, – і що достойніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і зажити доброї слави. Вони прагнуть осягнути безсмертя.

Мужі, що тілом плодючі, шукають, переважно, жінок, бо саме тут їхній Ерос: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і осягають блаженство на всі прийдешні часи. (209) Ті, що носять сім'я у своїх душах (бо є й такі), вони в душі мають більше зачатків, ніж у тілі, – вагітні тим, що личить, щоб душа виношувала і родила. А що личить породжувати душі? Розумні помисли та інші чесноти. Творцями цих чеснот бувають усі поети, а з тих, що знаються на ремеслі, лише ті, яких називаємо винахідниками. Найбільше й

найпрекрасніше – це розумне вміння керувати державою і домом. Таке розуміння називаємо розсудливістю і справедливістю. (b) Коли хтось від молодих літ виношує в душі розсудливість і справедливість і в зрілому віці, зберігаючи чистоту, відчуває пристрасне бажання родити і приводити на світ, такий, я думаю, ходить по світу, шукаючи прекрасне, в якому він міг би розродитися своїм сім'ям. Бо у потворному він ніколи не зможе породити. Вагітний сім'ям, він радіє прекрасним тілам більше, ніж потворним, вітає кожну прекрасну, благородну й обдаровану душу, але найбільше тішиться, коли стрінеться йому в якійсь особі одне в поєднанні з другим. (c) Для такого чоловіка він одразу знаходить слова про добродієність, про те, яким повинен бути і яким заняттям має присвятити себе доброзвичайний муж, і береться за його виховання. Спілкуючись із таким чоловіком, він, я думаю, торкається прекрасного – і зачинає, і породжує те, що віддавна було тільки сіменем у ньому. Воно проростає плодом і коли вони поруч, і коли тільки пам'яттю поєднані між собою. Разом вони плекають те своє породження, так що між ними навіть більше спільного, ніж буває між людьми, якщо є звичайні діти, і приязнь їхня взаємна часто набагато міцніша, тому що діти, які поєднують їх, прекрасніші і безсмертніші. (d) І кожен волів би приводити на світ таких дітей, аніж плодити звичайних. Гляне хтось на Гомера, Гесіода чи інших прекрасних поетів – і заздрісне стає, що вони залишили по собі таких нащадків – дітей, що приносять їм безсмертну славу і зберігають пам'ять про них, тому що самі незабутні й безсмертні. Або, якщо хочеш, – провадила вона, – згадай дітей Лікурга, яких він лишив у Лакедемоні – вони врятували Лакедемон і, можна сказати, всю Грецію. (e) Ви шануєте Солона за те, що він лишив по собі закони, які стали вашими; і в інших місцях – у греків чи варварів, – багато славних мужів, тому що вони явили людям безліч прекрасних справ і породили всілякі чесноти. Не одна святина присвячена цим мужам за таких дітей, за звичайних – хіба нікому. У всі ці таїнства любови можна було б і тебе посвятити, Сократе. (210) Щодо найвищих і найзаповітніших, з яких власне й ті випливають, не знаю, чи ти міг би дійти в них розуміння, навіть якби хтось вмів тебе провадив. І все ж, – сказала вона, – говоритиму далі й дуже старатимусь. Ти ж спробуй стежити за моєю думкою, як це тобі вдасться. Отож, хто став на правильний шлях до всього цього, має ще змолоду зробити перші кроки до прекрасних тіл. Спершу, якщо його попровадять доброю дорогою, він полюбить одне якесь тіло і породить тоді прекрасні слова. (b) Потім він зрозуміє, що краса одного тіла і краса іншого – то ніби сестри рідні, і якщо прагнути до ідеї прекрасного, то безглуздо думати, що краса у всякому тілі не та сама. Збагнувши це, він почне любити всі прекрасні тіла, а до того одного охолоне, зневажаючи і розуміючи всю малість такої любови. Потім він

почне цінувати красу душі вище, ніж красу тіла. (с) І коли стрінеться йому якийсь чоловік, достойний душею, хай і прив'ялий цвітом, він радітиме, і любитиме, і турбуватиметься про нього, і породить такі слова, які роблять юнаків кращими. Із часом станеться, що він побачить красу, приховану в людських ділах і звичаях, і знову пізнає, що всяка краса у всьому споріднена, і вважатиме красу тіла гідною лише побіжної уваги. Від прекрасних діл і звичаїв він перейде до наук, щоб пізнати красу в науках і бачити прекрасне в усьому багатстві його, а не в чомусь одному, як бачить раб якийсь, нікчемний і безсловесний, що захоплюється красою юнака чи мужа, або привабливістю однієї речі. (d) Він зверне свій зір у безмежне море краси і, розумом оцінюючи прекрасні й величні думки, він щедро родитиме філософські помисли, аж поки не набереся в цій царині сили й гарту – тоді відкриється йому єдине у своєму роді знання прекрасного, яке є людським знанням божественної краси... (e) А тепер – сказала вона, – слухай якнайуважніше.

Хто аж до цього місця в науці любови є припроваджений добрим учителем, оглядаючи поступово, як годиться, кожний наступний вид прекрасного, той, підійшовши вже до самого кінця в науці Ероса, раптом побачить щось неймовірно прекрасне від природи, саме те, Сократе, заради чого й були всі попередні труди. (211) Він узрить щось вічне, що не родиться й не вмирає, не зростає й не загибає, те прекрасне, що прекрасне в усьому, завжди, всюди і для всіх. Це прекрасне об'явиться йому ні як обличчя, руки чи інша частина тіла, ні як слово яесь промовлене чи знання про конкретні речі, ані як щось, що існує в іншому чомусь – в живій істоті, в землі, в небі чи у будь-чому ще. (b) Воно об'явиться тільки як щось саме в собі незмінне та вічне; всі інші прекрасні речі причетні до нього в такий спосіб, що, коли вони самі народжуються і вмирають, воно не стає ні більшим, ні меншим і не зазнає жодної зміни. Хто через любов до юнаків, як годиться, піднімається над усіма видами прекрасного і починає споглядати саме прекрасне, той уже майже дійшов цілі. (с) Ось яким шляхом треба йти в любові: або сам його проходиш, або іншому довіряєшся – і він тебе провадить. Почавши від прекрасних речей, треба повсякчас, ніби сходінками, підійматися вгору заради того прекрасного – від одного прекрасного тіла – до двох, від двох – до всіх прекрасних тіл, а від прекрасних тіл – до прекрасних звичаїв, від прекрасних звичаїв – до прекрасних наук, а від прекрасних наук – треба зробити останній крок до того знання, що є знанням не чогось іншого, лише знанням того самого прекрасного. І все заради того, щоб пізнати вже в самому кінці шляху те, що є прекрасне. (d) На цьому шаблі людського існування, любий Сократе, якщо десь узагалі, – сказала віщунка-гостя з Мантиней, – тільки тоді, коли людина споглядає саме прекрасне, життя її має якусь вартість. Якщо ти колись побачиш це прекрасне, то не зрівняєш його ні із

золотом, ні з дорогими шатами, ні з прекрасним юнаком, хоч тепер, милуючи свій зір його красою, ти, як і багато інших, хто захоплюється своїми обранцями і не розлучається з ними, готовий, якби було можна, не їсти й не пити, аби лише вбирати його очима і невідступно з ним перебувати. (e) А що можемо уявити собі, – сказала, – якби комусь довелось побачити саме це прекрасне – прозоре й чисте, без усіх отих зайвих додатків, якими є людська плоть, усі барви – [знада для ока], і всіляке інше безглуздя тлінне, – якби комусь вдалося узріти це божественне прекрасне – єдине і незмінне. Невже ти гадаєш, що той чоловік, якщо він націлює туди свій зір і його споглядає, і з ним разом перебуває, може жити суєтним життям? (212) Невже ти не прозрів настільки, щоб зрозуміти, що тільки тут, із тим, хто споглядає прекрасне тим оком, яким його лишень і можна споглядати, станеться те, що він породжуватиме не примарний образ доброчесности, а доброчесність істинну, тому що тут він торкається істини, а не оманливої її подобі. А хто породжує істинну доброчесність і плаєє її, той пізнає божественну любов, і якщо хтось із людей може досягнути безсмертя, то це дано йому. (b) Ось таке, – звертаюся до тебе, Федре, і до інших, – розповіла мені Діотима, і я повірив. А повіривши, намагаюся переконати й інших, що для досягнення цієї цілі людській природі кращого помічника, ніж Ерос – не знайти. Тому я стверджую, що всі повинні шанувати Ероса. Я й сам віддаю належну шану йому й ділам його, і сам до любови причетний і всіх інших закликаю, як тільки можу, прославляти могутність та мужність Ероса. (c) Якщо хочеш, Федре, вважай цю промову похвальним словом на честь Ероса, а ні, назви її, як тобі заманеться.

Платон. Бенкет // Дух і літера. – К., 2002. – №9-10. – С. 401-406.

АРИСТОТЕЛЬ

Нікомахова етика

2 (IV). Оскільки всяке пізнання і всякий свідомий вибір спрямовані до того чи іншого блага, [15] повернімося знову до наших розмірковувань: до чого, за нашим визначенням, прагне наука про державу і що є найвищим з усіх благ, здійснюваних у вчинках.

Стосовно назви погоджуються майже всі, причому як більшість, так і люди витончені (οἱ χαριέντες) називають [найвищим благом] щастя, а під благоденством і благополуччям мають на увазі те ж саме, що й під щасливим життям [20]. Але в питанні про те, що є щастя, виникає розбіжність, і більшість дає йому інше визначення, ніж мудреці.

Дійсно, для одних щастя – це щось наочне й очевидне, скажімо задоволення, багатство чи пошана: у різних людей різне; а часто [навіть] для

однієї людини щастя – то одне, то інше; адже, захворівши, [люди бачать щастя] у здоров'ї, збіднівши – у багатстві, а знаючи за собою нещастя [25], захоплюються тими, хто розмірковує про що-небудь велике і таке, що перевищує їхнє [розуміння].

Деякі вважали², що крім цих численних благ є й деяке інше – благо саме по собі, яке виступає для всіх цих [благ] причиною, завдяки котрій вони – блага.

Марна справа, очевидно, обговорювати всі думки, досить обговорити найбільш поширені [30] або ж ті, що мають якісь підстави. Ми не повинні забувати, що ті розмірковування, які ведуть від начал, і ті, які приводять до начал, різняться між собою. Адже й Платон задавався цим питанням і дошукувався, від начал чи до начал [іде] шлях [розмірковувань] – як на стадіоні 1095b, біжать або від атлетів до кінця [стадіону], або навпаки³. Починати, звичайно, треба з відомого, а воно буває двох видів: відоме нам і відоме безвідносно. Так що й нам все-таки належить починати з відомого нам. Ось чому, щоб стати гідним слухачем [розмірковувань] [5] про прекрасне і справедливе, та й взагалі про предмети державної науки, треба бути вже добре вихованим у своїх звичках. Дійсно, начало [тут] – це те, "що" [дано], і, якщо це досить очевидно, то не виникне потреби ще й у "чому". Така [вихована] людина або має начала [тобто принципи], або легко може їх набути.

А той, кому не дано ні того, ні іншого, нехай послухає Гесіода:

(10) Той всенаякращий, хто сам здатен про все розсудити,

Добрий і той, хто порадиникам гарним завжди довіряє.

Той, хто ж розважити сам не в змозі, ні взяти до серця

Інших поради, – з людей найнерозумніший муж⁴.

3 (V). Але продовжимо розмірковування з того місця, звідки ми відволіклися⁵. Очевидно, небезпідставно благо [15] і щастя уявляють собі, виходячи із [власного] способу життя. Відповідно більшість, тобто люди вельми грубі, [розуміють під благом і щастям] задоволення, і тому для них бажане життя, сповнене насолод. Адже існує три основні способи життя⁶: по-перше, щойно згаданий, по-друге, державний і, по-третє, споглядальний.

І ось багато людей, свідомо обираючи тваринний [20] спосіб життя, повністю виявляють свою нищість, однак знаходять виправдання в тому, що багато могутніх людей уподібнюються у своїх пристрастях Сарданопалу⁷.

Люди витончені і діяльні [розуміють під благом і щастям] пошану⁸, а мета державного способу життя майже це і є. Але й таке здається дуже поверховим у порівнянні з шуканим [благом]. Дійсно, вважається, що почесні [25] більше залежать від тих, хто їх надає, ніж від того, кому їх надають, а в благові ми вгадуємо щось внутрішньо властиве і невідчужуване. Крім того, почесней, здається, домагаються через бажання пересвідчитись у власній доброчесності. Тому й домагаються пошани у

людей розсудливих і знайомих і притому пошани за доброчесність. Ясно, таким чином, [30] що для таких доброчесність краще [ніж почесті]. Можливо, її навіть краще можна собі уявити певною метою державного способу життя. Але, виявляється, з цією метою не цілком співпадає й вона. І дійсно, володіти доброчесністю можна, як здається, і під час сну чи все життя проводячи в бездіяльності, а 1096а також бідуючи і зазнаючи найбільших нещастя. Але того, хто так живе, навряд чи хтось назве щасливим, хіба тільки відстоюючи положення [свого вчення]. Але годі про це. Адже про це достатньо вже було сказано в творах для широкого кола⁹.

Третій спосіб життя – споглядальний. Ми розглянемо [5] його в належному місці¹⁰.

Користолюбець – неначе підневільний, і багатство – це, звичайно, не шукане благо, бо воно корисне задля чогось іншого. Тому-то названі раніше [задоволення й почесті] можна вважати радше цілями, бо вони бажані самі по собі. Але виявляється, і вони не цілі, хоч на користь того, [що вони цілі], сказано багато слів. [10] Отже, обличмо це.

5 (VII). Повернімося тепер знову до шуканого блага: чим воно могло б бути? Здається, що воно різне для різних дій і мистецтв: одне благо для лікарського мистецтва, інше – для військового і подібним же чином – для всіх інших [мистецтв]. Що ж тоді взагалі благо для кожного з них? Може, те, задля чого все робиться? Для лікарського мистецтва [20] – це здоров'я, для військового – перемога, для будівельного – будинок, у різному – різне, а для всякого вчинку і свідомого вибору – це ціль, тому що саме задля неї всі роблять усе інше. Тому, коли щось із того, що робиться, є ціллю, то воно й буде благом, здійснюваним у вчинку, а якщо таких цілей декілька, то відповідно й благ декілька.

Отже, навіть обравши інший шлях, розмірковування приходять до того ж самого; слід [25], однак, постаратися прояснити це ще більше.

Оскільки цілей декілька, а ми вибираємо з них якусь певну (наприклад, багатство, флейти і взагалі знаряддя) як засіб для іншого, то ясно, що не всі цілі довершені. Найвище ж [благо] уявляється чимось довершеним. Отже, якщо існує тільки якась одна довершена ціль, то вона й буде шуканим благом [30], якщо ж цілей декілька, то [шукане благо] – найдовершеніша з них. Ціль, яку переслідують саму по собі, ми вважаємо більш довершеною, ніж [ту, до якої прагнуть] задля іншого, причому ціль, яку ніколи не обирають як засіб для іншого, вважаємо більш довершеною, ніж цілі, які обирають <як> самі по собі, так і як засоби для іншого, а безумовно довершеною називаємо мету, що обирається завжди сама по собі і ніколи як засіб для іншого. Вважається, що перш за все такою метою є щастя; 1097b його ж бо ми завжди обираємо задля нього самого і ніколи задля чогось іншого, тоді як шану, задоволення, розум і всяку доброчесність ми обираємо як задля них самих (бо кожне з цих [благ],

нехай з нього навіть і нічого не випливає, ми б усе-таки вибрали), так і задля щастя, оскільки [5] вони уявляються нам засобами досягнення щастя. Щастя ж ніхто не обирає ані задля цих [благ], ані задля чогось іншого.

Здається, те ж саме станеться, якщо вийти з самодостатності, тому що довершене благо вважається самодостатнім. Поняття самодостатності ми застосовуємо не до однієї людини, яка веде самотнє життя, але до людини разом з батьками, дітьми, [10] дружиною і взагалі всіма близькими і співгромадянами, оскільки людина – за природою [істота] суспільна¹¹. Але тут слід встановити певні межі: дійсно, якщо розширювати [поняття суспільства] до предків, нащадків і до друзів наших друзів, то доведеться зайти в нескінченність. Але це слід розглянути в належному місці¹². [Тут] ми вважаємо самодостатнім те, що одне [15] тільки робить життя гідним вибору і таким, в якому не бракує нічого, а таке ми і вважаємо щастям. Крім того, [ми вважаємо, що щастя] гідне вибору найбільше з усіх [благ], але в той же час не стоїть в одному ряду з іншими – інакше ж бо щастя було б більш гідним вибору з [доданням навіть] найменшого з благ, тому що доданням породжується перевага в благах, а більше з благ [20] завжди більш гідне вибору. Отже, щастя як мета дій – це, очевидно, щось довершене і самодостатне.

б. Втім, називати щастя найвищим благом здається чимось загальновишнім, але неодмінно слід [при цьому] ясніше визначити ще й його суть. Можливо, так станеться, якщо взяти до уваги призначення [25] людини, бо, подібно до того, як у флейтиста, скульптора і всякого майстра, та й взагалі [у тих], у кого є якийсь призначення і заняття, властиве благо і досконалість укладені, здається, у їхній справі, так само, мабуть, і в людини [взагалі], якщо тільки для неї існує якийсь [визначене] призначення. Але хіба ж то можливо, щоб у теслі і взуттєвника було певне призначення і заняття, а в людини [30] не було б жодного, і щоб вона за природою була неробою? Чи подібно до того, як для ока, руки, ноги і взагалі кожної з частин [тіла] виявляється певне призначення, так і в людини [взагалі] можна передбачити крім всього цього певне призначення? Тоді що б це могло бути?

Дійсно, життя здається [чимось] загальним [як для людини, так] і для рослин, а шукане [нами] властиве тільки людині. 1098а Таким чином, треба виключити з розгляду життя з точки зору живлення і зростання. Наступним буде життя з точки зору почуття, але й воно з усією очевидністю те загальне, що є і в коня, і в бика, і у всякої живої істоти.

Залишається, таким чином, якийсь дійове життя наділеної здатністю судження істоти. При цьому одна його [частина] – покірنا розсуду, а друга [5] – наділена ним і мислить. Хоч і таке життя визначається двояко, слід вважати його саме діяльністю, тому що це значення, очевидно, головніше.

Якщо ж призначення людини – діяльність душі, узгоджена з розсудом чи не без участі розсуду, причому ми стверджуємо, що призначення людини по роду тотожне призначенню [людини] добродесної, як тотожне призначення кіфариста і добродесного [10] кіфариста, і це вірно для всіх [взагалі випадків], а перевага по добродесності – це [лише] додаток до призначення (так, призначення кіфариста – грати на кіфарі, а призначення добродесного кіфариста – грати добре), якщо це так, то ми вважаємо, що призначення людини – деяке життя, а життя це – діяльність душі і вчинки за участю розсуду, [призначення ж] добродесного мужа – здійснювати це добре і [15] правильно, адже кожна [справа] робиться добре, якщо її виконують згідно з властивою їй добродесністю; якщо все це так, то людське благо являє собою діяльність душі згідно добродесності, а якщо добродесностей декілька – то згідно найкращої і найбільш довшої. При цьому – впродовж всього життя. Адже одна ластівка не робить весни і один [теплий] день також; подібним же чином ні за один день, ні за короткий час не стають блаженними і щасливими [20].

Аристотель. Нікомахова етика. – К.: Аквілон-плюс, 2002. – С. 13-19, 25-29.

¹ Маються на увазі платоніки.

² Тобто Платон і його послідовники.

³ Атлетети – розпорядники і судді на змаганнях з бігу. Вони, серед іншого, визначали переможця і вручали йому нагороду, атлон.

⁴ *Hes. Ergg.* 293, 295-297.

⁵ Тобто з 1095а 30.

⁶ Учення про три способи життя сходять до натурфілософів і Піфагора (див. про це особливо: *Iamb. V. Pyth.* 58-59).

⁷ Сарданапал – легендарний ассирійський цар, який в уявленнях еллінів (а потім і римлян) уособлював зніжений спосіб життя. Епітафія на його могилі широко цитувалася в античній літературі і обговорювалася у філософських дискусіях. Серед іншого, вона неодноразово і в різних варіантах згадується в "Бенкетуючих софістах" Афінея: (буквально) "Їж, пий, утішайся, оскільки все інше не варте лускоту пальців".

⁸ ἡ τιμὴ означає "честь, пошана, пошану" і виступає в Аристотеля нагородою за добродесність, ἡ ἀρετὴ (так у : *CE.* – Т. 7. – С. 280, прим. 11); тут краще розуміти саме "пошану", а не "честь".

⁹ Під "творами для широкого кола" перекладачі та коментатори звичайно розуміють "популярні" твори як самого Аристотеля, так і інших авторів – не перипатетиків.

¹⁰ Див.: 1177a12-1178a1; 1178a22; 1179a32.

¹¹ Я тут приймаю традиційний переклад як "суспільна", оскільки термін *πολιτικός* походить від слова *πολίς*, яке в першу чергу означає не державу, а саме колектив, общину, громаду – громадянський колектив.

¹² Див. 1100a 10-b19, 1169b16-22, а можливо й 1170b20-1171a20.

ИММАНУИЛ КАНТ

Заключение

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком ли лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого *Я*, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, но который ощущается только рассудком и с которым (а через него и со всеми видимыми мирами) я познаю себя не только в случайной связи, как там, а во всеобщей и необходимой связи. Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира, по крайней мере поскольку это можно видеть из целесообразного назначения моего существования через этот закон, которое не ограничено условиями и границами этой жизни.

Но удивление и уважение хотя и могут побуждать к изысканиям, но не могут их заменить. Что же нужно сделать, чтобы провести эти изыскания полезным и соответствующим возвышенности предмета образом? Примеры здесь могут служить для предостережения, но также и для подражания. Рассмотрение мира начиналось с превосходнейшего вида, который всегда показывает лишь человеческие чувства, а наш рассудок всегда стремится проследить его во всей его широте, и оканчивалось – астрологией. Мораль начиналась с благороднейшего свойства в человеческой природе, развитие и культура которого направлены на бесконечную пользу, и оканчивалась – мечтательностью или суеверием. Так обстоит дело со всеми еще грубыми попытками, в которых большая часть работы зависит от применения разума, что не дается само собой, не так, как пользование ногами, посредством частого упражнения, в особенности в том случае, если оно касается свойств,

которые не могут быть непосредственно показаны в обыденном опыте. Но после того как была, хотя и поздно, пущена в ход максима – заранее хорошенько обдумывать все шаги, которые разум намерен сделать, и делать их, только руководствуясь заранее хорошо продуманным методом, суждение о мироздании получало совершенно другое направление и приводило к несравненно более успешным результатам. Падение камня и движение пращи, разложенные на их элементы и на проявляющиеся при этом силы и математически обработанные, создали наконец тот ясный и для всякого будущего неизменный взгляд на мироздание, который, как можно надеяться, при дальнейшем наблюдении всегда будет развиваться, но никогда – этого бояться не надо – не будет деградировать.

Идти этим путем и в изучении моральных задатков нашей природы – в этом указанный пример может быть очень поучительным для нас и дать надежду на подобный же хороший результат. Мы имеем под рукой примеры разума, строящего моральные суждения. Расчленив их на первоначальные понятия, а за неимением *математики* в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий *отделить* эмпирическое от рационального, что может в них находиться, – этим можно сделать и то и другое чистым и с достоверностью обозначить то, что каждое из них может выполнить само по себе; этим можно, с одной стороны, предотвратить заблуждения еще *грубого*, неискушенного суждения, с другой стороны (что гораздо важнее), предотвратить *взлеты гения*, которые, как это обычно бывает с адептами философского камня, без всякого методического исследования и знания природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие. Одним словом, наука (критически исследуемая и методически поставленная) – это узкие ворота, которые ведут к *учению мудрости*, если под этим понимают не только то, что *делают*, но и то, что должно служить путеводной нитью для *учителей*, чтобы верно и четко проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти, и предохранить других от ложных путей; хранительницей науки всегда должна оставаться философия, в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее *учениям*, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки.

Кант И. Критика практического разума / Кант И. Сочинения: В 6 т. – Т.4.1. – М.: Мысль, 1965 – С. 499-501.

ЗМІСТ

СЛОВО ДО ЧИТАЧІВ	4
ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ЗМІСТ, ОСОБЛИВОСТІ ТА РОЛЬ У СУСПІЛЬСТВІ	7
ПЛАТОН.....	7
Федон.....	7
Тезет.....	9
АРИСТОТЕЛЬ.....	11
Метафізика.....	11
РЕНЕ ДЕКАРТ.....	13
Начала філософії.....	13
ІММАНУІЛ КАНТ.....	15
Трактати. Логика.....	15
ФРІДРІХ НІЦШЕ.....	18
По той бік добра і зла.....	18
МИКОЛА БЕРДЯЄВ.....	21
И мир объектов.....	21
МАРТІН ХАЙДЕГГЕР.....	35
Основные проблемы феноменологии.....	35
ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ	43
Філософська думка Стародавньої Індії.....	43
Брахмани.....	43
"Шатапатха-Брахмана".....	43
Упанішади.....	44
Буддизм.....	46
"Тіпітака".....	47
Філософська думка Стародавнього Китаю.....	52
Даосизм.....	52
Конфуціанство.....	54
АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (VI СТ. ДО Н.Е. - IV СТ. Н.Е.)	57
СОКРАТ (V-IV ст. до н.е.).....	57
Розмова з Арістиппом про відносність понять "добре" і "прекрасне".....	57
Діалектичне визначення понять "благочестя", "справедливість" та інших.....	59
ПЛАТОН (V-IV ст. до н.е.).....	62
Тимей.....	62
ПЛАТОН.....	67
Держава.....	67
АРИСТОТЕЛЬ (IV ст. до н.е.).....	81
Метафізика.....	81
СЕНЕКА (I ст. н.е.).....	85
О блаженной жизни.....	85
ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ (IV-XIV ст.)	88
БЛАЖЕННИЙ АВГУСТИН (354-430).....	88
Монологи.....	88
ФОМА АКВІНСЬКИЙ (1225-1274).....	96
Сумма теологии.....	96

ЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ (XV-XVI ст.) ТА НОВОГО ЧАСУ (XVII-XVIII ст.)	104
ДЖОРДАНО БРУНО (1548–1600).....	104
О безконечности, Вселенной и мирах.....	104
ФРЕНСІС БЕКОН (1561–1626).....	107
Емпірический метод и теория индукции.....	107
РЕНЕ ДЕКАРТ (1596–1650).....	109
Философское понимание природы.....	109
Метод познания.....	111
НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ (XVIII – перша половина XIX ст.)	114
ІММАНУІЛ КАНТ (1724–1804).....	114
Критика чистого розуму.....	114
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ (1770-1831).....	117
Кто мыслит абстрактно?.....	117
ЛЮДВІГ ФЕЙЄРБАХ (1804-1872).....	119
Фрагменты разных работ.....	119
СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ	131
ФРІДРІХ НІЦШЕ (1844–1900).....	131
Жадання влади.....	131
ЖАН ПОЛЬ САРТР (1905–1980).....	134
Екзистенціалізм – це гуманізм.....	134
МАРТІН ХАЙДЕГ҂ЕР (1889–1976).....	137
О сущности истины.....	137
ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ	143
ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ (XI ст.).....	143
Слово про Закон і Благодать.....	143
ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА (1722–1794).....	159
"Разговор 3-й о том же: знай себе".....	159
"Разговор 4-й о том же: знай себе".....	160
ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ (1826–1874).....	162
Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого.....	162
ФІЛОСОФСЬКА ОНТОЛОГІЯ: ПРОБЛЕМА БУТТЯ	167
АРИСТОТЕЛЬ.....	167
Метафізика.....	167
І. КАНТ.....	175
Критика чистого розуму.....	175
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ.....	175
Наука логіки.....	175
МАРТІН ХАЙДЕГ҂ЕР.....	176
Время и бытие.....	176
Письмо о гуманизме.....	178
ГНОСЕОЛОГІЯ: ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ	180
ПЛАТОН.....	180
Государство.....	180
Символ пещеры.....	180

АРИСТОТЕЛЬ.....	182
Метафізика.....	182
АРИСТОТЕЛЬ.....	186
Метафізика.....	186
ФРЕНСІС БЕКОН.....	189
Новий органон.....	189
РЕНЕ ДЕКАРТ.....	191
Першоначала філософії.....	191
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ.....	193
Феноменологія духа.....	193
ФЕЙСРАБЕНД.....	194
Избранные труды по методологии науки.....	194
ТОМАС КУН.....	197
Структура наукових революцій.....	197
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ.....	201
ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ.....	201
Оружие христианского воина.....	201
БЛЕЗ ПАСКАЛЬ.....	203
Мысли.....	203
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ.....	206
Философия права.....	206
Л. ФЕЙСРБАХ.....	207
Фрагменты разных работ.....	207
МИКОЛА БЕРДЯЄВ.....	212
Фрагменты разных работ.....	212
ЕРІХ ФРОММ.....	222
Душа человека.....	222
ЛЮДИНА В СОЦІУМІ ТА ІСТОРІЇ. СУСПІЛЬНИЙ ПРОГРЕС І	
ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ГЛОБАЛІСТИКИ.....	225
АРИСТОТЕЛЬ.....	225
Политика.....	225
ТОМАС ГОББС.....	229
Фрагменты разных работ.....	229
МИКОЛА БЕРДЯЄВ.....	235
Фрагменты разных работ.....	235
КАРЛ ЯСПЕРС.....	243
Про виникнення та мету історії.....	243
АУРЕЛІО ПЕЧЧЕЇ.....	246
Человеческие качества.....	246
ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ КУЛЬТУРИ.....	253
ПЛАТОН.....	253
Бенкет.....	253
АРИСТОТЕЛЬ.....	257
Нікомахова етика.....	257
ІММАНУЇЛ КАНТ.....	262
Заключение.....	262

Навчальний посібник

СВІТ МУДРОСТІ

Хрестоматія з філософії

Упорядники

Галина Орендарчук,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та політології

Тернопільського національного економічного університету

Михайлина Шумка,

кандидат філософських наук,

доцент кафедри філософії та політології

Тернопільського національного економічного університету

Редактор *І.М. Миколів*

Обкладинка *Лілії Цимбал*

Підписано до друку 03.08.2008. Формат 60x84/16. Друк офсетний.

Папір друкарський. Гарнітура Times. Умовно-друк. арк. 14,88.

Облік.-вид. арк. 17,51. Зам. № 123.

СМП «Астон» м. Тернопіль, вул. Гайова, 8 тел. (0352) 22-71-36

Віддруковано в ТОВ „Гал-Друк”.