

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ЭКОНОМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Учебное пособие

Под редакцией М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
ЭКОНОМИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2018**

ББК 87
Ф56

Ф56 **Философия XIX века : учебное пособие / под ред. М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова. — СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2018. — 256 с.**

ISBN 978-5-7310-4397-7

Учебное пособие ориентировано на изучение курса «Философия» и структурировано по хронологическому и тематическому принципу. В нём анализируются основные философские концепции XIX в., содержатся фрагменты произведений европейских мыслителей и контрольные вопросы к ним. Пособие может быть использовано на семинарских занятиях, для самостоятельной работы студентов, способствуя углубленному изучению дисциплины.

Предназначено для студентов всех направлений подготовки и специальностей.

The textbook is focused on studying «Philosophy» and is structured according to chronological and thematic principle. The publication analyses the main philosophical concepts of XIX c., it presents fragments of the works of European thinkers, and quizzes to them. The publication can be used in seminars, for independent work of students, contributing to an in-depth study of the discipline.

The textbook is intended for students of all training directions and specialties.

ББК 87

Авторский коллектив: Бранская Е.В., Веричева К.В., Гусева Е.А., Евланикова Г.Е., Ермилов К.А., Маслобоева О.Д., Панфилова М.И., Рябов А.А., Тягунов С.И., Хан Т.В., Хомелев Г.В.

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. В.П. Евлаников (ФГБОУ ГУМРФ им. адм. С.О. Макарова)
д-р филос. наук, проф. Е.А. Трофимова (СПбУТУиЭ)

ISBN 978-5-7310-4397-7

© СПбГЭУ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Немецкая классическая философия	6
И. Кант	6
Г. Фихте	31
Г. Шеллинг	37
Г. Гегель	48
Л. Фейербах	70
Марксизм	99
К. Маркс	99
Ф. Энгельс	110
Позитивизм	121
Неокантианство	158
У истоков экзистенциализма:	196
С. Кьеркегор	196
Философия жизни	212
А. Шопенгауэр	212
Ф. Ницше	233
Библиографический список	255

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное издание предназначено для изучения философии XIX века, который по праву считается золотым веком философии. Он богат разнообразием идей, теорий, методов и стилей. Это столетие стало переходным в истории философской мысли: в немецкой классической философии завершается развитие базовых принципов философии Нового времени и начинается формирование целого ряда направлений, знаменующих становление философии неклассической, современной. Классический и постклассические типы философской культуры сосуществуют здесь в сложном диалогическом единстве.

Немецкая классическая философия (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах) — высочайшие образцы логически выверенного, систематизированного мышления, выработанного философами Европы в XVII в. Вера в разум, в социальный прогресс, основанный на развитии науки, — убеждение, роднящее ее с Просвещением. Впрочем, Кант сумел ограничить сферу применения разума, освободив место для веры и морали. Поздний Шеллинг писал о цельности человеческого духа, объединяющего религиозную веру, рациональное мышление и художественное воображение. Философия Гегеля явилась вершиной новоевропейской философской культуры, выразив ее ведущую рационалистическую тенденцию, ее дух и смысл. Фейербах — уже «конец немецкой классической философии» (К. Маркс).

Направления постклассической философии формировались на фундаменте переосмысления и опровержения немецкой классики, прежде всего — гегелевской. Критика ведется с различных позиций. Марксизм «перевернул Гегеля с головы на ноги», отринув идеализм в пользу материализма, но восприняв гегелевскую диалектику. Позитивизм отказался от метафизических притязаний философии, определив ее задачей обобщение данных естественных и социальных наук, разработку их методов. Неокантианство призвало вернуться от Гегеля к Канту и сосредоточиться на проблемах гносеологии, на выявлении своеобразия методологий естественных и социально-гуманитарных наук. В XIX в. оформляется иррационализм — тенденция в философии, представленная творчеством С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше. Критикуя гегелевскую философию за ее предельную всеобщность, за принесение единичного человека в жертву абсолютному духу, Кьеркегор сосредоточил внимание на субъективном мире личности, на проблемах ее экзистенциального выбора, осуществляющегося вовсе не одним толь-

ко разумом, но всем его существом. Иррациональные начала (воля, аффекты) провозглашаются основной характеристикой как самого мира, так и его понимания человеком в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, мыслителей, заложивших основы «философии жизни». Иррационалистическая философия противостояла не только немецкой классике, но и характерному для второй половины XIX в. господству методологизма и гносеологизма, распространившихся благодаря влиянию неокантианства и позитивизма. Ограниченность этих течений она видела в забвении мировоззренческих проблем.

Учебное пособие включает тексты авторов-составителей, содержащие биографические сведения и краткий анализ философских воззрений мыслителей XIX в., а также характеристику исторической эпохи, в условиях которой они формировались. Вдумчивое прочтение этих тестов способствует пониманию первоисточников, представленных в обширных фрагментах из произведений философов. Авторы учебного пособия полагают, что знакомство с подлинными текстами мыслителей (а не с пересказами), их самостоятельное прочтение и обдумывание — наиболее эффективный путь изучения философии, формирующий навыки свободного критического мышления, которые востребованы в любой профессиональной деятельности. Авторы старались избегать однозначных оценок философских идей и теорий, предоставляя студентам возможность сделать это самостоятельно. Каждый тематический раздел завершается списком контрольных вопросов, которые обращают внимание на наиболее существенные аспекты его содержания, помогают обдумать и запомнить их.

Учебное пособие разработано авторским коллективом кафедры философии СПбГЭУ: канд. филос. наук, доц. Бранская Е.В. (С. Кьеркегор), канд. филос. наук, доц. Веричева К.В. (Неокантианство), д-р филос. наук, проф. Гусева Е.А. (Марксизм), канд. филос. наук, доц. Евланникова Г.Е. (А. Шопенгауэр), канд. филос. наук, доц. Ермилов К.А. (И. Фихте, Ф. Шеллинг), канд. филос. наук, доц. Маслобоева О.Д. (Позитивизм), канд. филос. наук, доц. Панфилова М.И. (Ф. Ницше), канд. филос. наук, доц. Рябов А.А. (Неокантианство), канд. филос. наук, доц. Тягунов С.И. (Л. Фейербах), канд. филос. наук, доц. Хан Т.В. (И. Кант), д-р филос. наук, проф. Хомелев Г.В. (Г. Гегель).

Дополнительную информацию к содержанию учебного пособия вы найдете в предложенном списке литературы, который, разумеется, может быть расширен.

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иммануил Кант

Иммануил Кант — родоначальник немецкой классической философии, жил и творил в Восточной Пруссии, в городе Кенигсберге (ныне российский город Калининград). Про Канта историки говорят, что у нет иной биографии, кроме истории его собственного учения, наполненной драматичными и волнующими умы идеями, изложенными в знаменитых философских произведениях. Сам Кант называл себя влюбленным в метафизику, девизом его жизни могли бы быть его собственные слова, адресованные современникам эпохи Просвещения: «Имей мужество пользоваться своим собственным умом».

Для Канта, как в свое время для Сократа, проблема человека — главная философская проблема. Пристально рассматривая законы бытия и сознания, И. Кант искал ответы на вопросы о человеке, для человека, во имя человека.

После окончания университета Кант несколько лет проработал домашним учителем, приобрел не только педагогические навыки, пригодившиеся ему в дальнейшей университетской карьере, но и большой социальный опыт. Первую свою рукопись философ первоначально озаглавил «Космогония, или попытка объяснить происхождение мироздания, образование небесных тел и причины их движения общими законами движения материи в соответствии с теорией Ньютона». Чуть позже Кант дополнил свою работу и опубликовал под известным теперь названием «Всеобщая естественная история и теория неба, или Попытка истолковать строение и механическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона». Основной смысл космогонической теории Канта заключен в его фразе, ставшей афоризмом: «Дайте мне материю, и я построю из нее мир, то есть дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир». Впоследствии догадка Канта о происхождении Вселенной оформилась в так называемую теорию Канта-Лапласа. Несмотря на то, что современная наука отвергла космогоническую гипотезу Канта, ученые поддерживают главную идею Канта, положившую начало диалектическому воззрению на происхождение и развитие мира.

Будучи уже известным философом, слава о котором разошлась от окраины Пруссии по всей Европе, несмотря на то, что философ никогда не покидал своего родного города, Кант написал в 1780 г. «Критику

чистого разума». Книга начинается с пространной цитаты Фрэнсиса Бэкона, известного своей критикой схоластической философии. Кант видел себя именно продолжателем главного дела английского философа Нового времени: отбросить мертвые догмы и укоренившиеся предрассудки, проверять в опыте все положения, претендующие на истинность. Решение этой задачи Кант находит в единственно здоровом, по его мнению, пути критики. Причем, не критике философских систем, а критике самого разума, взятого в чистом виде, независимо от какого бы то ни было опыта. Под понятием «чистый разум» Кант понимает совокупность чистых априорных суждений, не зависящих от человека, существующих изначально, не нуждающихся в опытном подтверждении. То есть познание не ограничивается опытным путем, подчеркивает Кант. Часть знаний человек получает благодаря своей познавательной способности и носит априорный (доопытный) характер. Человек, приступивший к познанию, уже имеет определенные, исторически сложившиеся формы познания. Далее Кант показывает различия аналитических суждений, носящих поясняющий характер, и синтетических, расширяющих наше знание. Как возможны априорные синтетические суждения, например, математические? Как развивающаяся наука дает новое, обязательное для всех знание? Последовательно рассматривая поставленные проблемы, Кант выводит главный свой вопрос «Критики чистого разума» — как возможно чистое, внеопытное знание? Ответы на этот вопрос автор дает в трех разделах: трансцендентальная эстетика, трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика. Слово «трансцендентальное» от латинского слова «переходить», «переступать») Кант использует для того, чтобы выяснить, как осуществляется переход от результатов чувственного познания с помощью познавательной способности ко всеобщему знанию. Как связаны наблюдение (созерцание) и интеллект? Как найти всеобщий критерий истины для всякого знания?

Предложенные философом ответы на поставленные вопросы в «Критике чистого разума» послужили фундаментом, основанием для последующих его работ, но уже не в области теории познания, а в практических сферах человеческого бытия, в которых чистый разум обретает характер конституции для формирования морального закона. Основой морали, главным нравственным принципом Кант называет в «Критике практического разума» долг. Следовать моральному долгу всегда и везде, нести ответственность за собственные поступки, — таково основное требование строгой и бескомпромиссной этики Канта.

Если до И. Канта этика носила гетерономный характер, т. е. выводила мораль из внешних принудительных принципов (воли Бога, требований семьи, окружения, общества), то Кант в своих произведениях выводит автономную этику, основанную на доброй воле человека.

Философия эстетики, философия религии, философия права, философия человека — составные части философской системы Канта.

На мемориальной доске памяти великого философа рядом с его могилой высечена цитата из произведения «Критика практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее я размышляю о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. — М.: Эксмо, 2015. — 734 с.

Кант И. Критика практического разума / Пер. с нем. — М.: Эксмо, 2015. — 222 с.

Из работы «Критика чистого разума»

Метафизика, совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая целиком возвышается над знанием из опыта, а именно познание посредством одних лишь понятий (но без применения их к созерцанию, как в математике), и в которой разум, следовательно, должен быть только своим собственным учеником, — до сих пор не пользовалась еще благосклонностью судьбы и не сумела еще вступить на верный путь науки, несмотря на то что она древнее всех других наук и сохранилась бы, если даже все остальные [науки] были бы повержены всеистребляющим варварством. В метафизике разум постоянно оказывается в состоянии застоя, даже когда он пытается а priori усмотреть (как он считает себя вправе) законы, которые подтверждаются самым обыденным опытом. В метафизике приходится бесчисленное множество раз возвращаться назад, так как оказывается, что [избранный прежде] путь не ведет туда, куда мы хотели. [...]

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впе-

чатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

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

Однако термин *a priori* еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним *a priori* потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так, о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог *a priori* знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно *a priori* он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

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

Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них. Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *в о - п е р в ы х*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если

к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. [...]

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

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается а priori и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. [...]

На первый взгляд может показаться, что положение $7 + 5 = 12$ чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число,

которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленил свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев [...]

Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: **как возможны априорные синтетические суждения?**

Решение поставленной выше задачи включает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается *метафизики*, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она прежде плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид знания* надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнания, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: **как возможна метафизика в качестве природной склонности**, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ [...].

Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: **как возможна метафизика как наука?**

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*. [...]

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. *Органом* чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. [...]

Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе a priori. Сама

эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*. Так, когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе a priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

Науку о всех априорных принципах чувственности я называю *трансцендентальной эстетикой*. Следовательно, должна существовать наука, составляющая первую часть трансцендентального учения о началах, в противоположность науке, содержащей принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой. [...]

Что же такое пространство и время? Есть ли они действительные сущности, или они суть лишь определения или отношения вещей, однако такие, которые сами по себе были бы присущи вещам, если бы даже вещи и не созерцались? Или же они суть определения или отношения, присущие одной только форме созерцания и, стало быть, субъективной природе нашей души, без которой эти предикаты не могли бы приписываться ни одной вещи? Чтобы решить эти вопросы, истолкуем сначала понятие пространства. Под *истолкованием* же (expositio) я разумею отчетливое (хотя и не подробное) представление о том, что принадлежит к понятию; я называю истолкование *метафизическим*, если оно содержит то, благодаря чему понятие показывается как *данное a priori*.

1. Пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта. В самом деле, представление о пространстве должно уже заранее быть дано для того, чтобы те или иные ощущения были относимы к чему-то вне меня (т. е. к чему-то в другом месте пространства, а не в том, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять себе их как находящиеся вне и подле друг друга, стало быть, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах. Представление о пространстве не может быть поэтому заимствовано из отношений внешних явлений посредством опыта: сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве.

2. Пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний. Никогда нельзя себе

представить отсутствие пространства, хотя нетрудно представить себе отсутствие предметов в нем. Поэтому, пространство следует рассматривать как условие возможности явлений, а не как зависящее от них определение; оно есть априорное представление, необходимым образом лежащее в основе внешних явлений.

3. Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание. В самом деле, представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях. Отсюда следует, что в основе всех понятий о пространстве лежит априорное (не эмпирическое) созерцание. Точно так же все геометрические основоположения, например что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом а priori, с аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

4. Пространство представляется как бесконечная *данная* величина. Всякое понятие, правда, надо мыслить как представление, которое содержится в бесконечном множестве различных возможных представлений (в качестве их общего признака), стало быть, они ему *подчинены* (unter sich enthält); однако ни одно понятие, как таковое, нельзя мыслить так, будто оно содержит *в себе* (in sich enthielte) бесконечное множество представлений. Тем не менее пространство мыслится именно таким образом (так как все части бесконечного пространства существуют одновременно). Стало быть, первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие* [...]

Каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено а priori? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление* о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего *чувства* вообще.

Итак, лишь наше объяснение делает понятной *возможность геометрии* как априорного синтетического знания. Всякий другой способ объяснения, не дающий этого, хотя бы он внешне и был несколько сходен с нашим, можно точнее всего отличить от нашего по этому признаку. [...]

1. Время не есть эмпирическое понятие, выводимое из какого-нибудь опыта. В самом деле, одновременность или последовательность даже не воспринимались бы, если бы в основе не лежало априорное представление о времени. Только при этом условии можно представить себе, что события происходят в одно и то же время (вместе) или в разное время (последовательно).

2. Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано a priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя. [...]

Время есть не дискурсивное, или, как его называют, общее, понятие, а чистая форма чувственного созерцания. Различные времена суть лишь части одного и того же времени. Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание. К тому же положение о том, что различные времена не могут существовать вместе, нельзя вывести из какого-либо общего понятия. Это положение синтетическое и не может возникнуть из одних только понятий. Следовательно, оно непосредственно содержится в созерцании времени и в представлении о нем. [...]

Время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния. В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему виду, ни к положению и т. п.; напротив, оно определяет отношение представлений в нашем внутреннем состоянии. Именно потому, что это внутреннее созерцание не имеет никакой внешней формы, мы стараемся устранить и этот недостаток с помощью аналогий и представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразное составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и заключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением лишь того, что части линии существуют все одновременно, тогда

как части времени существуют друг после друга. Отсюда ясно также, что представление о времени само есть созерцание, так как все его отношения можно выразить посредством внешнего созерцания. [...]

Время есть априорное формальное условие всех явлений вообще. Пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время. Так как все представления, все равно, имеют ли они своим предметом внешние вещи или нет, принадлежат сами по себе как определения нашей души к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то время есть априорное условие всех явлений вообще: оно есть непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений. Если я могу сказать а priori, что все внешние явления находятся в пространстве и а priori определены согласно отношениям пространства, то, опираясь на принцип внутреннего чувства, я могу сказать в совершенно общей форме, что все явления вообще, т. е. все предметы чувств, существуют во времени и необходимо находятся в отношениях времени. [...]

Таким образом, пространство и время суть два источника познания, из которых можно а priori почерпнуть различные синтетические знания; блестящим примером этого служит чистая математика, когда дело касается знания о пространстве и его отношениях. Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения. Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают, каковы вещи сами по себе. [...]

Когда я говорю, что как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как *объекта самого по себе*. [...]

Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — как *возможны априорные синтетические положения*, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы находим то, что может быть а priori обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения никогда не выходят за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта. [...]

Наше знание возникает из двух основных источников души: первый из них есть способность получать представления (восприимчивость к впечатлениям), а второй — способность познавать через эти представления предмет (спонтанность понятий). Посредством первой способности предмет нам *дается*, а посредством второй он *мыслится* в отношении к представлению (как одно лишь определение души). Следовательно, созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); *чистыми* же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения. Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Только чистые созерцания или чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными. [...]

Что есть истина? Вот знаменитый старый вопрос, которым предполагали поставить в тупик логиков и привести их или к жалким рассуждениям, или к признанию своего неведения, а следовательно, и тщетности всего искусства логики. Номинальная дефиниция истины, согласно которой она есть соответствие знания с его предметом, здесь допускается и предполагается заранее. Но весь вопрос в том, чтобы найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания. [...]

Если истина — в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов; в самом деле, знание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что

могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание знания его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование заключает в себе противоречие [...].

Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, в о - п е р ы х, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, в о - в т о р ы х, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств. Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что́ через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное. Через определение чистого созерцания мы можем получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания. Но в *пространстве и времени вещи* даются лишь поскольку, поскольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями), стало быть, посредством эмпирических

представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия, даже если они а priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, поскольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют нам знание о вещах только через их возможное применение к *эмпирическому созерцанию*, т. е. служат только для возможности *эмпирического знания*, которое называется *опытом*. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта... [...]

Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующих категориям. Но все наши созерцания чувственны, и это знание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, *для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта*. [...]

Понятие *ноумена*, т. е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь, существующую саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не включает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком) [...].

Вопросы, естественно возникающие перед чистым разумом при такой диалектике, таковы: 1. При каких же утверждениях чистый разум неизбежно впадает в антиномию? 2. От каких причин зависит эта антиномия? 3. Может ли разум, несмотря на это противоречие, найти путь к достоверности и каким образом? [...]

Антиномия, обнаруживающаяся при применении законов, есть ввиду ограниченности нашей мудрости лучшее испытание для номотетики, чтобы обратить внимание разума, не легко замечающего свои ошибки в абстрактной спекуляции, на все моменты в определении своих основоположений. [...]

АНТИНОМИИ ЧИСТОГО РАЗУМА

Тезис

Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

Антитезис

Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве. [...]

Тезис

Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Антитезис

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого. [...]

Тезис

Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность [...]

Антитезис

Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы. [...]

Тезис

К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность.

Антитезис

Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины. [...]

Таким образом, всякое человеческое познание начинается с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями. Хотя в отношении всех этих трех элементов оно имеет априорные источники знания, которые, как кажется на первый взгляд, пренебрегают пределами всякого опыта, тем не менее основательная критика убеждает нас, что никакой разум никогда не может в своем спекулятивном применении выйти с этими элементами за сферу возможного опыта и что истинное назначение этой высшей познавательной способности состоит в пользовании всеми методами и их основоположениями только для того, чтобы проникнуть в самую глубину природы сообразно всем возможным принципам единства, из которых главное составляет единство целей, но никогда не переходить границы природы, за которыми для нас нет ничего, кроме пустоты. [...]

Теперь мы изложим совокупно и связно все то, что в предыдущем разделе было высказано отрывочно и разрозненно. Есть три субъективных источника знания, на которых основывается возможность опыта вообще и знание предметов его: *чувство, воображение и апперцепция*. Каждый из них можно рассматривать как эмпирический, а именно в применении к данным явлениям, но все они суть также априорные начала, или основы, делающие возможным само это эмпирическое применение. *Чувство* представляет явления эмпирически в *восприятии*, *воображение* — в *ассоциации* (и воспроизведении), *апперцепция* — в *эмпирическом сознании* тождества этих воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны, стало быть, в *узнавании*.

Но в основе всех восприятий а priori лежит чистое созерцание (в отношении их как представлений — форма внутреннего созерцания, время), в основе ассоциаций — чистый синтез воображения, а в основе эмпирического сознания — чистая апперцепция, т. е. полное тождество самого себя при всех возможных представлениях. [...]

Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, называются *phaenomena*. Но если я допускаю вещи лишь как предметы рассудка, которые тем не менее как таковые могут быть даны в качестве предметов созерцания, хотя и не чувственного (следовательно, *coram intuiui intellectuali*), то такие вещи можно называть *noumena* (*intelligibilia*).

Следует иметь в виду, что понятие о явлениях, ограниченное трансцендентальной эстетикой, само собой приводит к признанию объективной реальности ноуменов и дает право делить предметы на *phaenomena* и *noumena*, а следовательно, и мир — на чувственно воспринимаемый и умопостигаемый (*mundus sensibilis et intelligibilis*), притом так, что различие здесь касается не только логической формы неотчетливого или отчетливого познания одной и той же вещи, но и неодинакового способа, каким эти два мира могут первоначально быть даны нашему познанию, вследствие чего они сами по себе, по существу своему отличаются друг от друга [...]

Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?*

Первый вопрос чисто спекулятивный. Мы исчерпали (смею надеяться) все возможные ответы на него и наконец нашли такой ответ, который должен, правда, удовлетворить разум, и притом имея на это основание, если он не обращен на практическое. Однако от двух великих целей, на которые, собственно, были направлены все стремления чистого разума, мы остались столь же далеки, как если бы мы с самого начала ради своего спокойствия отказались от этой задачи. Итак, если речь идет о знании, то по крайней мере достоверно и определено то, что это знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием.

Второй вопрос чисто практический. Как таковой, он может, правда, принадлежать чистому разуму, но в таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им.

Третий вопрос, а именно вопрос о том, на что я могу надеяться, если делаю то, что мне надлежит делать, есть вопрос одновременно практический и теоретический, так как практическое служит лишь руководством для ответа на теоретический и, если пойти еще выше, на спекулятивный вопрос. Действительно, всякая *надежда* имеет в виду блаженство и в отношении практического и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей. Первая приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) *существует, потому что чему-то надлежит произойти*; а второе приводит к заключению, что нечто *существует* (действуя как высшая причина), *потому что нечто происходит*.

Итак, ответ на первый из двух вопросов чистого разума, касающихся практического интереса, таков: *делай то, благодаря чему ты становишься достойным быть счастливым*. Второй же вопрос состоит в следующем: если мое поведение таково, что я не недостоин блаженства, то смею ли я надеяться быть благодаря этому причастным блаженству? Для ответа на этот вопрос важно знать, обязательно ли принципы чистого разума, а priori предписывающие закон, связывают и эту надежду с нравственным законом. [...]

Всякая философия есть или знание, основанное на чистом разуме, или знание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией.

Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется *метафизикой*; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может быть познано а priori, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического применения разума.

Метафизика делится на метафизику *спекулятивного и практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*. Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях (стало быть, без математики) *теоретического* знания всех вещей, а вторая — принципы, а priori определяющие и делающие необходимым все наше *поведение*. Моральность есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно а priori из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия). Метафизикой в *более узком понимании* называют обычно метафизику спекулятивного разума. Но поскольку чистое учение о нравственности все же принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского, знания, основанного на чистом разуме, то мы сохраним за ним это название, хотя не будем касаться его здесь, так как *теперь* оно к нашей цели не относится. [...]

Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*.

[...] Метафизика есть также и завершение всей *культуры* человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели.

Из работы «Критика практического разума»

[...] Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежно опреде-

ляющее основание его способности желания. В самом деле, удовлетворенность всем своим существованием есть не первоначальное достояние и блаженство, которое предполагало бы сознание его независимой самодостаточности, а проблема, навязанная ему самой его конечной природой, потому что он нуждается в этом и эта потребность касается материи его способности желания, т. е. чего-то такого, что относится к субъективному, лежащему в основе чувству удовольствия или неудовольствия, чем и определяется то, в чем он нуждается для удовлетворенности своим состоянием. Но именно потому, что это материальное основание определения может быть познано субъектом только эмпирически, невозможно рассматривать эту проблему как закон, так как закон, будучи объективным, во всех случаях и для всех разумных существ должен содержать в себе одно и то же определяющее основание воли. [...] Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства.

Но для того чтобы рассматривать этот закон без ложных толкований как данный, надо заметить, что он не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума, который провозглашается таким образом как первоначально законодательствующий разум....

Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем нравственным законом. [...]

Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих им обязанностей; всякая же гетерономия произвольного выбора не создает никакой обязательности, а, скорее, противостоит ее принципу и нравственности воли. Единственный принцип нравственности состоит именно в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта) и вместе с тем в определении произвольного выбора одной лишь всеобщей законодательной формой, к которой максима должна быть способна. Но эта независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле. Следовательно, моральный закон выражает не что иное, как автономию чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом. [...]

Будет прямой противоположностью принципу нравственности, если определяющим основанием воли сделают принцип личного счастья, к которому, как я показал выше, надо причислить вообще все, что

полагает определяющее основание, которое должно служить законом, в чем-нибудь ином, а не в законодательной форме максимы. [...]

Моральный же закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей.

Максима себялюбия (благоразумие) только советует, закон нравственности повелевает. Но ведь большая разница между тем, что нам только советуется, и тем, что нам вменяется в обязанность. [...]

Исполнять категорическое веление нравственности всегда во власти каждого исполнять эмпирически обусловленное предписание счастья редко и далеко не для каждого возможно даже в отношении какой-либо одной цели. Объясняется это тем, что в первом случае все зависит только от максимы, которая должна быть подлинной и чистой, а во втором случае — еще и от сил и физической способности претворить в жизнь предмет своего желания. Веление, гласящее, что каждый должен стремиться стать счастливым, было бы нелепым, так как никому не повелевают того, чего он и сам непременно желает. Надо только предписывать ему средства или еще лучше предоставлять их ему, потому что он не все то может, чего он хочет; но предписывать нравственность под именем долга вполне разумно, так как, в о - п е р ы х, не каждый охотно повинуется ее предписаниям, если они противоречат его склонностям, а что касается средств, с помощью которых можно соблюдать этот закон, то этому здесь учить не надо: то, чего он в этом отношении хочет, он и может. [...]

Моральный же закон дает нам хотя и не надежду, но факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, положительно определяет этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон. [...]

Благо или несчастье всегда означает только отношение к нашему состоянию приятности или неприятности, довольства или страдания; и если мы поэтому желаем объекта или питаем отвращение к нему, то это бывает лишь постольку, поскольку это касается нашей чувственности и вызываемого им чувства удовольствия и неудовольствия. Доброе же или злое всегда означает отношение к воле, поскольку она определяет законом разума — делать нечто своим объектом; впрочем, воля никогда не определяется непосредственно объектом и представ-

лением о нем, а есть способность делать для себя правило разума побудительной причиной поступка (в силу чего объект и может стать действительным). [...]

Суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что моральный закон непосредственно определяет волю. Если определение воли хотя и совершается сообразно с моральным законом, но только посредством чувства, каким бы ни было это чувство, которое надо предположить, чтобы моральный закон стал достаточным определяющим основанием воли, следовательно, совершается не ради закона, — то поступок будет содержать в себе легальность, но не моральность. Если под мотивом (*elater animi*) понимают субъективное основание определения воли существа, чей разум не необходимо сообразуется с объективным законом уже в силу его природы, то отсюда прежде всего следует, что божественной воле нельзя приписывать какие-либо мотивы, а мотивы человеческой воли (и каждого сотворенного разумного существа) никогда не могут быть ничем другим, кроме морального закона; стало быть, объективное основание определения, и только оно, всегда должно быть также и субъективно достаточным определяющим основанием поступка, если этот поступок должен соблюсти не только букву закона, но его дух [...]

Суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом. В этом отношении, следовательно, действие морального закона как мотива только негативно и как такой этот мотив может быть познан а priori. В самом деле, всякая склонность и каждое чувственное побуждение основываются на чувстве и негативное действие на чувство (путем обуздания склонностей) само есть чувство. Следовательно, мы можем а priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием; здесь мы имеем первый и, быть может, единственный случай, когда из априорных понятий можем определить отношение познания (здесь познания чистого практического разума) к чувству удовольствия или неудовольствия. Все склонности вместе (которые можно, конечно, привести

в приемлемую систему и удовлетворение которых называлось бы тогда личным счастьем) создают эгоизм (solipsismus). А это или эгоизм себялюбия, т. е. выше всего ставящего благоволение к самому себе (philautia), или эгоизм самодовольства (arrogantia). Первое называется самолюбием, второе — сомнением. [...]

Моральный закон, который один только по-настоящему (а именно во всех отношениях) объективен, совершенно исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и бесконечно уменьшает сомнение, которое предписывает субъективные условия себялюбия как законы. А то, что уменьшает наше сомнение в нашем собственном суждении, смиряет. Следовательно, моральный закон неизбежно смиряет каждого человека, сопоставляющего с этим законом чувственные влечения своей природы. То, представление о чем как определяющем основании нашей воли смиряет нас в нашем самосознании, само по себе будит чувство уважения к себе, поскольку оно положительно и есть определяющее основание. Следовательно, моральный закон и субъективно есть основа уважения. [...]

Во всех моральных суждениях в высшей степени важно обращать исключительное внимание на субъективный принцип всех максим, чтобы вся моральность поступков усматривалась в необходимости их из чувства долга и из уважения к закону, а не из любви и склонности к тому, что эти поступки должны порождать. Для людей и всех сотворенных разумных существ моральная необходимость есть принуждение, т. е. обязательность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, а не как образ действий, который нравится нам сам по себе. Как будто мы могли бы когда-нибудь добиться того, чтобы без уважения к закону, которое связано со страхом или по крайней мере с боязнью нарушить закон, словно какое-то божество, возвышающееся над всякой зависимостью, быть в состоянии обладать святостью воли сами собой, как бы благодаря ставшему для нас второй натурой и никогда не нарушаемому соответствию воли с чистым нравственным законом (который, таким образом, поскольку мы никогда не могли бы быть введены в искушение отступить от него, в конце концов перестал бы быть для нас велением).

Моральный закон именно для воли всесовершеннейшего существа есть закон святости, а для воли каждого конечного разумного существа есть закон долга, морального принуждения и определения его поступков

уважением к закону и из благоговения перед своим долгом. Нельзя брать другой субъективный принцип в качестве мотива, иначе поступок может, правда, быть совершен так, как предписывает закон, однако, поскольку он хотя и сообразен с долгом, но совершается не из чувства долга, намерение совершить поступок не морально, а ведь именно оно и важно в этом законодательстве.

Очень хорошо делать людям добро из любви и участливого благоволения к ним или быть справедливым из любви к порядку; но это еще не подлинная моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению как людей среди разумных существ, если мы позволяем себе, словно какие-то волонтеры, с гордым высокомерием отстранять все мысли о долге и независимо от веления только ради собственного удовольствия делать то, для чего нам не нужно было бы никакого веления. Мы подчинены дисциплине разума и во всех наших максимах не должны забывать о подчиненности ему, в чем-либо отступать от него или, питая какую-то иллюзию самолюбия, сколько-нибудь уменьшать вес закона (хотя его и дает наш собственный разум) тем, что определяющее основание нашей воли, хотя и сообразно с законом, мы бы усматривали не в самом законе и не в уважении к этому закону, а в чем-то ином. Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону. Хотя мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению, но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных существ и отказ самомнения уважать святой закон есть уже отступничество от него по духу, хотя бы буква закона и была соблюдена. [...]

Моральный закон свят (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с автономией разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого под-

вергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как с средством, но и как с целью. [...]

Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначению. [...]

Счастье — это такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию; следовательно, оно основывается на соответствии природы со всей его целью и с главным определяющим основанием его воли. Моральный закон как закон свободы повелевает через определяющие основания, которые должны быть совершенно независимыми от природы и ее соответствия с нашей способностью желания (как мотивами); но действующее разумное существо в мире не есть причина самого мира и самой природы. Следовательно, в моральном законе нет никакого основания для необходимой связи между нравственностью и соразмерным с ней счастьем существа, принадлежащего к миру как часть и потому зависимо от него; именно поэтому существо это не может через свою волю быть причиной этой природы и, что касается его счастья, не может своими силами привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями. Тем не менее в практической задаче чистого разума, т. е. в необходимых усилиях, направленных на высшее благо, такая связь постулируется как необходимая: мы должны пытаться содействовать высшему благу (которое поэтому должно быть возможным). Следовательно, здесь постулируется также существование отличной от природы причины всей природы; и эта причина заключает в себе основание этой связи, а именно полного соответствия между счастьем и нравственностью. Эта высшая причина должна заключать в себе основание соответствия природы не только с законом воли разумных существ, но и с представлением об этом законе, поскольку они полагают его себе высшим определяющим основанием воли, значит, не только с нравами по их форме, но и со своей нравственностью как побудительной причиной их, т. е. с моральным убеждением. Следовательно, высшее благо в мире возможно,

лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению. А существо, которое по своим поступкам способно иметь представление о законе, есть мыслящее существо (разумное существо), и причинность такого существа по этому представлению о законе есть его воля. Следовательно, высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть сущность, которая благодаря рассудку и воле есть причина (следовательно, и творец) природы, т. е. бог. Следовательно, постулат возможности высшего производного блага (лучшего мира) есть вместе с тем и постулат действительности высшего первоначального блага, а именно бытия божьего. Нашим долгом было содействовать высшему благу, стало быть, мы имели не только право, но и связанную с долгом как потребностью необходимость предположить возможность этого высшего блага, которое, поскольку оно возможно только при условии бытия божьего, неразрывно связывает предположение этого бытия с долгом, т. е. морально необходимо признавать бытие божье. [...]

Одним словом, моральный закон требует соблюдения из чувства долга, а не из предпочтения, которого нельзя и не надо предполагать. [...]

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. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что И. Кант понимает под «чистым разумом»?
2. Чем «чистый разум» отличается от «практического разума»?
3. Что является предметом исследования «трансцендентальной аналитики» Канта?
4. Что такое «антиномии»? Какие антиномии рассматривает И. Кант в произведении «Критика чистого разума»?
5. Что означает понятие «вещь в себе»? Найдите в тексте «Критики чистого разума» характеристики феномена и ноумена.
6. Как И. Кант обосновывает автономию морального сознания личности?
7. Каковы основные принципы этики И. Канта?
8. Что формулирует кантовский категорический императив?

Иоганн Готлиб Фихте

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) — немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. Родился в крестьянской семье. Благодаря своим способностям и покровительству знатного человека Фихте получил гимназическое образование и затем учился на теологическом факультете Йенского и далее Лейпцигского университетов. В 1790 открыл для себя сочинения Канта, и они захватили его. Написанный под влиянием Канта «Опыт критики всяческого откровения», изданный анонимно в 1792 был принят за работу Канта и получил высокую оценку. Под влиянием событий французской революции написал работу, посвященную защите свободы мысли. В 1794–99 — профессор Йенского университета; его лекции имеют большой успех; здесь выходят его работы — «Основа общего наукоучения» (1794), «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (1797), а также «Основы естественного права согласно принципам наукоучения» (1796) и «Система учения о нравственности согласно принципам наукоучения» (1798). Влияние Фихте растет, он получает признание со стороны Гёте, Вильгельма фон Гумбольдта, Фридриха Якоби, сближается с йенским кружком романтиков, дружит с Шеллингом. Однако обвинение его в атеизме, вызвавшее общественный скандал, вынудило его в 1799 покинуть Йену. С 1800 он работает в Берлине, выпускает в свет сочинения «Назначение человека» (1800), «Замкнутое торговое государство» (1800), «Основные черты современной эпохи» (1806), «Наставления к блаженной жизни» (1806). В 1807 в оккупированном Наполеоном Берлине Фихте читает цикл публичных лекций «Речи к немецкой нации» (1808), призывая соотечественников к моральному возрождению и сопротивлению оккупантам. В 1810 избран ректором Берлинского университета. Во время войны с Наполеоном умер от тифа, заразившись от жены, ухаживавшей в госпитале за ранеными.

В философии Фихте доводит до конца начатый Кантом поворот от метафизики бытия к метафизике свободы: если «догматизм» исходит из объекта, субстанции, то «критицизм» — из субъекта, самосознания, или Я. Сущность самосознания, по Фихте, есть свобода, и свою систему от начала до конца он рассматривает как анализ понятия свободы. Однако в отличие от трансцендентальной философии Канта, критическое острие которой направлено против спекулятивного духа рационализма XVII в., Фихте создает новую форму идеализма — спекулятивный трансценден-

тализм. Философия, по Фихте, должна быть строго научной и служить фундаментом для всех частных наук. Именно философии надлежит обосновать науку как общезначимое достоверное знание, стать «наукой о науке», т. е. «наукоучением» (*Wissenschaftslehre*). Спецификой научного знания является его систематическая форма; она достигается тем, что все положения науки выводятся из одного начала, которое, по Фихте, должно обладать истинностью и достоверностью само по себе. Таким очевидным и непосредственно достоверным основоположением является самосознание — «Я есмь Я». Самосознание уникально в том смысле, что оно само себя порождает: в акте самосознания совпадают порождающее и порождаемое, действие и его продукт, субъект и объект.

В основе философии Фихте лежит убеждение в том, что практически-деятельное отношение к предмету предшествует теоретически-созерцательному отношению к нему, и это отличает его в трактовке самосознания как самодостоверного начала знания от Декарта: сознание не дано, оно порождает себя; очевидность его покоится не на созерцании, а на действии, она не усматривается интеллектом, а утверждается волей. «От природы» индивид есть нечто непостоянное: его чувственные склонности, побуждения, настроения всегда меняются и зависят от чего-то другого. От этих внешних определений он освобождается в акте самосознания. Этим актом индивид рождает свой дух, свою свободу. Самоопределение предстает как требование, задача, к решению которой субъекту суждено вечно стремиться.

Кантовский принцип автономии воли, согласно которому практический разум сам дает себе закон, превращается у Фихте в универсальное начало всей системы. Тем самым он преодолевает дуализм кантовского учения, снимая непреходимую для Канта границу между умопостигаемым и чувственным мирами, и ставит своей задачей вывести из принципа практического разума — свободы — также и теоретический разум — природу. Познание составляет у него лишь подчиненный момент единого практически-нравственного действия.

Фихте формулирует три основных положения теоретической философии: «Я» первоначально полагает само себя — тезис; «Я» полагает себя как определенное через «Не-Я» — антитезис; тезис и антитезис противоречат друг другу и как два противоположных определения должны были бы друг друга уничтожить. Однако, чтобы сохранилось единство сознания, тезис и антитезис должны друг друга ограничить. В результате возникает синтез: «Я» определяет отчасти себя само, отчасти же определя-

ется «Не-Я». Ограничение означает возникновение делимого «Я» и делимого «Не-Я», ибо только делимое может быть ограничено. Смысл синтеза раскрывается через различение абсолютного и конечного «Я»: «Я» (имеется в виду абсолютное «Я») противопоставляет делимому «Я» (т. е. эмпирическому субъекту) делимое «Не-Я» (т. е. эмпирическую природу).

С помощью трех основоположений Фихте дает диалектическое выведение логических законов и категорий; тезис — «Я есмь Я» — источник закона тождества и соответственно категории реальности; антитезис — источник закона противоречия и категории отрицания, а синтез порождает закон основания и категорию количества, предпосылкой которой является делимость.

В учении, которое исходит из «Я», возникает вопрос: как обосновать существование других «Я», многих самосознаний? Приписать другим «Я» лишь феноменальную реальность — значит с теоретической точки зрения впасть в солипсизм, а с практической — оставить нерешенной как раз проблему свободы, ключевую для Фихте. Дедукцию другого (других «Я») Фихте осуществляет не в теоретической, а в практической философии. В работе «Основы естественного права», обсуждая проблемы возможности человеческой свободы, Фихте доказывает, что сознание свободы «Я» обусловлено признанием свободными других «Я». Мы не познаем, а признаем существование других подобных нам существ. Фихте указывает два способа признания других «Я». В философии права это — обращенный ко мне внешний призыв другого свободного человека как причина моего самоопределения к свободе; в философии нравственности признание других личностей происходит через нравственный закон, запрещающий рассматривать их лишь как средство и требующий видеть в каждом цель саму по себе. Т. о., наличие множества свободных индивидов служит условием возможности самого «Я» как разумного свободного существа. При этом правовая категория признания выступает как конститутивный момент человеческого сознания, родового по своей природе.

Понятие «самости» у позднего Фихте из положительного превратилось в отрицательное: «аффект самостоятельности» стал для философа выражением коренного зла в человеке — самоутверждения эгоистического индивидуума. Свободу он теперь понимает как освобождение не только от чувственных склонностей, но вообще от всего индивидуального, т. е. как отказ от «самости».

Социально-политические взгляды Фихте также претерпели существенную эволюцию: от увлечения идеалами Великой французской

революции в ранний период до разработки идеи национальности как коллективной личности, имеющей свое особое призвание, в период борьбы с Наполеоном («Речи к немецкой нации»). Идея назначения отдельных наций завершается в философии истории Фихте. История человечества, по Фихте, есть процесс развития от состояния первоначальной невинности (бессознательного господства разума) через всеобщее падение и глубокую испорченность, характерные для современной ему эпохи, к сознательному царству разума. Философия Фихте оказала большое влияние на развитие немецкого классического идеализма — раннего Шеллинга и Гегеля, на формирование философско-эстетических идей йенских романтиков, а также на неокантианцев.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Фихте И. Г. Сочинения в 2 томах: Т. 1. — СПб: Мифрил, 1993. — 687 с.

Из работы «Первое введение в наукоучение»

Конечное разумное существо не имеет ничего вне опыта; опыт содержит в себе весь материал его мышления. Философ необходимо стоит под теми же условиями; поэтому кажется непонятным, как бы это он мог возвыситься над опытом.

Однако он может отвлекать, то есть через свободу мышления разделять то, что связано в опыте. В опыте неразрывно связаны друг с другом вещь, — то, что должно быть определено независимо от нашей свободы и на что должно быть направлено наше познание, и интеллигенция, то есть то, что должно познавать. Философ может отвлекаться от того или от другого; тем самым он отвлекается от опыта и возвышается над ним. Если он отвлекается от вещи, то в качестве основы объяснения опыта у него остается интеллигенция в себе, то есть отвлеченная от ее отношения к опыту; если он отвлекается от последней, то у него получается вещь в себе, то есть отвлеченная от того, что она встречается в опыте. Первый образ мысли называется идеализмом, второй — догматизмом [...].

[...] Какую кто философию выберет, зависит... от того, какой кто человек: ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душой человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, учений роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма.

Из работы «О достоинстве человека»

Не как исследование, но как излияние порыва чувства после исследования посвящает эти листы своим доброжелателям и друзьям в воспоминание о блаженных часах, которые пережил он с ними в общем стремлении к истине

Автор

[...] Мы до конца измерили человеческий дух, мы положили основание, на котором может быть построена научная система как найденное изложение изначальной системы в человеке. Мы делаем в заключение краткий обзор целого.

Философия учит нас все отыскивать в Я. Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу. Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения, и насколько он продвигает дальше это последнее, тем самым продвигаются дальше порядок и гармония. Его наблюдение указывает в бесконечном многообразии каждому свое место, чтобы ничто не вытесняло другое, оно вносит единство в бесконечное разнообразие. Через него держатся вместе мировые тела и становятся единым организованным телом, через него вращаются светила по указанным им путям. Через Я утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима, в нем — система всего мира духов, и человек имеет право ожидать, что закон, который он дает себе и этому миру, должен иметь силу для него; он имеет право ждать его общего признания в будущем. В Я лежит верное ручательство, что от него будут распространяться в бесконечность порядок и гармония там, где их еще нет, что одновременно с подвигающейся вперед культурой человека будет двигаться и культура вселенной. Все, что теперь еще бесформенно и беспорядочно, разрешится через человека в прекраснейший порядок, а то, что теперь уже гармонично, будет, согласно законам, доселе еще не развитым, становиться все гармоничнее. Человек будет вносить порядок в хаос и план в общее разрушение, через него самое тление будет строить и смерть будет призывать к новой прекрасной жизни.

Таков человек, если мы рассматриваем его только как наблюдающий ум; что же он есть, если мы мыслим его как практически-деятельную

способность? Он вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание. Уже его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи; в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилищницу живых существ. Человек предписывает сырому веществу организовать по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым, в питающее зерно, в освежающий плод, в оживляющую виноградную лозу; и вещество вырастет для него во что-нибудь другое, как скоро он предпишет ему иначе. Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости и получают более здоровую пищу из рук своего повелителя, за которую они ему воздают добровольным послушанием.

Более того, вокруг человека облагораживаются души; чем больше кто-либо — человек, тем глубже и шире действует он на людей, и то, что носит истинную печать человечности, будет всегда оценено человечеством, каждому чистому проявлению гуманности открывается каждый человеческий дух и каждое человеческое сердце. Вокруг высшего человека люди образуют среду, в которой приближается больше всего к центральной точке тот, кто отличается наибольшей гуманностью.

Человеческие души стремятся и усиливаются объединиться и образовать один дух во многих телах. Все суть один рассудок и одна воля и участвуют тогда как сотрудники в великом единственно возможном плане человечества. Высший человек с силою поднимает свой век на более высокую ступень человечества; оно оглядывается назад и изумляется той пропасти, через которую оно перенеслось; десницей великана выхватывает высший человек из летописи рода человеческого все то, что он может схватить.

Разбейте ту хижину из праха земного, в которой он живет! Он по своему существованию безусловно независим от всего, что вне его; он есть только через себя самого; и уже в хижине из праха он имеет чувство этого существования; в моменты своего подъема, когда время и пространство и все, что не есть он сам, исчезает для него, когда его дух могущественно отделяется от тела и затем опять добровольно возвращается в него, дабы преследовать цель, которую он только через тело

может выполнить. Разделите две последние, соседние пылинки, которые теперь его окружают, он все же будет существовать и существовать он будет, потому что он этого захочет. Он вечен через себя самого и собственной силой.

Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении. Высший человек пребывает и продолжает действовать; и то, что кажется вам исчезновением, есть только расширение его сферы; что вам кажется смертью, есть его зрелость для высшей жизни. Краски его планов и внешние формы их могут для него исчезнуть, план же его останется тот же; в каждый момент его существования он выхватывает и вводит в свой круг действия что-либо новое из внешней среды и не перестает выхватывать, доколь не поглотит всего в этом круге, доколь вся материя не будет носить печати его действия и все духи не образуют единый дух с его духом. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Что представляет собой идеализм согласно Фихте?
2. Как связаны человеческое Я и господство правил согласно Фихте?
3. В чем состоит высшее достоинство человека согласно Фихте?

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) — немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. С 1790 учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Гёльдерлином и Гегелем. В 1793 познакомился с Фихте, оказавшим на него сильное влияние, которое наиболее сказалось в ранних работах — «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (1795) и «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795). В Лейпциге, работая домашним учителем (1796–97), изучал естествознание и математику и написал натурфилософскую работу «Идеи к философии природы» (1797). В 1798–1803 — профессор в Йенском университете; здесь он продолжил свои занятия натурфилософией, завязал знакомство с Гёте и Шиллером, братьями Шлегелями, Тиком, Новалисом, вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал». В йенский период Шеллинг опубликовал работы «О мировой душе» (1798), «Система трансцендентального идеализма»

(1800), «Изложение моей философской системы» (1801), диалог «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» (1802). В 1803–05 — профессор в Юрибурге, с 1806 по 1820 — в Мюнхене, где был членом Академии наук и директором Академии искусств. В 1820–26 — профессор в Эрлангене, с 1827 — снова в Мюнхене. В 1841 был приглашен в Берлинский университет, где выступил как критик Гегеля с точки зрения «положительной» философии; лекции Шеллинга успехом не пользовались, и в 1846 он покинул университет.

Шеллинг на протяжении всей жизни был восприимчив к разным влияниям и постоянно развивал и корректировал свои философские воззрения. В его творчестве можно выделить несколько периодов: натурфилософия (с сер. 1790-х гг.), трансцендентальный, или эстетический, идеализм (1800–01), философия тождества (до 1804), философия свободы (до 1813), «положительная философия», или «философия Откровения» (последний период). Вначале он испытал сильное влияние Канта и особенно Фихте, с 1800-х гг. — романтиков и Гёте, Спинозы, Бруно, Платона и неоплатоников, позднее — немецкой мистики и теософии Бёме и Баадера, оккультно-гностических идей. Разделяя принципы наукоучения Фихте, Шеллинг совершает поворот от метафизики бытия к метафизике свободы. Предпосылку трансцендентального идеализма он вслед за Фихте видит в отнесении всего сущего к субъекту, самосознанию, Я. Сущность же самосознания составляет свобода.

В ранней работе «Философские письма о догматизме и критицизме» (1795) он вслед за Фихте критикует принципы догматической философии как философии объекта и необходимости, наиболее последовательно осуществленной Спинозой, и противопоставляет ей критицизм как философию субъекта и свободы. Однако вскоре намечилось расхождение между Шеллингом и Фихте в понимании природы, которая перестает быть у Шеллинга только средством для реализации нравственной цели, материалом, на котором практический разум пробует свои силы, и становится самостоятельной реальностью в процессе становления. По Шеллингу, необходимо признать параллелизм природы (предмета натурфилософии) и духа, интеллигенции (предмета трансцендентального идеализма). Однако раскрыть этот параллелизм не могут эти науки, взятые в отдельности; только объединенные, взятые вместе, они в состоянии дать целостную картину развития мира. Пытаясь осуществить такое объединение в «Системе трансцендентального идеализма», Шеллинг ставит перед собой задачу последовательно раскрыть все этапы развития

природы в направлении к высшей цели, т. е. рассмотреть природу как целесообразное целое, как форму бессознательной жизни разума, назначение которой — порождение сознания. Проблема соотношения сознания и бессознательного становится ключевой для философа и стоит в центре внимания на всех этапах его развития. Диалектический метод, примененный Фихте при анализе деятельности «Я», распространяется у Шеллинга и на анализ природных процессов; всякое природное тело понимается как продукт деятельности динамического начала (силы), взаимодействия противоположно направленных сил (положительный и отрицательный заряд электричества, положительный и отрицательный полюсы магнита и т. д.). Толчком для этих размышлений Шеллинга были открытия в физике и химии, работы по биологии. Натурфилософия Шеллинга носила антимеханический характер. Принцип целесообразности, лежащий в основе живого организма, стал у него общим принципом объяснения природы в целом; неорганическая природа предстала в качестве недоразвитого организма. Неорганическая и органическая природа, по Шеллингу, связаны одним и тем же началом, что может доказать лишь философская дедукция, но не частные науки.

Деятельность «Я» распадается, по Шеллингу, на теоретическую и практическую сферы. Первая начинается с ощущения, затем переходит к созерцанию, представлению, суждению и наконец на высшем уровне — разума — достигает пункта, где теоретическое «Я» сознает себя самостоятельным и самодеятельным, т. е. становится практическим «Я», волей. Воля в свою очередь проходит ряд ступеней развития, высшей из которых является нравственное действие как цель сама по себе. Если в теоретической сфере сознание определяется бессознательной деятельностью «Я», то в практической сфере, напротив, бессознательное зависит от сознания и им определяется. У Фихте эти два разнонаправленных процесса совпадают только в бесконечности, куда и оказывается отнесенным осуществление познавательного и нравственного идеала. По-новому интерпретируя кантовскую «Критику способности суждения» и опираясь на эстетическое учение Шиллера и романтиков, Шеллинг видит в искусстве ту сферу, где преодолевается противоположность теоретического и нравственно-практического; эстетическое начало предстает как «равновесие», полная гармония сознательной и бессознательной деятельностей, совпадение природы и свободы, тождество чувственного и нравственного начал. В художественной деятельности и в произведении искусства достигается «бесконечность» — идеал, недостижимый

ни в теоретическом познании, ни в нравственном деянии. Художник, по Шеллингу, — это гений, т. е. «интеллигенция», действующая как природа; в нем разрешается противоречие, не преодолимое никаким другим путем. Соответственно философия искусства является у Шеллинга «органом» (т. е. орудием) философии и ее завершением. Эти идеи он развил в «Философии искусства» (1802–03).

Одним из центральных становится у Шеллинга понятие интеллектуальной интуиции, родственной интуиции эстетической. В философии тождества он рассматривает интеллектуальную интуицию уже не как самосозерцание «Я», как он это делал ранее вслед за Фихте, но в качестве формы самосозерцания Абсолюта, предстающего теперь как тождество субъекта и объекта. Это учение Шеллинг наиболее отчетливо развил в «Изложении моей системы» и диалоге «Бруно». Будучи тождеством субъективного и объективного, Абсолют (или «абсолютный разум»), по Шеллингу, не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащее в себе возможность всех вообще определений. Бог и универсум — лишь разные аспекты одного и того же. Бог — это универсум, взятый со стороны его тождества. Единичное, конечное не имеет истинного бытия. Абсолют распадается на два «полюса» — субъект и объект, идеальное и реальное, при этом на разных ступенях бытия преобладает один или другой полюс. Эти ступени бытия Шеллинг именует потенциями. Полная развернутость, осуществленность этих потенций есть, по Шеллингу, Вселенная; она есть тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства. Абсолют в такой же мере рождает Вселенную, в какой и творит ее как художник: эманация и творение сливаются здесь в безразличие противоположностей. В диалоге «Бруно» Шеллинг исходит из принципа совпадения противоположностей в абсолютном единстве, из которого все возникает и в которое все вновь возвращается.

В 1804 в сочинении «Философия и религия» Шеллинг ставит вопрос, выводящий его за пределы философии тождества: как и в силу чего происходит рождение мира из Абсолюта, почему нарушается то равновесие идеального и реального, которое существует в точке безразличия, и в результате возникает мир? Мир рождается, по убеждению философа, в результате «отпадения» вещей от Абсолюта, и только в «Я» происходит возвращение к Абсолюту, примирение с ним. К той же теме — «почему существует сущее, а не ничто?» — Шеллинг обращается также в связи с проблемой зла. В написанном под влиянием теософии Бёме сочинении

«Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809) Шеллинг утверждает, что происхождение мира из Абсолюта не может быть объяснено рационально: это — иррациональный первичный факт, коренящийся не в разуме, а в воле с ее свободой. Вслед за Бёме и Баадером Шеллинг различает в Боге самого Бога и то, что в Боге не есть Он сам, — его неопределимую основу, которую он называет «бездной» или «бессосновностью» (Ungrund) и которая есть нечто неразумное, темное и злое, стремление и вожделение, т. е. бессознательная воля. Именно она есть «непостижимая основа реальности вещей». В силу наличия этой темной стихии происходит раздвоение Абсолюта, акт самоутверждения свободной воли, отделения от универсального, божественного начала — иррациональное грехопадение, которое невозможно понять из законов разума и природы. Акт грехопадения — это надвременный акт; бессознательная воля действует до всякого самосознания, и на метафизическом уровне человек оказывается виновным уже в момент своего рождения. Сущность этой вины — своеволие, стремящееся к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в единстве с божественной волей.

Поскольку воля как изначальное иррациональное хотение есть непостижимый первичный факт, она не может быть предметом философии, понятой как априорная наука разума, т. е. рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Называя эту рационалистическую философию (в т.ч. и свою философию тождества, и философию Гегеля) негативной, отрицательной, Шеллинг считает необходимым дополнить ее «позитивной философией», рассматривающей первичный факт — иррациональную волю. Позитивная философия постигает Бога эмпирически, в «опыте», отождествляемом Шеллингом с мифологией и религией, в которых сознанию было дано в истории Откровение Бога. Мифологический процесс, по Шеллингу, есть в то же время процесс теогонический, в нем Бог порождает себя в сознании, открываясь не только человеку, но самому себе. Этот процесс завершается в христианском Откровении как религии духа.

По Шеллингу, в Боге существуют три потенции: непосредственная возможность бытия, или бессознательная воля; возможность бытия, становящаяся бытием, т. е. сознающая себя воля, и, наконец, третья потенция — Дух, витающий между первой и второй. Стремясь преодолеть пантеистическую трактовку Бога как «абсолютной необходимости», Шеллинг подчеркивает личный характер Бога, известную свободу Его по отношению к миру; в учении о потенциях Бога акцентируется желание философа увидеть в Боге живое, свободное и самосознательное Существо.

Философия Шеллинга оказала большое влияние на европейскую мысль 19—20 вв., причем на различных этапах ее развития воспринимались разные аспекты его учения. Значительным оказалось воздействие Шеллинга на русскую философию — через натурфилософов Д.М. Велланского, М.Г. Павлова, М.А. Максимовича и др., московский кружок «любомудров» (В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, А.И. Галин), славянофилов, П.Я. Чадаева (лично знакомого и переписывавшегося с Шеллингом), позднее — В.С. Соловьева и др. В XX в. идеи Шеллинга получили развитие в философии жизни (А. Бергсон) и в экзистенциализме, в т. ч. русском (Н.А. Бердяев).

Фрагменты произведений публикуются по изданию:

Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в двух томах: Том 1. — М.: Мысль, 1987. — 637 с.

***Из работы «О мировой душе.
Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма,
или Разработка первых основоположений натурфилософии
на основе начал тяжести и света»***

Следует добавить, что сущность организации состоит в неразделенности материи и формы, в том, что материя, называемая организованной, до бесконечности индивидуализирована; следовательно, если речь идет о возникновении животной материи, требуется обнаружить движение, в котором материя возникает одновременно с формой. Однако изначальная форма вещи вообще не есть нечто для себя пребывающее, так же как и материя; следовательно, обе они должны возникнуть посредством одного и того же действия. Но материя возникает лишь там, где порождается определенное качество, ибо материя не есть нечто отличное от своих качеств. Следовательно, мы видим, что материя возникает только в химических действиях, тем самым химические действия — единственные, исходя из которых мы можем понять образование материи в определенной форме.

Из работы «Об отношении изобразительного искусства к природе»

Дух природы лишь по видимости противоположен душе; сам по себе он — орудие ее откровения: он творит, правда, противоположность вещей, однако лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться

единая сущность в качестве высшей мягкости и примиренности всех сил. Все создания, кроме человека, движимы только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке, как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца.

Следовательно, душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бесконечной любви, что превыше всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства. Душа уже не занята материей, не соприкасается с ней непосредственно; она соприкасается и только с духом как с жизненным началом вещей, являя себя в теле, она тем не менее свободна от него и в прекраснейших творениях сознание о нем лишь встает над ней, подобно легкой грезе, не нарушающей ее покоя.

*Из «Философских писем о догматизме и критицизме»
Письмо девятое*

[...] Всякая философия требует в качестве цели синтеза абсолютный тезис. Но абсолютный тезис мыслим только посредством абсолютно-го тождества. Поэтому обе системы необходимо стремятся к абсолютному тождеству; разница к абсолютному тождеству субъекта и лишь опосредствованно — к совпадению объекта с субъектом, а догматизм, наоборот, — непосредственно к тождеству абсолютного объекта и только опосредствованно — к совпадению субъекта с абсолютным объектом. Первый пытается в соответствии со своим принципом синтетически объединить счастье с моральностью, второй — моральность со счастьем. Стремясь к счастью, к совпадению меня как субъекта с объективным миром, говорит догматик, я опосредствованно стремлюсь также к тождеству моего существа — я действую морально. Обратное говорит критический философ: действуя морально, я непосредственно стремлюсь к абсолютному тождеству моего существа, а тем самым опосредствованно и к тождеству объективного и субъективного во мне — к блаженству. Однако в обеих системах моральность и счастье являются еще двумя различными принципами, которые я могу объединить только синтетически (как основание и следствие), пока я еще пребываю в состоянии приближения к конечной цели, к абсолютному тезису. Если бы я когда-либо достиг его, эти обе линии, по которым

идет бесконечный прогресс, — моральность и счастье совпали бы в одной точке; они перестали бы быть моральностью и счастьем, т. е. двумя различными принципами. Они соединились бы в одном принципе, который именно поэтому должен быть выше их обоих, — в принципе абсолютного бытия или абсолютного блаженства.

Однако если обе системы стремятся к абсолютному принципу как к чему-то завершающему в человеческом знании, то он должен быть и точкой соединения обеих систем. Ибо если в абсолютe исчезает всякое противоречие, то должно исчезнуть и противоречие различных систем, или, вернее, все системы должны в нем перестать существовать в качестве противоположных систем. Если догматизм является той системой, которая делает абсолют объектом, то он неизбежно перестает быть таковым там, где абсолют перестает быть объектом, т. е. там, где мы сами тождественны ему. Если критицизм является той системой, которая требует тождества абсолютного объекта с субъектом, то он необходимо перестает быть таковым там, где субъект перестает быть субъектом, т. е. противоположным объекту. Этот результат абстрактных исследований о точке соединения двух основных противоречивых систем находит свое подтверждение и в том случае, если мы обратимся к рассмотрению отдельных систем, в которых с давних пор проявляется изначальное противоречие двух принципов — догматизма и критицизма. [...]

Обычно говорили: Бог созерцает вещи сами по себе. Для того чтобы иметь разумный смысл, эти слова должны были означать: в Боге есть совершеннейший реализм. Однако реализм, мыслимый в его завершенности, становится необходимо и именно потому, что он — завершенный реализм, идеализмом. Ибо завершенный реализм имеет место лишь там, где объекты перестают быть объектами, т. е. противоположными субъекту (явлениями), короче говоря, где представление и представляемые объекты, следовательно, субъект и объект, абсолютно тождественны. Поэтому реализм в божестве, в силу которого оно созерцает вещи сами по себе, — не что иное, как совершеннейший идеализм, в силу которого оно созерцает только самого себя и свою реальность.

Идеализм и реализм могут быть объективными и субъективными. Объективный реализм — это субъективный идеализм, а объективный идеализм — субъективный реализм. Это различие отпадает, как только отпадает противоречие между субъектом и объектом, как только я

не полагаю больше в себя лишь идеально то, что полагаю в объект реально, а то, что полагаю в себя реально, не полагаю в объект лишь идеально, короче говоря, когда объект и субъект тождественны.

Каждый, кто размышлял о свободе и необходимости, неизбежно приходит к выводу, что эти принципы должны быть в абсолюте соединены — свобода должна быть присуща абсолюту потому, что он действует из безусловной собственной мощи, необходимость — потому, что он именно в силу этого действует только в соответствии с законами своего бытия, внутренней необходимости своей сущности. В нем нет воли, которая могла бы отклониться от следования закону, но нет и закона, который он сам бы не создал для себя своими действиями, нет закона, который обладал бы реальностью вне зависимости от его действий. Абсолютная свобода и абсолютная необходимость тождественны.

Следовательно, полностью подтверждается, что, достигая абсолюта, все противоборствующие принципы, все противоречивые системы становятся тождественными. Тем острее стоит поставленный вами вопрос: в чем же преимущество критицизма по сравнению с догматизмом, если они встречаются в одной и той же последней цели — конечной цели всякого философствования?

Но, милый друг, разве в этом результате не содержится уже ответ на ваш вопрос? Разве из этого результата естественным образом не следует вывод, что критицизм, для того чтобы отличаться от догматизма, не должен двигаться вместе с ним вплоть до достижения последней цели? Догматизм и критицизм могут утверждать себя как противоположные системы лишь в приближении к последней цели. Именно поэтому критицизм должен рассматривать достижение последней цели только как бесконечную задачу; как только он сочтет последнюю цель реализованной (в объекте) или реализуемой (в какой-либо отрезок времени), он сам неизбежно превратится в догматизм.

Представляя абсолют реализованным (существующим), он тем самым делает его объективным; абсолют становится объектом знания и тем самым перестает быть объектом свободы. Тогда конечному субъекту остается только одно — уничтожить себя в качестве субъекта, чтобы посредством самоуничтожения стать тождественным этому объекту. В этом случае философию ждут все страхи, которые способны породить фантазирование.

Если он представляет последнюю цель реализуемой, то абсолют не становится для него, правда, объектом знания, но, полагая эту цель реализуемой, он предоставляет полную свободу воображению — той способности, которая всегда опережает действительность, которая находится посередине между нашей способностью познавать и способностью реализовать, которая выступает тогда, когда познание прекращается, а реализация еще не началась, и, для того чтобы представить абсолют реализуемым, эта способность неизбежно представит его уже реализованным и тем самым создаст те же фантастические вымыслы, которые ведут к явному мистицизму.

Таким образом, критицизм отличается от догматизма не целью, которую тот и другой считают высшей, а приближением к ней, ее реализацией посредством духа своих практических постулатов. Только потому философия ведь и ставит вопрос о последней цели нашего назначения, чтобы в соответствии с ней решить значительно более важный вопрос о самом нашем назначении. Лишь имманентное применение принципа абсолюта, к которому мы прибегаем в практической философии для того, чтобы познать наше назначение, дает нам право двигаться к абсолюту. В вопросе о последней цели даже догматизм отличается от слепого догматизма своей практической направленностью, тем, что он в отличие от догматизма пользуется абсолютом только как конститутивным принципом нашего назначения, а не как конститутивным принципом нашего знания.

Как же различаются обе системы по духу своих практических постулатов? Это, дорогой друг, вопрос, с которого я начал и к которому я теперь возвращаюсь. Догматизм, так же, как и критицизм (таков результат всего нашего исследования), не может достигнуть абсолюта в качестве объекта с помощью теоретического знания, ибо абсолютный объект не терпит наряду с собой субъекта, а теоретическая философия основана именно на противоположности между субъектом и объектом. Следовательно, поскольку абсолют не может быть предметом знания, обеим системам остается только сделать его предметом действия или требовать действия, посредством которого реализуется абсолют. В требовании этого необходимого действия две системы объединяются.

Итак, догматизм может отличаться от критицизма не этим действием вообще, а только его духом, и лишь постольку, поскольку он требует реализации абсолюта как объекта. Однако я ведь не могу ре-

ализовать объективную причинность, не сняв для этого причинность субъективную. Я не могу полагать в объект активность, не полагая в себя пассивность. То, что я сообщаю объекту, я отнимаю у себя, и наоборот. Все это — положения, которые могут быть строжайшим образом доказаны в философии и которые каждый может подтвердить посредством самых обычных данных нашего (морального) опыта.

Следовательно, если я предполагаю абсолют как объект знания, то он существует независимо от моей причинности, а это означает, что я существую в зависимости от его причинности. Моя причинность уничтожена его причинностью. Куда мне скрыться от его всемогущества? Реализовать абсолютную активность объекта я могу, только полагая абсолютную пассивность в себе, — и тогда я становлюсь жертвой всех фантастических ужасов.

В догматизме мое назначение — уничтожить в себе всякую свободную причинность, не действовать самому, а предоставить действовать во мне абсолютной причинности, все более суживать границы моей свободы, чтобы все более расширять границы объективного мира, короче говоря, мой удел — самая неограниченная пассивность. Если догматизм разрешает теоретическое противоречие между субъектом и объектом требованием, чтобы субъект перестал быть для абсолютного объекта субъектом, т. е. противоположным ему, то критицизм должен, наоборот, разрешить противоречие теоретической философии практическим требованием, чтобы абсолют перестал быть для Меня объектом. Выполнить это требование я могу посредством бесконечного стремления реализовать абсолют в себе самом — посредством неограниченной активности. Однако всякая субъективная причинность устраняет объективную. Определяя самого себя автономно, я определяю объекты гетерономно. Полагая в себя активность, я полагая в объект пассивность. Чем более субъективно, тем менее объективно.

Поэтому, если я полагаю все в субъект, я тем самым отрицаю все в объекте. Абсолютная причинность во мне устраняет для меня всю объективную причинность. Расширяя границы моего мира, я суживаю границы объективного мира. Если бы мой мир не имел более границ, то вся объективная причинность была бы для меня уничтоженной. Я был бы абсолютен. Но критицизм предался бы фантазиям, если бы он представил эту цель даже только как достижимую (а не как достигнутую). Следовательно, он пользуется этой идеей только практически,

для определения назначения морального существа. Если он останавливается на этом, он может быть уверен в вечном отличии от догматизма.

Мое назначение в критицизме — стремление к неизменной самости, безусловной свободе, неограниченной деятельности.

Будь! Таково высшее требование критицизма.

Для того чтобы сделать противоположность требованию догматизма более отчетливой, ее можно выразить таким образом: стремись не к приближению к бесконечному, а к бесконечному приближению божества к тебе. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. В чем состоит сущность живой организации согласно Шеллингу?
2. В чем состоит объективное значение души человека согласно Шеллингу?
3. Что такое тождество субъекта и объекта в философии Шеллинга?
4. Что такое догматизм и критицизм в философии?

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Значение философии Г. Гегеля (1770—1831 гг.) состоит, прежде всего, в том, что она положила конец старому метафизическому представлению о каком-либо финальном характере результатов человеческого познания и практики. Познание есть процесс исторического развития знаний, поднимающихся с низших ступеней на все более высокие ступени постижения, развертывания и обоснования мышлением человека определенной логической идеи. Истина познания в понимании Гегеля не есть сумма готовых догматических положений, к которым пришли неизвестно как и почему. В философии и науке важное значение имеет не голый результат, а результат вместе со своим становлением, т. е. историческим, а, следовательно, и логическим обоснованием своей состоятельности и правомерности в качестве данного конкретного результата. Поэтому Гегель любил повторять, что истина — не отчеканенная монета, которую можно за надобностью положить в карман, что она есть процесс, окончательное завершение которого невозможно.

Философское учение Гегеля представляет собой систему. Она включает в себя в качестве основных разделов логику, философию природы и философию духа.

Предметом философии, согласно учению Гегеля, является Абсолютное бытие. При этом он разъясняет, что, когда речь идет о философии как

таковой, то всякий раз речь идет не о только моей или чей-нибудь еще философии, но всякая философия, будучи постижением Абсолютного, есть постижение его, не как чего-то чуждого самой себе, находящегося где-то за пределами самой себя. Истинное постижение Абсолютного есть постижение его в самом себе, тем самым познание самого себя.

Гегель исходит из того, что Абсолютное есть некая предвечная идея — Абсолютная Идея, безличный мировой разум, который порождает всю действительность из самого себя. И это абсолютное по своему существу есть результат, который лишь в конце есть то, что есть поистине. Природа Абсолютного состоит именно в том, что оно есть истинная действительность — субъект и становление самим собою для себя. Таким образом, на всех ступенях развития Дух пребывает только у самого себя и, следовательно, абсолютно свободен, ибо свобода, согласно учению Гегеля, состоит именно в том, чтобы даже в своем другом быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самое себя.

Свою сущность Абсолютная Идея раскрывает в виде трех ступеней реального исторического процесса. Отсюда и вся система Гегеля разделяется на три части.

Учение о мышлении, или об Абсолютной Идее в самой себе, где она аспектирована на отдельные свои моменты и развивается в виде чистых определений мышления (1-й раздел гегелевской системы — логика).

Учение о природе, где Абсолютная Идея выступает в своем инобытии («инобытие духа») (2-й раздел гегелевской системы — философия природы).

Учение об Абсолютном Духе, где Абсолютная Идея выступает в различных формах конкретного духа (искусство, религия, философия) (3-ий раздел гегелевской системы — философия духа), завершает свое шествие, возвращается к самой себе.

На всех этих ступенях своего развития Абсолютная Идея познает самое себя как в себе и для себя сущее Абсолютное Бытие, истинность которого есть абсолютное совпадение бытия с самим собой. При этом в искусстве Абсолютная Идея познает самое себя в форме чувственного созерцания, в религии она выступает в форме религиозного представления, а в философии реализует себя в форме понятия. Таким образом, ясно, что содержание искусства, религии и философии как форм самораскрытия Абсолютной Идеи тождественны.

Основополагающими принципами гегелевской системы являются:

Принцип тождества мышления и бытия. При этом мышление полагается первичным. Мышление есть субстанция всего существующего

(всякого бытия, всякой жизни, всякого познания и практики). Логические законы (т. е. законы мышления) суть также и законы бытия. Следовательно, философия Гегеля есть система объективного идеализма.

Принцип развития на основе тождества мышления и бытия. Именно этот принцип выражает само существо диалектики Гегеля, ядром которой выступает его учение о противоречии как источнике и движущей силе развития.

Особенности гегелевской диалектики:

Диалектика Гегеля носит умозрительный характер. Развитие понимается как саморазвитие понятия (идеи, мышления), имеющее поэтому логическую природу. Диалектика понятий определяет диалектику реальной действительности. В силу чего природа сама по себе не развивается во времени, а лишь развертывает свои «окаменелости», т. е. те или иные «застывшие моменты» логической идеи, в пространстве. Метод, посредством которого происходит саморазвитие понятия, Гегель называет спекулятивным. Существо этого метода Гегель определяет как «постижение противоположностей в их единстве», познание положительного в отрицательном. При этом противоположности не обращаются в ничто, но порождают необходимость синтеза, в котором достигается единство противоположностей, т. е. возникает (порождается) нечто новое. Именно в этом Гегель видел достоинство своего диалектического метода. Сам же метод философской науки, согласно Гегелю, есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания.

Философия Гегеля заключает в себе противоречие между методом и системой, метод — диалектический, в силу чего развитие понимается как бесконечный процесс восхождения от низшего к высшему, а система — метафизическая, исключающая дальнейшее развитие.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Гегель Г.В.Ф. Об орбитах планет. Философская диссертация. Тезисы // Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. — 668 с.

Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. — 630 с.

Из работы «Об орбитах планет. Философская диссертация»

ТЕЗИСЫ

I. Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения.

II. Силлогизм есть принцип идеализма.

III. Квадрат есть закон природы, треугольник — закон духа.

IV. В истинной арифметике может складываться только единица с двойкой и вычитаться только двойка из тройки, и в то же время в ней ни тройка не является суммой, ни единица — разностью.

V. Как магнит есть естественный рычаг, так тяготение планет к Солнцу есть маятник природы.

VI. Идея есть синтез бесконечного и конечного, и вся философия заключается в идеях. [...]

Из работы «Философская пропедевтика»

О системе наук и их связи

[...] Энциклопедия должна рассматривать весь круг наук, характеризую предмет каждой из них и его основное понятие. [...]

По способу, каким они познают, науки бывают либо эмпирическими, либо чисто рациональными. Рассматриваемые абсолютно, как те, так и другие должны иметь одно и то же содержание. Цель научных устремлений состоит в том, чтобы все известное чисто эмпирически возвысить до всегда истинного, до понятия, сделать рациональным и тем самым включить в состав рациональной науки. [...]

Целое науки делится на три главные части: 1) логику, 2) науку о природе, 3) науку о духе. — А именно логика есть наука о чистом понятии и абстрактной идее. Природа и дух составляют реальность идеи, первая — как внешнее наличное бытие, второй — как знающий себя. (Другими словами: логическое есть вечно простая сущность в себе самом; природа есть эта же сущность как отчужденная (*entäußert*); дух же есть возвращение этой сущности в себя из своего отчуждения.)

О методе

[...] Путь, или метод, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим. Развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение различных определений, которые содержатся в понятии, но, как таковые, не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает здесь из самого понятия, и то, что в обычном познании образует до-

казательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов понятия к единству. Последнее является благодаря этому тотальностью, наполненным и превратившимся в свое собственное содержание понятием.

Это опосредствование понятия самим собой есть не только путь субъективного познания, но в такой же мере является и собственным движением самого предмета. В абсолютном познании понятие столь же является началом, сколь и результатом.

О природе

Природа — это абсолютная идея в виде инобытия вообще, в виде безразличной, внешней предметности и конкретного, индивидуализированного осуществления своих моментов. Иными словами, природа — это абсолютное существо в определении непосредственности вообще вопреки своему опосредствованию. Становление природы — это становление духом.

Природу следует рассматривать как систему ступеней, необходимо возникающих одна из другой, но не так, что одна естественным путем производит другую, а во внутренней идее, лежащей в основе природы. Движение идеи природы состоит в том, чтобы из своей непосредственности уйти в себя, снять себя самое и стать духом. [...]

Материя

Чистое созерцание, перешедшее из своей непосредственности к в-себе-и-для-себя-бытию, иначе говоря, наполненное пространство и время есть *материя*, Внеположность пространства и внутри-себя-бытие времени, положенные абсолютно в одно, дают понятие материи вообще. [...]

Материя, взятая как существующая для-себя-бытие, обладает моментом разобщенности (*Vereinziehung*), присущей, однако, столь же материи как в-себе-бытие, и является лишь некоторой существенной непрерывностью, *тяжестью*, образующей всеобщий предикат тела, которое и представляет собой материю в форме субъекта. [...]

(Тождество с собой в явлении есть нечто неопределенное, нечто лишь способное воспринимать определения, нечто пассивное — материя. Тождество определений по отношению друг к другу составляет нечто активное, форму. Так как материя определяется формой, то предполагается, что они самостоятельны и независимы друг от друга.

Однако не существует вообще ни материи без формы, ни формы без материи. — Материя и форма взаимно порождают друг друга.) [...]

В теле имеется связь (*Beziehung*) идеальных моментов пространства и времени. Эта связь проявляется как *движение*, а тяжесть — как оснoвание последнего.

Тяжесть, индивидуализируемая и разлагаемая на качественные различия светом, есть конкретная или, лучше сказать, физическая природа и предмет физики вообще.

Тяжесть — это противоположность вне-себя-бытия, лишь стремящегося к внутри-себя-бытию. Материя и есть это наличное бытие стремления, причем противоположность последнего выражается только в моментах пространства и времени, в некотором чисто идеальном центре. Указанное становление вне-себя-бытия внутри-себя-бытием, простое интенсивное единство тяжести есть некоторое противостоящее ей наличное бытие, свободно существующая самость материи, свет. [...]

Органическая природа

Растительная природа представляет собой начало становящегося индивидуальным, иначе говоря, становящегося субъективным процесса самосохранения, подлинно органического процесса. Этот процесс, однако, не обладает еще полной силой индивидуального единства, так как растение, будучи одним индивидом, имеет только такие части, которые тоже можно считать самостоятельными индивидами. В силу этой недостаточности внутреннего единства растение и не достигает способности чувствовать. Физиология растений рассматривает их всеобщую природу, а ботаника — их систему, в которой подразделение растений основано главным образом на различиях органов оплодотворения. Оплодотворение и есть то наивысшее проявление растительной жизни, благодаря которому растения граничат с более высокой ступенью организма.

Животная природа обладает тем субъективным единством, благодаря которому все органические части подчинены целому, представляющему собой нечто единое (*Eins*).

Организм вследствие момента своей раздражимости в общем и целом связан со своей неорганической природой. Разрыв этой связи существует поначалу субъективно внутри самого организма как чувство недостатка, как *потребность*. [...] Организм оказывается в состоянии *болезни*, если какая-нибудь заложенная в нем потенция,

перестав подчиняться ему превращается в систему, которая благодаря этому замыкается в себе, упорно держится своей собственной деятельностью и не переходит уже в плавную деятельность целого, чем вообще прерывает органический процесс. Наукой о болезнях и их лечении является *медицина*.

Животное обладает *чувством*, поскольку его органические моменты сохраняют свое назначение и свой смысл только в единстве жизни, но вместе с тем они имеют еще и внешнее внеположное бытие. Последняя рефлексия этой внешности в абстрактный элемент простоты, который один только и образует полноту существования моментов, есть возвышение к духу.

О воле и свободе воли

[...] Воля в собственном смысле слова, или высшая способность желания, есть 1) чистая неопределенность Я. Как таковая, она не имеет ни ограничений, ни содержания, наличного непосредственно от природы, и по сути дела равнодушна ко всякой определенности; 2) в то же время я могу перейти к какой-то из определенностей и, сделав ту или другую из них своей, затем претворить ее в действительность.

Абстрактная свобода воли и заключается в указанной неопределенности, или, лучше сказать, равенстве Я самому себе, в каковой определении существует лишь постольку, поскольку воля сделала это определение своим, т. е. внесла его в себя; в то же время воля остается тут равной себе и в состоянии снова абстрагироваться от всякого определения. Хотя воле и могут извне предлагаться различные соблазны, побудительные причины, законы, но если человек им следует, то это происходит только тогда, когда сама воля, решившись на это, делает их своими. — Точно так же обстоит дело и с определениями низшей способности желания, т. е. с тем, что совершают, повинаясь природным побуждениям и склонностям.

Вина ложится на волю в том случае, если 1) определение этой воли только ею самой сделано своим, иначе говоря, если оно принадлежит ее намерению: я хочу; 2) если воля знает определения, какие создаются поступком, входящим в ее намерение, т. е. знает те определения, какие необходимо и непосредственно связаны с этим поступком.

Деяние — это, собственно говоря, произведенное изменение и произведенное определение наличного бытия. К поступку же относится

только то, что из деяния входит в намерение, иначе говоря, было в сознании, то, следовательно, что воля признает своим.

Далее, свободная воля как свободная не связана с определенностью и единичностью, благодаря которым один индивид отличается от другого; напротив, она представляет собой всеобщую волю, и всякий отдельный человек, согласно его чистой воле, есть всеобщее существо. [...]

Но чтобы воля была истинно и абсолютно свободной, то, чего она хочет, иначе говоря, ее содержание, не должно быть ничем иным, кроме нее самой. Она должна хотеть только внутри себя, и предметом ее должна быть только она сама. Чистая воля, следовательно, хочет не какого-то особенного содержания ради его особенности, а чтобы в своих действиях воля, как таковая, была свободной и получала бы свободу, другими словами, чтобы осуществлялась всеобщая воля. [...]

Свобода воли есть свобода вообще, а все другие свободы лишь ее виды. Когда говорят: свобода воли, то этим отнюдь не хотят сказать, будто кроме воли есть еще какая-то сила, свойство или способность, тоже обладающая свободой. Точно так же, говоря о всемогуществе Бога, не понимают этого так, будто есть еще и другие существа, кроме Бога, которые обладали бы всемогуществом. Существуют также гражданская свобода, свобода печати, политическая, религиозная свобода. Эти виды свободы представляют собой всеобщее понятие свободы, поскольку оно применено к особым отношениям или предметам. Свобода вероисповедания состоит в том, что религиозные представления, религиозные обряды не навязываются мне, иными словами, в ней существуют только такие определения, которые я признаю своими, превращаю в свои. Религия, которая мне навязывается, иначе говоря, в отношении которой я не являюсь свободным существом, не моя, она всегда остается чуждой для меня. Политическая свобода парода заключается в том, чтобы создать собственное государство и решать, что признать как общенациональную волю либо всем народом, либо через тех, кто принадлежит к народу и кого народ благодаря тому, что всякий другой гражданин имеет равные с ними права, может считать своими.

Часто выражаются так: моя воля была определена такими-то мотивами, обстоятельствами, соблазнами и побуждениями. Это выражение содержит прежде всего ту мысль, что я был при этом пассивен. На самом же деле я был при этом не только пассивен. Я был также

и существенно активен в том именно, что моя воля приняла эти обстоятельства как мотивы, допускает их как мотивы. Причинно-следственное отношение при этом не имеет места. Обстоятельства не являются причинами, а моя воля — их следствием. Согласно причинно-следственному отношению, то, что содержится в причине, должно последовать необходимо. Я же в качестве рефлексии могу выйти за пределы всякого определения, установленного обстоятельствами. Если человек ссылается на то, что с истинного пути его совратили обстоятельства, соблазны и т. д., то этим он хочет как бы отстранить от себя поступок, но тем самым лишь принижает себя до несвободного существа — существа природы, в то время как на самом деле его поступок всегда является его собственным поступком, а не поступком кого-то другого, т. е. не является следствием чего-либо вне этого человека. Обстоятельства или мотивы господствуют над человеком лишь в той мере, в какой он сам позволяет им это.

Определения низшей способности желания суть природные определения. В связи с этим кажется и ненужным, и невозможным, чтобы человек делал их своими. Однако именно как природные определения они как раз и не принадлежат еще его воле, или его свободе, ибо сущность его воли в том и состоит, что в ней не бывает ничего, чего бы она сама не сделала своим. Таким образом, человек может то, что принадлежит его природе, рассматривать как нечто чуждое, которое, следовательно, есть в нем только тогда, принадлежит ему только тогда, когда он сделал это своим, иначе говоря, намеренно следует своим природным побуждениям. [...]

Если бы воля не была всеобщей, то не существовало бы никаких действительных законов, ничего, что могло бы действительно обязывать всех. Каждый мог бы поступать, как ему заблагорассудится, и не обращал бы внимания на своеволие других. Что воля всеобща, вытекает из понятия ее свободы. Люди, если судить о них по их явлению, в общем весьма различны в отношении воли, по характеру, манерам, склонностям, способностям. Они суть поэтому особенные индивиды и отличаются друг от друга по своей натуре. У каждого есть такие способности и определения, которых нет у другого. Эти различия индивидов не касаются воли самой по себе, ибо она свободна. Свобода как раз и состоит в неопределенности воли, иначе говоря, в том, что воля не имеет внутри себя никакой природной определенности. Воля сама по себе есть, следовательно, всеобщая воля. Особенность или единич-

ность человека не препятствует всеобщности воли, а подчинена ей. Справедливый или моральный, иными словами превосходный поступок, хотя и совершается отдельным [человеком], однако все соглашается с таким поступком. Они, следовательно, узнают в нем самих себя или свою собственную волю. Здесь происходит то же самое, что и с произведениями искусства. Даже те, кто не смог бы создать такого произведения, находят в нем выраженной свою собственную сущность. Подобное произведение оказывается, таким образом, истинно всеобщим. Оно получает тем большее одобрение, чем более исчезает в нем особенное его создателя.

Возможен случай, когда свою всеобщую волю не сознают. Человек может считать нечто совершенно противным своей воле, хотя оно тем не менее есть его воля. Преступник, которого наказывают, может, конечно, желать, чтобы его избавили от наказания, всеобщая же воля ведет к тому, что преступление наказывают. Необходимо, следовательно, предположить, что абсолютная воля самого преступника требует, чтобы его наказали. Поскольку преступника наказывают, это предполагает требование, чтобы и он понимал, что его наказывают справедливо, и если он понимает это, то, хотя он и может желать, чтобы его освободили от наказания как внешнего страдания, тем не менее его всеобщая воля, поскольку он признает, что его наказывают справедливо, согласна с наказанием.

Произвол есть свобода, но это формальная свобода, иначе говоря, он есть свобода постольку, поскольку моя воля соотносится с чем-либо ограниченным. При этом нужно различать две стороны: 1) в каком смысле воля тут не остается в равенстве с самой собой и 2) в каком смысле она остается в равенстве с самой собой.

ad 1. Если воля хочет чего-нибудь, то она имеет некоторое определенное, ограниченное содержание. В этом отношении она, следовательно, не равна самой себе, ибо здесь она действительно определена, тогда как сама по себе она является неопределенной. То ограниченное, что она восприняла в себя, есть, таким образом, нечто иное, чем она сама. Например, если я хочу ходить или смотреть, то я буду ходящим или смотрящим. Я, следовательно, буду не равен самому себе, потому что хождение или смотрение представляют собой нечто ограниченное и не равны Я.

ad 2. Однако по форме я нахожусь тут также и в равенстве с самим собой, иначе говоря, являюсь свободным, потому что я, ввиду того что я так определен, рассматриваю себя одновременно и как нечто чуждое,

иначе говоря, отличаю от себя, от Я состояние этой определенности, ибо так ходить, смотреть — это во мне не от природы, а потому, что я сам внес это в свою волю. В данном отношении это явно есть вместе с тем и совсем не чуждое мне, ибо я сделал это своим и это представляет собой мою волю.

Итак, упомянутая свобода есть формальная свобода, потому что при равенстве с самим собой во мне налицо одновременно и неравенство с самим собой, иначе говоря, во мне есть также и нечто ограниченное. Когда в обыденной жизни мы говорим о свободе, то обыкновенно понимаем под ней произвол, т. е. относительную свободу, состоящую в том, что я могу что-то делать или не делать. При ограниченной воле мы можем обладать формальной свободой лишь в той мере, в какой отличаем от себя все это определенное, иначе говоря, в той мере, в какой подвергаем его рефлексии, а это значит, что мы также и выше его. Когда мы охвачены страстью или действуем побуждаемые природой, мы не обладаем формальной свободой, так как наше Я целиком поглощено этим чувством, последнее не кажется нам ограниченным. Здесь наше Я не находится одновременно также и вне, не отличает себя от этого чувства.

Абсолютно свободная воля отличается от относительно свободной, или произвола, тем, что предметом абсолютной воли является только она сама, а предметом относительной — нечто ограниченное. Относительную волю, например, вожеление, интересует лишь предмет. Абсолютная воля отличается, однако, и от упрямства. Последнее имеет то общее с абсолютной волей, что оно дорожит не столько сутью дела, сколько волей как волей, тем, чтобы считались именно с его волей. Одно от другого отличить нетрудно. Упрямый настаивает на своей воле только потому, что это его воля, он настаивает на ней без разумного основания, т. е. без того, чтобы его воля представляла собой нечто имеющее всеобщую ценность. Насколько необходимо, чтобы силой воли обладал тот, кто упорен в достижении разумной цели, настолько же и отвратительно упрямство, ибо оно представляет собой нечто совершенно единичное и исключаящее иное. Истинно свободная воля не имеет случайного содержания. Только она сама не случайна.

О праве и морали

Человек — свободное существо. Это составляет основное определение его природы. Но кроме этого у него есть еще и другие необхо-

димые потребности, особенные цели и побуждения, например, стремление к познанию, к сохранению своей жизни, своего здоровья и т. д. Право не интересуется человеком в плане этих особенных определений. Оно не ставит себе целью содействовать ему в отношении этих определений или оказывать ему тут какую-то особую помощь.

В о - в т о р ы х. Право не зависит от того намерения, которое ты имеешь. Можно делать что-нибудь с весьма благим намерением, но поступок от этого не становится законным, а вопреки тому может быть противозаконным. С другой стороны, какой-нибудь поступок, например, защита мной своей собственности, может быть вполне законным и все же злонамеренным поступком, если я при этом забочусь не столько о праве, сколько о том, чтобы причинить вред другому. На право, как таковое, это намерение не имеет никакого влияния.

В - т р е т ь и х. Право не связано с [внутренней] убежденностью в том, соответствует или противоречит праву совершаемое мной. Это имеет место особенно при наказании. Преступника, правда, стараются убедить, что с ним поступают справедливо. Но существует такое убеждение или его нет, это не оказывает никакого влияния на право, которое к нему применено.

Наконец, право не придает значения также и тому умонастроению, с которым что-либо совершают. Очень часто бывает, что право не нарушают только из-за страха перед наказанием или перед другими неприятными последствиями вообще, например, из страха утратить свое доброе имя, дискредитировать себя. Или же можно, осуществляя свое право, думать, что за это будешь вознагражден в загробной жизни. Право, как таковое, не зависит от этих умонастроений.

Право и мораль отличаются друг от друга. Нечто вполне позволенное с точки зрения права может быть чем-то таким, что моралью запрещается. Право, например, разрешает мне распоряжаться своим имуществом, совершенно не определяя пределов этого распоряжения, и только мораль содержит определения, которые его ограничивают. [...] Мораль требует даже, чтобы, прежде всего, было соблюдено право и лишь после того, как оно исчерпано, вступали бы в действие моральные определения. [...]

Существенным моментом морали является ... умонастроение. Оно заключается в том, что долг исполняется потому, что так нужно. Следовательно, аморальным является как раз делать что-то из страха перед наказанием или для того, чтобы приобрести у других хорошее

мнение о себе. Эти мотивы представляют собой гетерогенную, т. е. чужеродную побудительную причину, ибо они не являются основанием самого дела; иначе говоря, право тогда рассматривают не как нечто такое, что существует само по себе, а как нечто зависящее от внешних определений. [...]

С правовой точки зрения человек противостоит человеку как абсолютно свободное существо, с моральной же точки зрения — как существо единичное, взятое по своему индивидуальному существованию в качестве члена семьи, друга, в качестве такого-то характера и т. д. Если внешние обстоятельства, в которых человек находится с другими людьми, таковы, что он исполняет свое назначение, то это его счастье. Отчасти это благо стоит в зависимости от его воли, отчасти оно зависит от внешних обстоятельств и от других людей. Человек является предметом морали именно со стороны своего особенного наличного бытия, со стороны своего блага, причем мораль требует не только того, чтобы человеку не препятствовали в его абстрактной свободе, но и чтобы содействовали его благу. Ощущение блага (Wohlsein) как соответствие внешнего нашему внутреннему мы называем также удовольствием. [...]

С точки зрения права следует исполнять только всеобщую волю, невзирая на намерение или убеждение единичного человека, и вообще человек является предметом права только как свободное существо.

Право заключается в том, чтобы с каждым в отдельности другой считался и обращался как со свободным существом, ибо лишь тогда свободная воля имеет в другом человеке самое себя в качестве предмета и содержания. [...]

Каждый, поскольку его признают свободным существом, есть лицо. Поэтому принцип права можно выразить и так: с каждым другой должен обращаться именно как с лицом. [...]

Поступок, стесняющий свободу другого человека или не признающий в нем свободную волю, является противоречащим праву.

Подчиняя себе вещь, воля делает ее своей. Владение и есть эта подчиненность вещи моей воле.

Вещь, которой еще только намереваешься завладеть, должна быть 1) *res nullius* [ничьей], т. е. не быть такой вещью, которая уже подчинена другой воле. 2) Во владение нужно вступить, т. е. нужно путем ли физического захвата, или путем формирования, или хотя бы путем обозначения предмета сделать ясным для других, что я подчинил этот предмет моей воле.

Владение становится собственностью, законным, если все другие признают, что вещь, которую я сделал своей, моя, равно как и я признаю владение других их владением. Мое владение признается, потому что оно — акт свободной воли, которая внутри самой себя есть нечто абсолютное и в которой всеобщим является то, что воление других я тоже рассматриваю как нечто абсолютное.

Я могу отчуждать от себя (*mich entäußern*) свою собственность, и она благодаря моей свободной воле может перейти к другому.

Неотчуждаемы те блага, которые не столько являются моим владением или собственностью, сколько образуют мою собственную личность, иначе говоря, содержатся в моей сущности, как например, свобода воли, нравственность, религия и т. д. [...]

Для отчуждения в пользу другого требуется мое согласие передать ему вещь и его согласие принять ее: это обоюдное согласие, если оно взаимно высказано и объявлено действительным, называется договором [...].

Человек, взятый в плане его особенного наличного бытия, как его рассматривает мораль, стремится к согласованию внешнего со своими внутренними определениями, к удовольствию и благоденствию. [...]

Побуждения и склонности, 1) рассмотренные сами по себе, не являются ни добрыми, ни злыми, т. е. присущи человеку непосредственно как существу природы; 2) доброе и дурное суть моральные определения и относятся к воле. Доброе есть соответствующее разуму; 3) однако побуждения и склонности нельзя рассматривать, не связывая их с волей. Их связь с волей не случайна, а человек — это не два различных друг к другу существа.

Человек имеет 1) существенное определение быть отдельным человеком; 2) он принадлежит некоторому естественному целому — семье; 3) он является членом государства; 4) он находится в отношениях с другими людьми вообще. Обязанности человека делятся поэтому на четыре рода: 1) на обязанности перед самим собой; 2) перед семьей; 3) перед государством и 4) перед другими людьми вообще.

Человек как индивид относится к самому себе. У него две стороны: единичность и всеобщая сущность. В связи с этим его долг перед собой заключается частью в физическом сохранении себя, частью же в том, чтобы поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы — образовать себя. [...]

Обязанности по отношению к другим — это в первую очередь правовые обязанности, которые нужно соединять со стремлением

поступать справедливо ради справедливости. Остальные обязанности основываются на таком умонастроении, которое требует считать других равными тебе самому не только в качестве абстрактных лиц, но и в их особенности, а также рассматривать их горести и радости как свои и доказывать это деятельной помощью. [...]

Из всех особенных обязанностей по отношению к другим первой является правдивость в словах и делах. Она состоит в соответствии того, что есть и что ты сознаешь, с тем, что ты высказываешь и проявляешь по отношению к другим. Неправдивость же — это несоответствие и противоречие между сознанием и тем, каков ты по отношению к другим, следовательно, между твоим внутренним миром и твоей действительностью и тем самым нечто само по себе ничтожное. [...]

К неправдивости главным образом и относятся те случаи, когда намерения человека или его умонастроение, судя по его словам, должны быть хорошими, а делает он, напротив, что-нибудь дурное. [...]

Для того чтобы получить право сказать кому-либо правду о его поведении, необходимо прежде всего установить с ним особые отношения. Если это делают, не имея на то никакого права, то это ошибка, ибо здесь предполагается такое отношение к другому, которое не имеет места в действительности.

Пояснение. Говорить правду, если знают, что это правда, является отчасти первым долгом. Неблагородно не говорить правды, когда уместно ее сказать, ибо это унижает и самого себя, и других. Однако следует также не говорить правду, если к этому не имеют призвания или права. Если правду говорят только для того, чтобы настоять на своем, но без дальнейшего успеха, то это является, по меньшей мере, излишним, ибо это нужно делать не для того, чтобы о деле только высказались, но и для того, чтобы оно было совершено. Слова не представляют собой дела или высокого поступка. Правда бывает сказана к месту и вовремя, когда она служит осуществлению дела. Речь — удивительно сильное средство, но нужно иметь много ума, чтобы пользоваться им. [...]

Долг всеобщего человеколюбия распространяется ближайшим образом на тех, с кем мы состоим в отношениях знакомства или дружбы. Первоначальное единство людей должно быть добровольно превращено в такую близкую связь, из которой возникает определенный долг. [...]

Долг благоразумия проявляется прежде всего как долг по отношению к самому себе, когда ты имеешь дело с другими, так как целью его является собственная польза. Однако истинная собственная польза достигается лишь нравственным поведением, которое вместе с тем есть и истинное благоразумие. Благоразумие предполагает, что собственная польза не рассматривается как цель морального поведения, хотя она и может быть его следствием.

... Благоразумие состоит в том, чтобы не разрушать расположения других и сохранять его ради его самого. Но с этой точки зрения полезное представляет собой также и то, чему надлежит быть, как таковому, самому по себе, именно — предоставление другим свободы там, где у нас нет ни обязанности, ни права лишать ее других, и завоевание нашим поведением их расположения.

Вежливость есть знак благосклонности и готовности к услугам, особенно по отношению к тем, с кем мы еще не стоим в близких отношениях знакомства или дружбы. Она является фальшью, если, выказывая ее, имеют противоположное уmonoстроение. Истинную вежливость необходимо рассматривать именно как долг, ибо мы вообще должны питать благосклонность к другим. [...] Тактичность, деликатность заключаются в том, чтобы не делать и не говорить того, чего не позволяют окружающие условия. [...]).

О браке, семье и государстве

[...] Связь двух лиц различного пола, называемая браком, это не просто естественный, животный союз и не просто гражданский договор, а прежде всего моральный союз, возникающий на основе взаимной любви и доверия и превращающий супругов в одно лицо. [...]

[...] Семья представляет собой естественное общество, члены которого связаны любовью, доверием и естественным повиновением (*пизтет*). [...]

Природное целое, каковым является семья, разрастаясь, превращается в целое народа и государства, которое для индивидов, взятых по отдельности, представляет собой некую самостоятельную волю. [...]

Государство — это общество людей с правовыми отношениями, в котором люди имеют значение друг для друга не в силу каких-либо индивидуальных естественных отношений сообразно своим естественным склонностям и чувствам, а как лица, и эта личность каж-

дого косвенно утверждается. Если семья, разрастаясь, превратилась в нацию и государство составляет с нацией одно целое, то это — большое счастье.

Закон есть абстрактное выражение всеобщей, в себе и для себя существующей воли. [...]

Внешнее государственное право касается отношения самостоятельных народов при посредстве их правительств друг к другу и основывается преимущественно на особых договорах: международное право. [...]

О духе: феноменология духа

[...] Сознание есть определенное отношение Я к предмету. Если исходить из предмета, то можно сказать, что сознание различается в соответствии с различием предметов, которыми оно обладает. [...]

Соответственно различию своего предмета сознание вообще имеет три ступени. А именно предмет есть либо противостоящий Я объект, либо само Я, либо нечто предметное, которое столь же принадлежит и Я, — мысль. Эти определения не взяты эмпирически извне, но они суть моменты самого сознания. Таким образом, существуют: 1) сознание вообще, 2) самосознание, 3) разум. [...]

Сознание вообще бывает 1) чувственным, 2) воспринимающим и 3) рассудочным. [...]

Простое чувственное сознание — это непосредственная достоверность некоторого внешнего предмета. Выражением непосредственности такого предмета, является то, что он есть, и притом есть предмет этот, существующий теперь, во времени, и здесь, в пространстве, совершенно отличный от всех остальных предметов и вполне определенный в себе самом. [...]

Восприятие имеет предметом уже не чувственное, поскольку оно непосредственно, а чувственное, поскольку оно существует одновременно и как нечто всеобщее. Восприятие — это смесь чувственных определений и определений рефлексии. [...]

Сознание, поскольку для него предмет обладает этим [т. е. тем или иным, конкретным — Г.Х.] определением, представляет собой рассудок, считающий вещи в восприятии лишь явлениями и рассматривающий внутреннее в вещах. [...]

Как самосознание Я созерцает само себя, и выражением его в его чистоте является Я=Я, или: Я семь Я.

Этот принцип самосознания лишен всякого содержания. Стремление самосознания в том и состоит, чтобы реализовать свое понятие и полностью осознать себя. Самосознание является поэтому 1) деятельным: снимает инобытие предметов и отождествляет их с собой, 2) отчуждает само себя и тем сообщает себе предметность и наличное бытие. И то, и другое представляет собой одну и ту же деятельность. Быть определенным для самосознания то же самое, что самому определить себя, и наоборот. Оно само себя порождает как предмет.

В своем образовании, или движении, самосознание проходит три ступени: 1) вождление (*Begierde*), связанное с направленностью самосознания на другие вещи; 2) отношение господства и рабства, связанное с направленностью самосознания на другое, не равное ему самосознание; 3) всеобщее самосознание, узнающее себя в других самосознаниях, и притом признающее себя равным им, как и они признают себя равными ему самому. [...]

Разум — это высшее соединение сознания и самосознания, т. е. знания о предмете и знания о себе. Он есть достоверность того, что его определения являются столь же предметными определениями, определениями сущности вещей, сколь и нашими собственными мыслями. Он столь же есть достоверность его самого, субъективность, сколь и бытие, или объективность, в одном и том же мышлении. [...]

Знание разума есть поэтому не только субъективная *достоверность*, но и *истина*, так как истина заключается в соответствии или скорее в единстве достоверности и бытия или предметности.

Учение об идеях и абсолютное знание

Идея есть нечто объективно истинное или адекватное понятие. В нем наличное бытие определено его собственным, ему присущим понятием, и существование как производящий себя продукт находится во внешнем единстве со своей целью. Идеей является та действительность, которая соответствует не какому-то вне ее находящемуся представлению или понятию, а своему собственному понятию. Эта действительность поэтому такова, какой она должна быть в себе и для себя, и сама содержит внутри себя это свое понятие. [...] Идеал — это идея, рассматриваемая со стороны ее существования, соответствующего понятию. Существует три идеи: 1) идея жизни, 2) идея познания и блага и 3) идея знания или самой истины. [...]

Идея жизни

Жизнь — это идея в своем непосредственном существовании, вследствие чего как раз идея и вступает в область явлений, т. е. изменчивого, многообразно и внешне определяющего себя бытия, и противостоит неорганической природе.

Как непосредственное единство понятия и наличного бытия жизнь представляет собой такое целое, части которого существуют не самостоятельно, а благодаря целому и внутри целого, причем целое точно так же существует благодаря частям. Жизнь есть органическая система. [...]

Идея познания

Познание есть соотнесение понятия и действительности. Будучи само по себе наполненным только собой и в этом смысле пустым, мышление благодаря познанию наполняется особым содержанием, которое от наличного бытия возвышается до всеобщего представления. [...]

Познание отчасти аналитично, отчасти синтетично.

Аналитическое познание исходит из понятия или какого-нибудь конкретного определения и развивает только многообразие непосредственных или тождественно в нем содержащихся простых определений.

Синтетическое познание, наоборот, развивает определения целого, которые не содержатся в нем непосредственно, не вытекают тождественно друг из друга и по отношению друг к другу имеют форму различия. Синтетическое познание показывает необходимость определенного отношения этих определений друг к другу. [...]

Абсолютное знание (истина)

Абсолютное знание есть понятие, имеющее предметом и содержанием само себя и являющееся своей собственной реальностью.

Путь, или метод, абсолютного знания является столь же аналитическим, сколь и синтетическим. Развертывание того, что содержится в понятии, анализ, представляет собой обнаружение различных определений, которые содержатся в понятии, но, как таковые, не даны непосредственно, и, следовательно, является одновременно синтетическим. Выражение понятия в его реальных определениях вытекает здесь из самого понятия, и то, что в обычном познании образует доказательство, является здесь возвращением перешедших в различие моментов понятия к единству. [...]

В абсолютном познании понятие столь же является началом, сколь и результатом. [...]

Абсолютное знание 1) не имеет своим предметом ничего внешнего, каким-либо образом данного; его предмет лишь оно само. Оно есть понятие, существующее как понятие. 2) Понятие конструирует себя из себя самого, ибо оно существует как становление и представляет содержащуюся в нем противоположность в форме различных отдельно существующих реальных или, лучше сказать, рассудочных определений. 3) Если реальные определения становятся рассудочными определениями главным образом в своей рефлексии, то их диалектика показывает их не только как необходимо соотносящиеся друг с другом, но и как переходящие в их единство. Результатом этого негативного движения их является их позитивное единство, представляющее собой понятие в его реальной тотальности. [...]

Учение о духе

[...] Дух только начинает с внешнего, определяет его, а в дальнейшем относится лишь к себе самому и к своим собственным определениям.

Философия духа содержит три раздела. Она рассматривает 1) дух в его понятии, психологию вообще; 2) реализацию духа и 3) завершение духа в искусстве, религии и науке. [...]

Дух, рассматриваемый сам по себе, 1) должен быть понят в своем естественном наличном бытии, в своей непосредственной связи с органическим телом и в своей проистекающей отсюда зависимости от аффекций и состояний тела; занимается этим антропология; 2) как являющийся, а именно, поскольку он в качестве субъекта относится ко всему другому как объекту, дух есть сознание и представляет собой предмет феноменологии духа; 3) как дух, взятый соответственно определениям его деятельности внутри себя самого, он является предметом психологии. [...]

Мышление — это деятельность духа в его независимой, себе самой равной простоте, самопроизвольно вносящей в себя самое определения, обладающие характером равенства самим себе и характером всеобщности. [...]

Рассудок есть способность мысленно определять вообще и фиксировать в мысленных определениях. Его содержание как объективного рассудка составляют категории — мысленные определения бытия,

образующие внутреннее единство многообразия созерцаний и представлений. Он отличает существенное от несущественного и познает необходимость и законы вещей. [...]

Практический дух — это дух, самопроизвольно определяющий себя и сообщающий своим определениям внешнюю реальность. [...]

Практический дух называют преимущественно свободной волей, ибо Я может абстрагироваться от всякой определенности, в какой оно находится, и во всякой определенности остается неопределенным и равным самому себе.

Об искусстве, религии и науке

Искусство выражает дух в индивидуальном своеобразии и в то же время очищенным как от случайного наличного бытия и его изменений, так и от внешних условий, и притом выражает объективно для созерцания и представления. Целью искусства является прекрасное само по себе, а не копирование природы, которая сама лишь временная и несвободная копия идеи. [...]

Религия дает выражение (*Darstellung*) абсолютного духа не только для созерцания и представления, но и для мысли и познания. Главное назначение религии состоит в том, чтобы возвысить индивида до мысли о Боге, создать его единение с Богом и уверить индивида в этом единении.

(Религия — это истина в том виде, в каком она существует для всех людей. Сущностью истинной религии является любовь. [...]) Религиозная любовь представляет собой бесконечную власть над всеми конечными проявлениями духа: над дурным, над злом, над преступлением, а также над положительными законами и т. д. [...] Основу любви составляет осознание Бога и его сущности как любви, вот почему любовь есть вместе с тем и высочайшее смирение. [...]

[...] Для веры не имеет значения чувственно происходящее, для нее важно, то, что происходит вечно. [...]

Примирение Бога с человеком как само по себе свершившееся, а не как случай, не как произвол Бога осознается в церкви. Знание этого есть святой дух общины. [...] Только в душе достигается действительное единение с Богом. В ней проясняется и чувственная форма таинств.) [...]

Бог — это Абсолютный дух, т. е. он есть чистая сущность, превращающая себя в предмет, но созерцающая в нем лишь себя самое:

другими словами, это такая сущность, которая в своем превращении в другое просто возвращается в себя самое и остается равной самой себе.

Бог, согласно моментам его сущности, 1) абсолютно свят, так как он есть внутри себя совершенно всеобщая сущность. Он есть 2) абсолютное могущество, так как он осуществляет всеобщее и во всеобщем сохраняет единичное, т. е. является вечным творцом Вселенной. Он есть 3) мудрость, так как его могущество — только святое могущество, 4) доброта, так как единичное в своей действительности получает от него полную свободу действий, и 5) справедливость, так как он вечно возвращает единичное ко всеобщему.

Зло есть отчуждение (*Entfremdung*) от Бога, коль скоро в силу своей свободы единичное отделяется от всеобщего и, отрываясь от него, стремится существовать абсолютно для себя. Если природа конечного свободного существа состоит в том, чтобы рефлексировать себя в эту единичность, природу этого существа нужно рассматривать как злую. [...]

Наука есть постигающее познание абсолютного духа. Поскольку он схватывается ею в *форме понятия*, всякое чуждое абсолютному духу бытие снято в этом знании и знание достигло полного равенства с самим собой. Это понятие, которое имеет содержанием само себя и себя постигает.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. К какому направлению философской мысли следует отнести философию Г. Гегеля?
2. Что составляет предмет философии согласно представлению Г. Гегеля?
3. Особенности гегелевской диалектики и основные черты философского метода.
4. Учение Гегеля о природе и материи.
5. Учение Гегеля о свободе воли.
6. Учение Гегеля о человеке.
7. Учение Гегеля о праве
8. Учение Гегеля о морали: понятие добра и зла.
9. Учение Гегеля о духе.
10. Гегелевское понимание искусства, религии и науки.

Людвиг Фейербах

Людвиг Андреас фон Фейербах (1804—1872) — немецкий философ-атеист, основатель антропологического материализма. Он родился 13 сентября в Нюрнберге в семье кремиолога, специалиста по уголовному праву Пауля Фейербаха. Первоначально Фейербах изучал теологию в Гейдельберге, а затем в Берлине слушал лекции Тегеля. «За четыре недели я узнал от Тегеля больше, чем за два предыдущих года» — писал он отцу. Однако в 1830 г. в своей работе «Мысли о смерти и бессмертии» он отверг христианскую догму личного бессмертия и выступил с критикой идей гегельянцев. За атеистические взгляды он был отстранен от преподавания в Эрлангенском университете. Позднее, правда, он читал курс лекций в Гейдельберге и написал свои основные философские труды. В период его академической деятельности лекции Фейербаха слушал Карл Маркс. В самый поздний период жизни Фейербах сам встал на сторону марксизма. В истории философии его иногда называют «оптимистическим аналогом» Ф. Ницше. Последние годы он жил в бедности и, всеми забытый, умер в 1872 году в возрасте 68 лет в Нюрнберге на горе Рехенберг, где в настоящее время разбит парк Рехенберг, установлен памятник мыслителю и создана «Философская тропа» с таблицами его изречений и сентенций.

Система философских идей Фейербаха формировалась в процессе критического анализа всей истории философии и культуры. В стиле философии Гегеля он пишет свою работу «История новой философии от Бэкона до Спинозы» (1833), где впервые ставится один из главных для Фейербаха вопросов — вопрос об отношении философии и религии, который прослеживается в исследованиях философии Лейбница (1837) и Пьера Бейля (1838). Сначала Фейербах придерживается пантеизма, но в сочинении о Бейле он уже категорически противопоставляет философию и религию. Основу богословия он видит в слепом подчинении авторитету и догме, вере в чудо, раскрывая глубокую проблему психогенеза религиозных догматов как особых метафизических иллюзий человеческого ума. Фейербах указывает на свободу разумного исследования и изучение закономерностей природы как на основания науки и философии. Эта проблематика тщательно разрабатывается в последующих произведениях Л. Фейербаха: «К критике философии Тегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842), «Основы философии будущего» (1843). В них он развивает идеи сенсуализма, натурализма и философской антропологии, склоняясь все больше к мате-

риализму: «*Der Mensch ist was er isst*» — «человек есть то, что он ест». В этом отношении Фейербах является одним из первых представителей антропологического материализма, или неоматериализма, вышедшего из левого гегельянства.

Первоначально Л. Фейербах придерживался философских взглядов младогегельянцев. Критическое отношение к Гегелю сложилось к 1839 году, когда он написал свою работу «К критике гегелевской философии». В ней он отметил, что «Гегель начал с бытия, с понятия бытия, или с абстрактного бытия; так почему бы не начать с самого бытия, т. е. реального бытия?». Гегель отложил в сторону основы и естественные причины и заменил их спекуляциями, выходящими за пределы человеческого мира. Такие спекуляции тщетны, как тщетно искусство, которое стремится изобразить нечто большее, чем человеческое тело, но ничего другого, кроме гротескных фигур у него не получается. Фейербах подвергает критике идеалистическое понимание Гегелем человеческой сущности и сведение ее к самосознанию. Философия является наукой о действительной природе в её истине и всеобщности, природе в широком смысле слова. Самые глубокие секреты мира скрыты в самых простых и естественных вещах, пренебрегаемых спекулятивной фантазией. Естественный путь спасения — возвращение к природе, которая есть не только простая пищеварительная фабрика, но и храм человеческого мозга.

Цель своей главной работы «Сущность христианства» Фейербах определил как сведение религии к антропологии. Проблема религии проходит красной нитью через все творчество Фейербаха. Для него первой мыслью был Бог, второй — разум, а третьей и последней — человек. Субъект божества — разум, а субъект разума — человек. Если Гегель устранил трансцендентного Бога и заменил его Духом, т. е. человеческую реальность — абстрактной, то Фейербаха интересует реальный человек — природа, тело, чувственность и потребности. Истина есть сама жизнь, а не только мысль, которая остается на бумаге или дается в дополнение к ней. Необходимо свергнуть идеализм, который упраздняет человека, ибо не Бог творит человека, а человек создает Бога. Фейербах разрабатывает концепцию религии как отчужденного бытия человеческой сущности.

Отныне критика теологии не ограничивается только просвещением, но дополняется глубоким философским анализом. Как и Гегель, Л. Фейербах принимает диалектическое единство единичного и общего, абстрактного и конкретного, конечного и бесконечного, однако это единство у него

реализуется не в Боге или абсолютной Идее, а в человеке. Философская антропология должна принять человека во всей полноте его качеств — с головы до пят, во всей его природно-социальной целостности. Религию не следует отбрасывать, но её нужно понять и объяснить, исходя из самого человека: то, что думает человек о Боге, — это осознание человеком самого себя.

В своей философии Фейербах раскрывает генезис религиозных чувств и представлений человека. Склонность к религиозному творчеству заложена в самой человеческой природе, в его склонности к антропоморфизму — переживанию, восприятию и пониманию мира по аналогии с самим собой, очеловечиванию природы. Не только дети или дикари, но и взрослые люди склонны проецировать свои черты вовне. Религия и есть разновидность такого антропоморфизма. Отстраняя от себя собственные качества, желания, надежды, человек конструирует свою божественность. Истина религии состоит в отношении человека к своей сущности, которую он воспринимает как чужую, абстрагированную от себя и возведенную в Абсолют. Следовательно, Бог есть зеркало человека. В молитве он обращается к собственному сердцу, а чудо есть реализованное сверхъестественное желание. Поэтому все христианские догмы — это осуществившиеся чаяния человека. По Фейербаху, религия — это исключительно человеческий продукт. Не Бог сотворил человека по своему образу и подобию, а, наоборот, человек сотворил богов. Каковы мысли и принципы человека — таков и Бог — внутренний образ, выражающий сущность человека.

Человек склонен выводить свое бытие вовне, чтобы потом найти его в себе. Это возвращение к самому себе есть открытое признание того, что сознание Бога — это самосознание человеческого рода, или как отмечает сам Фейербах, религия есть «бессознательное самосознание человека». Человек в своем религиозном творчестве в воображении удовлетворяет свое стремление к счастью. Поэтому скрытым ядром теологии всегда является антропология. Тем не менее, историческое значение религии огромное, так как она воплощала в себе лучшие идеи и чувства человечества, объединяя в древнейший период все сферы знания, искусства и практической деятельности.

Все определения божественного бытия становятся признаками человеческого жизни. Религия, да и близкая ей по духу идеалистическая философия, возникают из отчуждения человеческой сущности посредством приписывания Богу человеческих свойств и качеств. Божественная

сущность, — отмечает Фейербах, — это духовная сущность человека, которая, однако, освобождается от человека и представляется как самостоятельное существо. Это происходит потому, что природа бесчувственна к его страданиям и в религии человек находит некоторое утешение и облегчение. В Боге сосредоточены чаяния человеческого сердца, ставшие реальной божественной определенностью. Это всемогущее религиозное чувство, слышащее самого себя, услышанная молитва, эхо нашего страдания. Как музыкант поверяет музыке свою горечь, так и страждущий человек в поисках забвения уходит из мира чувственного в себя. «Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души, где покоится тайна её бессилия и ничтожества». Таким образом, Фейербах вместо недоступного и непостижимого Бога создает иную божественность — человека во плоти, где любовь во имя Господа становится любовью во имя человека. Такой гуманизм создает образ нового человека — не верующие люди, а думающие, не молящиеся, а работающие, не стремящиеся в рай, а изучающие реальный мир, не христиане (полуживотные — полуангелы), а люди во всей полноте своих природных качеств. Человек не творение Бога, а наиболее совершенная часть вечной природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные религиозной фантазией, это лишь фантастическое отражение человеком своей собственной сущности.

Фейербах рассматривает человека не как отвлеченное понятие французских материалистов или абстракцию гегелевской философии, а как психофизическое единство души и тела. Отвергая идеалистическое понимание человека как, прежде всего, духовного существа («Я мыслю» Декарта), он рассматривает тело в его целостности как сущность человеческого Я: душа и тело составляют две стороны единого человеческого организма, психофизическое единство души и тела. Поэтому человек изучается Фейербахом, прежде всего, с биологической точки зрения, т. е. индивид — это не духовно-историческое существо, а всего лишь звено в цепи человеческого рода, внутренняя немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами. Позднее такая трактовка человека будет подвергнута критике Марксом и Энгельсом. Они раскроют социально-историческую сущность человека, которая есть не абстракт, присущий отдельному индивиду, а ансамбль общественных отношений.

Критика теологии и гегелевской идеалистической философии приводит Фейербаха к сенсуализму в теории познания и к антропологии религии.

Повторяя сенсуализм XVII—XVIII веков, Фейербах считает, что чувственность является единственным источником истинного знания, хотя ещё И. Кант в своей работе «Критика чистого разума» проанализировал структуру трансцендентального субъекта познания, раскрыл априорные формы чувственности и рассудка, показал односторонность эмпиризма и рационализма в теории познания. Однако по Л. Фейербаху, только то, что дано нам через органы чувств — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус, — обладает подлинной реальностью. Смысл для человека распространяется настолько, насколько распространяется его чувство. Не признавая сверхчувственную реальность, Фейербах отвергает возможность отвлеченного познания с помощью разума, считая последний идеалистической спекуляцией. Это приводит к отрицанию существования общих понятий и к признанию истинной реальностью только единичное и конкретное.

Антропологический принцип Фейербаха проявляется в новой интерпретации понятия «объект». Для него достоверность бытия определяется не только его данностью собственному чувству человека, но и его реальностью для другого субъекта. Первоначально объект нам дан в опыте человеческого общения. Первый объект для всякого человека — это другой человек. Человек познает другого человека раньше пробуждения собственного самосознания. «Любовь к другим живым существам, солидарность с ними, считает Фейербах, — раскрывают передо мной истинное — реальное бытие: любовь есть истинное, онтологическое доказательство бытия предмета вне нашей мысли — и не существует никакого другого доказательства бытия, кроме любви и ощущения». Поэтому в основании не только теории познания, но и этики Фейербаха лежит не отношение субъект — объект, а отношение «Я» и «Ты». Из внутренней связи людей на основе чувства любви возникает альтруистическая мораль, которая должна заменить иллюзорную связь с Богом. Любовь к Богу есть ложная и отчужденная форма подлинной любви человека к человеку. Сущность нравственности заключается в стремлении к счастью и блаженству, но не индивидуальному и эгоистичному, а к многостороннему, включающему других людей, ибо «Я» неотделимо от «Ты». В результате концепция морали, разработанная Фейербахом, имеет абстрактно-исторический характер. Он реабилитировал природно-биологическое начало в человеке, от которого абстрагировался немецкий идеализм Гегеля, Фихте и Шеллинга, но, однако, не смог раскрыть социально-историческую сущность человека как практического деятельного существа.

Философско-религиозные взгляды Фейербаха оказали глубокое влияние на мировоззрение К. Маркса и Ф. Энгельса, на развитие всей немецкой социал-демократии. Об освободительном воздействии его идей Энгельс писал: «Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами». Научный анализ философии Фейербаха сделан Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888).

Фрагменты произведений публикуются по изданию:

Фейербах Л.А. Сочинения: в 2 томах. — Москва: Наука, 1995. — 502 с.

Из работы «К критике философии Гегеля»

[...] Метод Гегеля хвалится тем, что он следует природному пути: он и в самом деле подражает природе, но этой копии не хватает жизненности оригинала. Правда, природа сделала из человека владыку животных, но она ему дала не только руки, чтобы обуздывать животных, но также глаза и уши, чтобы восхищаться животными. Самостоятельность, которую похищает у животных жестокая рука, вновь к ним возвращается благодаря сострадательным уху и глазу. Искусство своей любовью разрушает оковы, в которые заковывает животных эгоизм ремесла. Лошадь, на которую наездник давит своим телом, превращается художником в объект искусства, а соболя, убиваемого для того, чтобы скорняк превратил его мех в украшение человеческого тщеславия, натуралист оставляет жить, чтобы изучить его во всей полноте. С монархическими тенденциями времени природа всегда соединяет либерализм пространства. Правда, цветок соперничает с листом, но неужели растение было бы совершенным только в том случае, если бы цветок красовался исключительно па стеблях, лишенных листьев? И хотя некоторые растения лишают себя листьев, чтобы иметь возможность употребить все свои силы на образование цветка, но, с другой стороны, у иных растений лист появляется либо позднее цветка, либо одновременно с ним, — в доказательство того, что для воспроизведения растения в его целостности необходимы как листья, так и цветки. Верно, что человек есть закон для животного, но разве была бы жизнь природы, даже жизнь самого человека, совершенной жизнью, если бы животные существовали самостоятельно? [...]

Иначе обстоит дело в философии Гегеля, формой созерцания которой, как уже было указано, служит только время, а не пространство вместе с ним. Здесь особому историческому явлению приписывается

в качестве предиката полнота, безусловность, так что ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь исторический смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупички в ступени абсолюта [...].

Только любовь, только восхищение, только благоговение, словом, только аффект превращает индивида в род. Так, восхищенные красотой и обаянием некой особы, мы восклицаем: она сама красота, сама любовь, само милосердие! Но разум, неизменно помнящий изречение Соломона: «*nil novi snb sole*», ничего не знает о действительном, абсолютном воплощении рода в определенной индивидуальности. Правда, дух, сознание есть «род, существующий как род», но у индивида, у органа духа, у головы, какой бы всеобъемлющей она ни была, неизменно имеется определенный нос, — острый или курносый, тонкий или толстый, длинный или короткий, искривленный или прямой. Что однажды вступило в пространство и время, то должно также подчиняться законам пространства и времени [...].

Гегель начинает с бытия, т. е. с понятия бытия. Почему мне нельзя начать с самого бытия, т. е. с действительного бытия? [...].

И в самом деле: человек может удовлетвориться самим собой, потому что он себя знает как некоего человека, потому что он отличает себя от самого себя, потому что он может для самого себя быть другим, — человек разговаривает, беседует с самим собой; он удовлетворяется самим собой, зная, что его мысль не была бы его собственной мыслью, если бы она не была также мыслью других, хотя бы в возможности [...]. По существу мы не равнодушны; стремление сообщить — коренное стремление, стремление истины. Только через других мы сознаем и убеждаемся в истинности собственного дела, — разумеется, не через то или иное случайное лицо. Что истинно, то не есть исключительно мое или твоё достояние, — это есть достояние всеобщее. Мысль, единящая Я и Ты, — истинная мысль. Это единение есть подтверждение, есть знание, утверждение истины — уже только потому, что самое единение есть истина. Что объединяет, то истинно и хорошо. Нет смысла отвечать на возражение, что в таком случае и воровство и т.н. хорошо и правдиво, раз в воровстве люди часто объединяются, — ведь в воровстве каждый действует ради себя [...].

Выражать мысли — значит учить; но поучать значит доказывать. Итак, доказательство не есть отношение мыслящего или в самом себе замкнутого мышления к самому себе, но отношение мыслящего

к другим людям. Следовательно, виды доказательств и заключений не представляют собою формы разума как таковые, это не формы внутреннего акта мысли и познания; это только формы сообщения, способы выражения, воспроизведения и представления, проявления мысли. Быстрый ум поэтому опережает учителя с его доказательствами; он при первой же мысли мгновенно предвосхищает весь ее ход, который другой принужден прослеживать по мере доказательства. Гений мысли, точно так же как и художественный гений, существует и в известной степени имеется у всех людей в виде восприимчивости. Мы сами себя обучаем, мы вообще уже в мышлении сами выражаем, высказываем наши мысли, — мы уже для самих себя, словно для других, как бы представляем и воспроизводим, чтобы довести мысль до ясного сознания, те наши основные мысли, которые непосредственно рождаются гением мысли, которые приходят нам в голову неизвестным для нас самих способом, которые даны нам вместе с нашей сущностью. Только это обстоятельство и служит причиной того, что мы формы сообщения, способы выражения принимаем за сами основные формы разума, мышления в себе и для себя. Следовательно, доказательство есть лишь средство, при помощи которого я лишаю мои мысли, индивидуальной формы, чтобы и другой мог усмотреть в них свои собственные мысли. Без сообщения доказательство бессмысленно. Но сообщение мыслей не есть сообщение материальное, не есть реальное сообщение, — реальным сообщением являются удар, звук, потрясающий мои уши, свет. Материальное я воспринимаю пассивно: я в страдательном состоянии, духовное же приобретается мною самим, только самодеятельностью. Поэтому нам сообщается при доказательстве не самая вещь, но только средство к ней; ведь представляющий доказательства не вливает в меня своих мыслей подобно каплям лекарства, он проповедует не немым рыбам, как это делал св. Франциск, он обращается к мыслящим существам. самого главного — понимания предмета — он мне не дает, он вообще не даст никому разума, — иначе философ в самом деле мог бы создавать философов, что донныне никому не удавалось, — а, скорее, предполагает [во мне] разум; лишь показывает мне — т. е. другому лицу вообще — мой разум в зеркале [своего ума]; он только актер, он воплощает, он мне представляет то, что я должен в себе самостоятельно воспроизвести, следуя ему; излагающая систематическая философия есть философия драматическая, театральная, в противо-

положность лирике обращенного на себя материального мышления. Философ говорит и показывает мне: это разумно, это истинно, это закон; так ты должен мыслить и так ты об этом мыслишь, если ты мыслишь истинно; он, конечно, хочет меня привести к своим мыслям, но не как к своим, а как к имеющим всеобщее значение, следовательно и моим собственным мыслям; он только выражает мой собственный разум. Таким образом, оправдывается требование: философия должна будить, должна возбуждать мысль, она не должна брать в плен наш разум сказанным или написанным словом, что всегда умерщвляет дух; сообщенная же мысль как раз и есть мысль, отчужденная в слове [...].

Поэтому систематик есть художник; история философских систем есть картинная галерея, пинакотека разума. Гегель — наиболее совершенный философский художник; его изложение представляет непревзойденный образец научного художественного вкуса; благодаря строгости изложения мы в его философии имеем подлинное средство образования и дисциплины духа. Но именно в связи с этим он и превратил форму в сущность, бытие мысли для других в самодовлеющее бытие, относительную цель в цель конечную; он сделал это в силу некоторого общего закона, о котором мы здесь говорить не будем. В изложении он хотел предвосхитить или полонить самый разум, сжать его в систему. Система должна была стать как бы самим разумом, непосредственная деятельность — целиком раствориться в деятельности опосредствованной; изложение не должно было ничего предполагать, т. е. в данном случае не должно было оставлять внутри нас ничего, полностью нас исчерпав и истощив. Система Гегеля есть абсолютное самоотчуждение разума [...].

Итак, философия Гегеля представляет собою кульминационный пункт спекулятивно-систематической философии [...].

Итак, если «Логика» или некая другая определенная философия начинает с противоречия чувственной реальности, с противоречия восприятию действительности, не разрешая этого противоречия, то как она вообще может доказать свою истинность и реальность? Нет никакого сомнения, что она себя самое доказывает как истинную, но ведь не об этом речь. Для доказательства необходимы два лица; мыслитель раздваивается при доказательстве; он сам себе противоречит, и лишь когда мысль выдержала и преодолела это противоречие с самой собой, она оказывается доказанной. Доказывать значит не что иное,

как оспаривать. У всякого интеллектуального определения есть своя антитеза, есть свое противоречие. Истина заключается не в единстве со своей противоположностью, но в ее опровержении. Диалектика не есть, монолог, который умозрение ведет с самим собой, по диалог умозрения с опытом. Мыслитель лишь постольку диалектик, поскольку он — противник самого себя. Усомниться в самом себе — высшее искусство и сила [...].

Философия Гегеля уже в самом начале, в своем исходном пункте представляет для нас противоречие, а именно: противоречие между истиной и научностью, между сущностью и формой, между мышлением и писанием [...].

Итак, чем же абсолют отличается от природы? Абсолют есть абсолютное тождество, абсолютный субъект-объект, природа же есть объективный субъект-объект, а сознание — субъективный субъект-объект. Ах, как это прекрасно! Какой сюрприз! Здесь мы внезапно снова оказываемся на точке зрения идеалистического дуализма; у природы мгновенно опять отнимается то, что ей было дано. Природа есть субъект-объект плюс объективность: иначе говоря, ее положительное понятие, — если только плюс дает понятие, — поскольку природа не теряется в пустоте абсолюта, ибо она является природой, составляет понятие объективности, точно так же понятие духа, поскольку он дух, а не неопределенное, безыменное *ens*, составляет понятие субъективности, обладает в качестве своего признака плюсом субъективности. [...].

Гегель — восстановитель философии из ее падения в царство воображения. Один гегельянец справедливо применил к Гегелю то, что Аристотель сказал об Анаксагоре: среди натурфилософов он оказался единственным трезвым между пьяными. Единство мышления и бытия получило у него рациональный смысл, впрочем, смысл, над критикой не возвысившийся [...].

Высшее в искусстве — это человеческий образ, образ не только в узком смысле, как облик, но также и в поэтическом; высшее в философии — это человеческое существо. Человеческий образ не есть образ ограниченный, конечный, в противном случае поэтический дух устранил бы эти границы и творчески создал бы из него более высокий образ; человеческий образ составляет родовой принцип разнообразных видов животных, и этот образ как раз в человеке существует не как вид, но как род; человеческое существо не есть

больше особое, субъективное существо, но существо универсальное, так как предметом познавательного стремления человека является Вселенная, а ведь только существо космополитическое может сделать космос своим предметом.

Философия есть наука действительности в ее подлинности и целостности, но воплощением действительности является природа (природа в наиболее универсальном смысле слова). Глубочайшие тайны заключены в простейших явлениях природы, которые попирает ногами мечтательный метафизик, взгляд которого устремлен на потустороннее. Источник оздоровления — только в возвращении к природе. Ложный путь усматривать противоречие между природой и этической свободой. Природа не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга; она не только даровала нам язык, снабженный бугорками, соответствующими ворсинкам тонких кишок, но она снабдила нас ушами, которые восхищаются только гармонией звуков, и глазами, наслаждающимися только небесной, бескорыстной сущностью света. Природа сопротивляется только фантастической свободе, с разумной же свободой она не находится в противоречии. Каждый стакан вина, который мы выпиваем сверх меры, есть весьма патетическое или перипатетическое доказательство того, что потворство страстям возбуждает кровь [...].

Из работы «О «начале философии»»

Философия отличается от реальных наук тем, что ее предмет ей не дан и что у нее нет готовых принципов и метода, чтобы мыслить свой предмет. Философия беспредпосылочна. Это отсутствие предпосылок составляет ее начало, то начало, которым она отличается от всех других наук [...].

[...] Дух следует за чувством, а не чувство за духом; дух есть конец, а не начало вещей. Переход от опыта к философии есть необходимость, переход от философии к опыту — расточительная прихоть. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов, дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость. В самом деле, если мы начинаем с реальности и остаемся ей верными, то философия оказывается для нас неизменной потребностью; опыт на каждом шагу нам изменяет и таким образом постоянно заставляет нас обращаться к мышлению. Поэтому

философия, завершающаяся опытом, конечна, а та, что исходит из опыта, бесконечна; у второй есть всегда материал для мысли, а у первой разум, в конце концов, сходит на нет. Философия, исходящая из мысли без реальности, совершенно последовательно завершается реальностью, лишенной мысли.

[...]. Впрочем, путь от опыта к философии можно достаточно хорошо обосновать также и умозрительно. А именно, если несомненно, что природа составляет основу духа, — и не потому, что природа есть тьма, а дух — свет, что свет возникает только из тьмы, как этому учат мистические теории, но, напротив, потому, что природа уже сама по себе есть свет, дух, цель, разум-то также несомненно, что природа есть объективно обоснованное начало, есть истинное основание философии.

Из работы «Необходимость реформы философии»

Христианство отвергнуто — отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно, потому что люди усвоили истинное, человеческое, нечестивое; таким образом, у христианства оказывается отнятой всякая сила сопротивления [...].

Философия занимает место религии; но именно в связи с этим на место старой философии выступает совершенно другая философия. Прежняя философия не может заменить религии; она была философией, но не была религией, она была без религии. Своеобразная сущность религии оставалась вне ее, она притягала только на форму мысли. Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать религией, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии.

Существенные особенности философии суть существенные особенности человечества. Место веры теперь заняло неверие, место Библии — разум, место религии и церкви — политика, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда, место Христа — человек. Люди, которые больше не разорваны на господина на небе и хозяина на земле, люди, обращающиеся к действительности с неразделенной душой, — это другие люди по сравнению с теми, кто живет в разладе.

[...] Можно инстинктивно превратить политику в религию; но речь идет об окончательном, выявленном основании, об официальном принципе. В отрицательной форме таким принципом оказывается атеизм, т. е. отказ от Бога, отличного от человека [...].

В обычном смысле религия не составляет связи государства — скорее она ее устраняет. С точки зрения религии, Бог — это отец, вседержитель, миромыслитель, страж, защитник, правитель и владыка земной монархии. Поэтому человек не нуждается в другом человеке. Все, что он должен получить от себя или от других, он непосредственно получает от Бога. Он полагается на Бога, не на человека; он благодарит Бога, а не человека. Следовательно, человек с человеком связан лишь случайно. Если с субъективной точки зрения объяснять государство, то ведь только потому люди объединяются, что они не верят в Бога, что они бессознательно, невольно, практически отрицают свою религиозную веру. Государства основывались не верой в Бога, а разочарованием в нем. Субъективное объяснение возникновения государства коренится в вере в человека как Бога для человека. [...]

Истинное государство есть неограниченный, бесконечный, подлинный, заверченный, божественный человек. Государство, прежде всего — человек, государство — абсолютный человек, сам себя определяющий, к себе самому относящийся [...].

Итак, практический атеизм составляет связь государств; люди входят в государство, потому что в государстве они без Бога, потому что государство для людей оказывается Богом, поэтому государство законно присваивает себе божественный предикат «величества». Мы теперь осознали тот практический атеизм, который бессознательно составляет основу и связь государства. Люди теперь бросаются в политику, потому что в христианстве они усматривают религию, лишаящую человека политической энергии.

Из «Предварительных тезисов к реформе философии»

Тайна теологии заключается в антропологии, тайна же спекулятивной философии — в теологии, в спекулятивной теологии, тем отличающейся от обычной теологии, что она переносит в посюстороннее, т. е. делает наличным, определяет, реализует божественное существо, удаленное в потустороннее под влиянием страха и непонимания.

Из работы ««Атеизм» есть перевернутый «Пантеизм»»

Абсолютное, по Гегелю, есть бытие, сущность, понятие (дух, самосознание) [...]. «Логика» Гегеля — это теология, превращенная в логику, в приемлемом для разума и современности виде. Божественное существо теологии есть идеальное, или абстрактное, воплощение всех реальностей, иначе говоря, — всяческой определенности, всего конечного; такова же и «Логика» [...].

Сущность теологии есть трансцендентная сущность человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской «Логики» есть трансцендентное мышление, человеческое мышление, вынесенное за пределы человека. Теология раздваивает и отчуждает человека, чтобы эту отчужденную сущность опять с ним отождествить [...].

По Гегелю, абсолютный дух раскрывается, или реализуется в искусстве, в религии, в философии. Попросту говоря, это значит: дух искусства, религии и философии есть абсолютный дух. Но искусство нельзя отделить от человеческих ощущений и созерцания, религию — от душевного настроения и фантазии, философию — от мышления, — короче, абсолютный дух нельзя отмежевать от субъективного духа или сущности человека, иначе мы опять вернемся к старой теологической точке зрения, иначе мы будем вводить себя в заблуждение абсолютным духом как иным, отличным от человеческого существа духом, другими словами, вне нас существующим призраком [...].

«Абсолютный дух» есть «отрешенный дух» богословия, который в виде призрака бродит еще в философии Гегеля [...].

Теология есть вера в призраки. Но в обычной теологии теологические призраки составляют плод чувственного воображения, в спекулятивной же теологии — отрешенной от чувств абстракции. Абстрагировать — значит полагать сущность природы вне природы, сущность человека — вне человека, сущность мысли — вне акта мысли. Философия Гегеля превратила человека в нечто самому себе чуждое, взяв за основу всей своей системы эти акты абстракции [...].

В теологии человек есть истинность, реальность Бога, — ведь все предикаты, реализующие Бога как Бога, превращающие Бога в действительное существо (таковы могущество, мудрость, благодать, любовь, даже бесконечность и личность, имеющие своим условием отличие от конечного), утверждаются лишь в человеке и с человеком; точно так же и в спекулятивной философии истинность бесконечного составляет конечное [...].

Философия Гегеля есть последнее прибежище, последняя рациональная опора теологии [...].

Действительное отношение мышления к бытию только таково: бытие — субъект, мышление — предикат (по такой предикат, который содержит сущность соответствующего субъекта). Мышление исходит из бытия, а небытие из мышления. Бытие дано из себя и через себя, бытие дается только бытием, основа бытия в нем самом, — ведь только бытие есть смысл, разум, необходимость, истина, — словом, всяческое во всем [...].

Обычно названием «человек» обозначается человек с его потребностями, ощущениями, умонастроениями — человек как личность, в отличие от его духа, вообще от его всеобщих общественных качеств, в отличие, например, от художника, мыслителя, писателя, судьи, словно это не характерное, существенное свойство, что он мыслитель, что он художник, что он судья и т. д., словно человек в искусстве, в науке выходит за свои пределы. Спекулятивная философия теоретически закрепила это обособление существенных человеческих качеств от самого человека и тем самым она обожествовала одни абстрактные качества в виде самостоятельных существ [...].

Философия будущего имеет задачу вернуть философию из царства «душ усопших» в царство душ, наделенных телом и живых сташить из ее божественного, ни в чем не нуждающегося мысленного блаженства в царство человеческой скорби. Для этой цели она нуждается только в человеческом рассудке и в человеческом языке [...]. Плодами этой неблагодарной и тяжелой работы и являются настоящие «Основные положения». Их задача состояла в том, чтобы из философии абсолюта, т. е. из теологии, вывести необходимость философии человека, т. е. антропологии, и путем критики божественной философии обосновать истину философии человеческой.

Предисловие.

§ 1

Задача нового времени заключалась в воплощении и очеловечении Бога, в превращении и растворении теологии в антропологию.

§ 2

Протестантизм представлял собой религиозный или практический способ этого очеловечения. Богом протестантизма был только тот Бог, который есть человек, — человеческий Бог, т. е. Христос.

§ 5

Сущность спекулятивной философии есть не что иное как рационализированная, реализованная, наличная сущность Бога. Спекулятивная философия есть настоящая, последовательная, разумная теология.

§ 6

Бог как Бог, как духовная, или абстрактная сущность, т. е. не человеческая, не чувственная, доступная только для разума или интеллекта и составляющая его объект, есть не что иное, как сущность самого разума; силой воображения сущность эта представляется обычной теологии или теизму существом самостоятельным, отличным от разума.

§ 11

Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность — *actus purus* — без страстей, без определений извне, без чувственности, без материн. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли, абсолютная сущность как абсолютная мысль [...].

В мышлении как таковом я составляю тождество с самим собой, я абсолютный господин; здесь мне ничто не противоречит; здесь я одновременно судья и сторона, следовательно, здесь нет критического различия между предметом и моей мыслью о нем. Но когда речь идет о бытии известного объекта, то я не могу в этом быть единственным судьей, я должен выслушать свидетелей, от меня отличных. Чувства и являются такими свидетелями, отличными от меня как мыслящего субъекта. Бытие есть нечто, чему причастен не я одни, но также и другие, прежде всего — самый объект. Быть — значит быть субъектом, значит быть для себя. И это далеко не безразлично, являюсь ли я субъектом или только объектом, существом для себя самого или только существом для другого существа, т. е. только мыслью [...].

Истинность есть то же самое, что действительность, чувственность. Только чувственное существо есть истинное, действительное существо (только чувственность — истина и действительность) [...].

(§ 33)

Только благодаря чувствам предмет дается в истинном смысле, а не посредством мышления для самого себя. Объект, данный вместе с мышлением или с ним тождественный, есть только мысль. (Где нет чувства, нет сущности, нет действительного предмета.) Объект,

подлинный объект, дается мне лишь там, где дано существо, на меня воздействующее, где моя самостоятельность, — если судить с точки зрения мышления, — наталкивается на сопротивление, поскольку деятельность другого существа является границей моей самостоятельности. Понятие объекта в изначальном смысле есть не что иное, как понятие иного Я. Поэтому понятие объекта вообще опосредствовано понятием «ты», т. е. опредмеченного Я, так человек в детстве воспринимает все вещи как самостоятельные, произвольные существа. Объект, т. е. иное Я, дан не моему Я, но дан не-Я, во мне находящемуся, если выразить это языком Фихте; в самом деле, только там, где я из Я превращаюсь в Ты, только там, где я — нечто страдательное, возникает представление активности, вне меня находящейся, — т. е. объективности. Но только благодаря чувству Я есть не-Я [...].

§ 33 (§ 34)

Новая философия рассматривает и принимает во внимание бытие, каково оно для нас, не только как мыслящих, но и как действительно существующих; следовательно, для нее бытие есть объект бытия, объект его самого. Бытие как предмет бытия есть чувственное, созерцаемое. оощуаемое бытие, бытие, которое можно любить — только это бытие есть бытие и заслуживает это название. Таким образом, бытие есть тайна созерцания, оощущения, любви [...].

Только в оощущении, только в любви «это», т. е. это лицо, эта вещь, иначе говоря, эта единичная сущность, обладает абсолютной ценностью, только в оощущении конечное оказывается бесконечным; в этом, и только в этом, коренится безмерная глубина, божественность и истинность любви. Только в любви Бог, для которого все волосы на голове сочтены, истин и реален. Христианский Бог сам есть лишь абстракция человеческой любви, только образ любви. Но именно потому, что «это» имеет абсолютную ценность лишь в любви, — только в ней, а не в абстрактном мышлении раскрывается тайна бытия. Любовь есть страсть, и только страсть есть знамение бытия. Существует только то, что является объектом страсти, будь он действительный или возможный. Абстрактное мышление без сущности и страсти устраняет различие между бытием и небытием, но для любви это ускользающее от мысли различие составляет реальность. Любить — не что иное, как постигать это различие. Кто ничего не любит, тому все равно, существует ли что-нибудь или нет, — каков бы ни был предмет этой любви. Поскольку же вообще различие между бытием и небытием дано

мне только в любви, в ощущении, постольку мне лишь в них дастся и объект в отличие от меня самого. Боль есть громкий протест против отождествления субъективного и объективного. Страдание любви свидетельствует, что в действительности нет того, что есть в представлении. Здесь субъективное оказывается объективным, представление — объектом; но этого-то и не должно быть; это противоречие, это ложь, это несчастье, — отсюда стремление к восстановлению истинного взаимоотношения, где субъективное и объективное не совпадают. Даже животная боль достаточно выразительно выявляет это различие [...].

Страдания от голода заключаются только в том, что в желудке не оказывается ничего предметного, желудок сам для себя является словно объектом, пустые стенки трутся друг о друга вместо того, чтобы перетирать другое вещество. Поэтому значение «человеческих ощущений» не эмпирическое, не антропологическое в смысле старой трансцендентной философии, — ощущения имеют онтологическое, метафизическое значение: в ощущениях, даже повседневных, скрыты глубочайшие и величайшие истины. Таким образом, любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличия предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. Существует 'только' 'то, наличие чего доставляет тебе радость, отсутствие чего доставляет тебе скорбь. Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием, есть радостное и в той же степени скорбное различие.

§ 35 (§ 36)

Прежняя философия утверждала: что не мыслится, того нет, а новая философия утверждает: чего мы не любим, чего нельзя полюбить, того нет. А чего нельзя полюбить, тому нельзя молиться. Только то, что может быть объектом религии, является объектом философии. И объективно, и субъективно любовь служит критерием бытия — критерием истинности и действительности. Где нет любви, там нет и истины. Только тот представляет собою нечто, кто что-то любит — быть ничем и ничего не любить — то же самое. Чем больше бытия в человеке, тем больше он любит, и наоборот [...].

§41 (§ 42)

Объектами чувств служат не только «внешние» предметы. Человек дан самому себе только чувственно — он сам себе предмет в качестве объекта чувств. Тождество субъекта и объекта — лишь абстрактная

мысль в самосознании, есть истина и действительность только в чувственном созерцании человека человеком.

Мы не только воспринимаем камни и деревья, не только тело и кости, мы воспринимаем также чувства, пожимая руки и целуя губы чувствующего существа; мы слышим ушами не только журчание воды и шелест листьев, но мы также воспринимаем одушевленный голос любви и мудрости; мы видим не только поверхности зеркал и иллюзии красок, мы всматриваемся также во взгляд человека. Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредствованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа. Поэтому все наши идеи также происходят из ощущений, и в этом эмпиризм совершенно прав; он только забывает, что главным, самым существенным чувственным объектом человека является сам человек, что только в постижении человека человеком загорается свет сознания и разума [...].

§ 53 (§ 54)

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.

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 разум, универсальная чувственность — духовность. Даже низшие чувства — обоняние и вкус — возвышаются в человеке до духовных, до научных актов. Обонятельные и вкусовые качества вещей являются предметом естествознания. Даже желудок человека, как бы презрительно мы на него ни смотрели, не есть животная, а человеческая сущность, поскольку он есть нечто универсаль-

ное, не ограниченное определенными видами средств питания. Именно 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, т. е. животным, чувством. Моральное и разумное отношение человека к желудку заключается тоже 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 [...].

§ 58 (§ 60)

Истина существует не в мышлении, не в знании как таковом. Истина — лишь полнота человеческой жизни и существа.

§ 59 (§ 61)

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

§ 60 (§ 62)

Уединенность есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность.

Человек для себя является человеком [в обычном смысле]; человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть Бог.

§ 62 (§ 64)

Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя, с самим собой, это диалог между Я и Ты.

Из работы «Против дуализма тела и души, плоти и духа»

Человек отличается от животного 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, подчиненной низшим жизненным целям 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 зренья; лишь его ухо восторгается голосами птиц, звоном металлов, журчанием 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 [...].

Из работы «Сущность христианства»

Моей первой мыслью был Бог, второй — разум, третьей и последней — человек. Субъект божества — разум, но субъект разума — человек. «Страх перед Богом — начало мудрости», но не конец её [...].

Человек есть произведение человека, продукт культуры, истории. Многие растения, даже животные, так изменились благодаря заботливой человеческой руке, что их прототипа больше уже не найти в природе.

Глава первая. ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Религия коренится в существенном отличии человека от животного: у животных нет религии. Хотя не владевшие критическим методом зоографы прошлого и приписывали слону религиозность наряду с другими похвальными качествами, тем не менее, слухи о религии слона — это басни [...].

Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где существо способно понять свой род, свою сущность. Животное сознает себя как индивид, почему оно и обладает самоощущением, а не как род, так как ему недостает того сознания, которое происходит 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 вещей и существ. Поэтому животное живет единой, простой, а человек — двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью [...].

Человек для самого себя есть одновременно и «я» и «ты»; он может стать на место другого именно потому, что предметом 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[...].

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 заключаются высшие силы, абсолютная сущность человека, как такового, и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть [...].

Только человеку доступны чистые, интеллектуальные, бескорыстные радости и аффекты; только человеческие глаза знают духовные пиришества. Взор, обращенный к звездному небу, созерцает бесполезные и безвредные светила; не имеющие ничего общего с Землей и ее нуждами, и видит в сиянии их свою собственную сущность, свое собственное происхождение. Природа глаза небесна. Поэтому человек возвышается над землей только благодаря зрению, поэтому теория начинается там, где взор обращается к небу [...].

Абсолютная сущность, Бог человека есть его собственная сущность. Поэтому сила предмета есть сила его собственной сущности. Так, сила предмета чувства есть сила чувства, сила предмета разума — сила самого разума и, наконец, сила предмета воли — сила воли [...].

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, черпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражается и объективизируется он сам.

Глава вторая. ОБЩАЯ СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Чувственный объект находится вне человека, религиозный — в нем, внутри него. Поэтому религиозный объект подобно его самосознанию и совести неотчуждаем, есть нечто интимное, интимнейшее, наиболее близкое человеку. «Бог, — говорит Августин, — ближе нам, чем чувственные, телесные предметы, и потому мы легче познаем его» [...].

Бог человека таков, каковы его мысли и намерения. Ценность Бога не превышает ценности человека. Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога — самопознание человека. О человеке можно

судить по Богу и о Боге — по человеку: они тождественны. Божество человека заключается в его духе и сердце, а дух, душа и сердце человека обнаруживаются в его Боге: Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его «Я»; религия есть торжественное объявление его сокровенных помыслов, открытое исповедание его тайн любви [...].

Религия, во всяком случае христианская, есть отношение человека к самому себе или, вернее, к своей сущности, которую он рассматривает как иное существо. Божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, или, вернее, сущность человека, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т. е. от действительного, телесного человека, объективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности. Поэтому все определения божественной сущности представляют собой определения человеческой сущности [...]. Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека.

Глава третья. БОГ КАК СУЩНОСТЬ РАССУДКА

Чистое, совершенное, безущербное божественное существо есть самосознание рассудка, сознание рассудком своего собственного совершенства. Рассудок не знает страданий сердца, ему чужды желания, страсти, потребности и, следовательно, недостатки и слабости, свойственные сердцу [...].

Рассудок есть нейтральная, безразличная, неподкупная, неомраченная в нас сущность — чистый, свободный от аффектов свет ума. Рассудок есть категорическое, беспощадное сознание вещи как вещи, потому что он сам объективен по природе, — сознание всего, что свободно от противоречий, потому что он сам есть свободное от противоречий единство, источник логического тождества, — сознание закона, необходимости, правила, меры, потому что он сам есть действие закона, необходимость природы вещей как самостоятельность, правило правил, абсолютное мерило, мерило мерил [...].

Рассудок по сути есть достояние рода, сердце является носителем частных, индивидуальных побуждений, рассудок — побуждений всеобщих. Рассудок сверхчеловеческая, т. е. сверхличная и безличная сила или сущность в человеке. Только посредством рассудка и в рассудке человек получает силу абстрагироваться от самого себя, т. е. от своей субъективной, личной сущности, возвышаться до всеобщих понятий и отношений, отличать объект от производимого им впечатления,

рассматривать его в себе и для себя помимо его отношения к человеку. Философия, математика, астрономия, физика — одним словом, всякая наука является продуктом и, следовательно, фактическим доказательством этой поистине бесконечной и божественной деятельности. Поэтому религиозные антропоморфизмы противоречат рассудку, и он оспаривает их у Бога, отрицает их. Но этот свободный от антропоморфизмов, беспощадный, бесстрастный Бог есть не что иное, как собственная, предметная сущность рассудка. Бог как таковой, т. е. как не-конечная, не-человеческая, нематериальная, не-чувственная сущность, есть только объект мышления.

Глава четвертая.

БОГ КАК МОРАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ИЛИ ЗАКОН

Закон, требующий от нас нравственного совершенства, недоволен ни одним из нас, но поэтому-то человек, его сердце также недоволен законом. Закон обрекает на гибель; сердце проникается жалостью даже к грешнику. Закон утверждает меня лишь как абстрактное, сердце — как действительное существо. Сердце вселяет в меня сознание, что я человек; закон — только сознание, что я грешник, ничтожество. Закон закабаляет себе человека, любовь его освобождает. Любовь есть связь, опосредующее начало между совершенным и несовершенным, греховным и безгрешным, всеобщим и индивидуальным, законом и сердцем, божеским и человеческим. Любовь есть сам Бог, и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога — человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализует дух. Любовь есть подлинное единство Бога и человека, духа и природы. Любовь претворяет обыденную природу в дух и возвышенный дух — в природу. Любовь — значит, исходя из духа, отрицать дух и, исходя из материи, отрицать материю. Любовь есть материализм; нематериальная любовь есть нелепость [...].

Глава пятая.

АЙНА ВОПЛОЩЕНИЯ, ИЛИ БОГ КАК СУЩНОСТЬ СЕРДЦА

Воплощение есть не что иное, как фактическое, чувственное проявление человеческого естества Бога. Бог сделался человеком не ради себя; причиной воплощения была нужда, потребность человека, которая поныне остается потребностью религиозной души. Бог сделался

человеком из милосердия, следовательно, прежде чем сделаться истинным человеком, он уже был человеческим Богом в себе самом, иначе он не принял бы так близко к сердцу человеческую нужду и человеческое горе. Воплощение было слезой божественного сострадания, т. е. всего лишь проявлением человечески чувствующего, поэтому по преимуществу человеческого существа [...].

Глава шестая. ТАЙНА СТРАДАЮЩЕГО БОГА

Существенным определением вочеловечившегося, или, что то же, человеческого, Бога, то есть Христа, являются страсти господни. Любовь проявляет себя в страдании. Все мысли и чувства, ближайшим образом связанные с Христом, фокусируются в понятии страдания [...].

Сердце есть источник, средоточие всех страданий. Кто не страдает, у того нет сердца. Поэтому тайна страдающего Бога есть тайна чувства [...].

Глава восьмая. ТАЙНА ЛОГОСА И ПОДОБИЯ БОЖИЯ

Слово есть отвлеченный образ, мнимый предмет или, поскольку всякий предмет непременно является предметом мысли, — воображенная мысль. Поэтому люди, знающие слово, название предмета, воображают, что они также знают и сам предмет. Слово есть дело силы воображения; спящие говорят во сне, говорят также больные в бреду. То, что возбуждает фантазию, делает нас разговорчивым, воодушевление сообщает нам красноречие. Дар слова есть поэтический дар; животные не говорят, потому что у них нет поэзии. Мысль выражается только в образах; способность выражения мысли обуславливается силою воображения; но сила воображения проявляется внешним образом в языке. Говорящий пленяет, очаровывает того, кому говорит; но сила слова есть мощь силы воображения [...].

Слово есть образная, откровенная, сияющая, блестящая, освещающая мысль. Слово — свет мира. Слово вводит нас в полноту истины, открывает все тайны, являет невидимое, воспроизводит отдаленное прошлое, ограничивает бесконечное, увековечивает преходящее. Люди бренны, слово неколебимо; слово есть жизнь и истина. Слову дано всемогущество: оно исцеляет слепых, хромых и больных, воскрешает мертвых; слово творит чудеса, и притом лишь чудеса разумные. Слово есть евангелие, параклит, утешитель человечества. Чтобы убедиться в божественной сущности языка, представь себе, что ты, одинокий

и покинутый, впервые слышишь человеческую речь; разве она не покажется тебе ангельским пением, голосом самого Бога, небесной музыки?

Слово обладает спасающей, примиряющей, благотворительной, освобождающей силой. Грехи, в которых мы каемся, отпускаются нам благодаря божественной силе слова. Примиренным отходит умирающий после исповеди в своих долго таимых грехах. Признание греха влечет за собой прощение греха. Наши страдания облегчаются наполовину, если мы делимся ими с другом. Наши страсти утрачивают свою остроту благодаря тому, что мы говорим о них; наступает просветление; предмет гнева, злобы, огорчения предстает в таком свете, что ясно проступает непристойность страсти. Стоит зачастую нам раскрыть рот, чтобы спросить друга о чем-нибудь сомнительном и непонятном, как все сомнения и колебания разлетаются, точно дым. Слово делает человека свободным. Кто не умеет высказаться, есть раб. Поэтому чрезмерная страсть, чрезмерная радость, чрезмерное горе лишают нас языка. Речь есть акт свободы; слово — сама свобода. Поэтому обогащение языка справедливо считается основой просвещения, где культивируется слово, там культивируется человечество. Варварство средних веков исчезло с развитием языка [...].

Глава девятая.

ТАЙНА МИРОТВОРЯЩЕГО НАЧАЛА В БОГЕ

Сознание мира есть смиряющее сознание; творение было «актом смирения», но первым камнем преткновения, о который разбивается гордость личности, является «Ты», другое «Я». Прежде чем вынести взгляд, не отражающий в себе образа нашего «Я», «Я» должно закалить свой взор созерцанием «Ты». Другой человек является связующим звеном между мной и миром. Я завишу от мира и сознаю эту зависимость, ибо сперва я чувствую свою зависимость от другого человека. Если бы я не нуждался в людях, то не нуждался бы и в мире. Я примиряюсь, я сближаюсь с миром только посредством другого человека. Без другого лица мир казался бы мне не только мертвым и пустым, но и бессмысленным и неразумным. Человек уясняет и познает себя только благодаря другому, а для того чтобы понимать мир, я должен понимать самого себя [...].

Так человек становится богом человека. Своим существованием он обязан природе, а тем, что он человек, — человеку. Без другого

человека он ничего не может сделать не только в физическом, но и в духовном отношении. Четыре руки могут сделать больше, чем две; две пары глаз видят больше, чем одна. И эта объединенная сила отличается от единичной не только количественно, но и качественно. Единичная человеческая сила ограничена; соединенная с другими, она бесконечна. Знание одного человека ограничено, но не ограничен разум, не ограничена наука, поскольку она есть общий акт человечества, и не только потому, что над созданием науки совместно работает бесчисленное множество людей, но и потому, что научный гений известной эпохи соединяет в себе определенным, индивидуальным образом умственные силы всех предыдущих гениев, благодаря чему его сила не является единичной. Остроумие, проницательность, фантазии, чувство как нечто, отличное от ощущения, разум — все эти так называемые душевные силы суть силы человечества, а не отдельного человека; это продукты культуры, продукты человеческого общества [...].

Глава одиннадцатая.

ТАЙНА ПРОМЫСЛА И ТВОРЕНИЕ ИЗ НИЧЕГО

Творение есть изреченное слово Божие, слово — творческое, слово — внутреннее, тождественное с мыслью. Изречение есть акт воли, следовательно, творение есть продукт воли. Человек в слове Божиим утверждает божественность слова, а в творении утверждает божественность воли, и при этом не воли разума, а воли воображения, воли абсолютно субъективной и неограниченной [...].

Творение из ничего есть вершина принципа субъективности. Вечность мира или материи свидетельствует только о существенности материи; а творение мира из ничего говорит о ничтожестве мира [...].

Глава тринадцатая.

СИЛА ЧУВСТВА ИЛИ ТАЙНА МОЛИТВЫ

Высшее понятие, Бог политической общины, народа, политика которого выражается в форме религии, есть закон, сознание закона как абсолютной божественной власти; высшее понятие, Бог чуждого мира и политики человеческого чувства есть любовь — любовь, приносящая в жертву своему возлюбленному все небесные и земные блага и сокровища, любовь, считающая законом желание возлюбленного, а силой — неограниченную мощь фантазии, чудодейственную силу мысли. Бог есть любовь, исполняющая наши желания, наши духовные

потребности; он есть осуществленное желание сердца, желание, достигшее несомненной уверенности в своем исполнении и преодолевающее преграды рассудка, опыта и внешнего мира [...].

Бог есть любовь, значит, чувство есть Бог человека, Бог — безоговорочно абсолютное существо. Бог есть объективированная сущность чувства, неограниченное, чистое чувство; он есть вожделение человеческого сердца, обращенное в определенное блаженное бытие. Бог есть безоговорочное всемогущество чувства, себе внимающая молитва, внемлющая себе душа, эхо наших стенаний. Скорбь просится наружу. Артист невольно берется за лютню, чтобы излить свое горе в ее звуках. Его грусть рассеивается, когда он доводит ее до своего слуха и объективирует; тяжесть спадает с его сердца, когда он сообщает свое горе воздуху и делает его общей сущностью. Но природа не внемлет жалобам человека — она безучастна к его страданиям. Поэтому человек отворачивается от природы и видимых предметов вообще, он обращается внутрь себя, что бы скрыться от равнодушных сил и найти сочувствие к своим страданиям. Здесь он открывает свои тяжелые тайны, здесь облегчает он свое угнетенное сердце. Это облегчение сердца, эта высказанная тайна, это обнаруженное душевное страдание есть Бог. Бог есть слеза любви, пролитая в глубоком уединении над человеческими страданиями. «Бог есть невыразимый вздох, скрытый в глубине души» — вот наиболее замечательное, глубокое, истинное выражение христианской мистики [...].

Молитва изменяет естественный ход вещей, она побуждает Бога совершать действия, противоречащие законам природы. Молитва есть отношение человеческого сердца к себе самому, к своей собственной сущности. В молитве человек забывает об ограниченности своих желаний, и в этом забвении заключается его блаженство. Молитва есть саморасчленение человека на два существа — беседа человека с самим собой, со своим сердцем. Действительность молитвы обуславливается ее громким, ясным, выразительным произношением. Молитва выливается из уст непроизвольно: от избытка сердца уста глаголят [...].

Глава четырнадцатая. ТАЙНА ВЕРЫ — ТАЙНА ЧУДА

Только вера рождает молитву, только молитва веры обладает силой. Но вера есть не что иное, как совершенная уверенность в реальности, т. е. в безусловной силе и истинности субъективного, и противоположность границам, т. е. законам природы и разума.

Поэтому характерный объект веры есть чудо, вера есть вера в чудо, вера и чудо абсолютно нераздельны

Сущность веры, проявляющейся во всех своих частях, сводится к существованию того, что желательно человеку [...].

Вера, любовь и надежда составляют христианскую троицу. Надежда относится к исполнению обетов — тех желаний, которые еще не исполнены, но будут исполнены; любовь — к существу, дающему и исполняющему эти обеты; вера — к тем обещаниям, к желаниям, которые уже исполнились, стали историческими фактами. Чудо есть существенная часть христианства, существенное содержание веры [...].

Глава двадцатая. ИСХОДНАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ РЕЛИГИИ

Исходная точка зрения религии — практическая, т. е. в данном случае субъективная. Целью религии является благо, спасение, блаженство человека; отношение человека к Богу есть не что иное, как отношение человека к своему спасению: Бог есть осуществленное спасение души или неограниченная сила, способная осуществить спасение, блаженство человека [...].

Бог есть понятие, возмещающее недостаток теории. Бог есть объяснение необъяснимого, ничего не объясняющее, потому что оно должно объяснять все без различия; Бог есть ночь теории, делающая все ясным сердцу, потому что в ней пропадает последний различающий луч рассудка; Бог есть неведение, разрешающее все сомнения путем их полного отрицания, всеведущее и ничего определенного не знающее, ибо все, что производит впечатление на разум, исчезает, теряет свою индивидуальность перед религией, становится ничем перед очами божественного всемогущества. Ночь есть мать религии. Характерным актом религии, подтверждающим ее сущность, является молитва. Молитва всемогуща.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. В чем состоит особенность антропологического материализма?
2. За что Л. Фейербах критикует философию Г. Гегеля?
3. Что общего между религией и идеалистической философией?
4. В чем заключается по Фейербаху сущность христианства?
5. Какую концепцию религии разработал Л. Фейербах?
6. Чем объясняет Фейербах необходимость реформы философии?

7. Каковы у Фейербаха основные положения философии будущего?
8. Как определяет природу человека Л. Фейербах?
9. В чем заключается сенсуализм теории познания Фейербаха?
10. Какое значение по Фейербаху имеет любовь в системе человеческих отношений?
11. В чем состоит ограниченность антропологического материализма Л. Фейербаха?

МАРКСИЗМ

Карл Маркс

Карл Маркс (1818–1883) родился в семье раввина. Его отец занимался юриспруденцией и ради карьеры стал приверженцем лютеранского вероисповедания. Поклонник идей просвещения и кантовской философии, отец мальчика оказал большое влияние на его воспитание. В 1835 году юноша закончил Трирскую гимназию, в которой получил основы знаний математики, латинского, немецкого и французского языков. Потом он поступил в университет города Бонна, а затем перевелся в Берлин. Студентам преподавали философию, юриспруденцию и историю. Самостоятельно изучив труды мыслителей прошлого, Маркс взял за основу собственного мировоззрения учение Гегеля. В 24 года он защищает диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Помимо классической философии Маркс особое внимание уделял работам Фейербаха, Смита, Рикардо, Сен-Симона и других мыслителей современности.

В начале карьеры Маркс намеревался стать профессором Боннского университета, но реакционное правительство начало чистку среди преподавательского состава вузов, чтобы уничтожить ростки левого движения, поэтому Маркс отказался от идеи преподавания. Он устраивается на работу в «Рейнскую газету», где ведет политическую колонку. Со страниц издания Маркс стал призывать к свержению существующего строя, чем навлек на себя гнев правительства. Во время работы он понял, что слабо представляет себе структуру политической экономики, поэтому углубился в изучение интересующего вопроса. Маркса правящая верхушка Пруссии пытается привлечь на свою сторону, но он не соглашается на компромисс. Его принуждают к депортации и в 1843 г. Маркс с семьей переселяется в столицу Франции. В Париже философ с будущим

соратником и другом Фридрихом Энгельсом, вращается в радикальных кругах Франции, знакомится с идеями основоположников анархизма П. Прудона и М. Бакунина.

После 1845 г. Маркс переезжает в Бельгию. Там он вместе с Энгельсом становится участником тайного международного общества «Союз справедливых». Они создают текст программы коммунистического общества. В результате совместного труда Маркса и Энгельса был написан «Манифест коммунистической партии», который выпустили ограниченным тиражом на лондонской типографии и переезжает в Париж, откуда отправляется в Германию. В 1864 г. Под руководством Маркса открылась «Международная рабочая ассоциация» или Первый Интернационал. В связи с разгромом Парижской Коммуны в 1872 г. Организация Маркса переехала в Нью-Йорк, но через четыре года сообщество прекратило существование и в Америке.

К. Маркс — крупнейший немецкий мыслитель, философ, создатель политэкономии. Сформулировал принцип зависимости общественного бытия (социальной материи) — системы социально-экономических отношений, от уровня развития производительных сил общества. По Марксу, эти отношения объективны и только объективны, они ни прямо, ни косвенно не зависят от индивидуального или общественного сознания и детерминируют каждую историческую ступень в развитии общества (общественно-экономическую формацию). В его фундаментальном исследовательском произведении «Капитал», фактически, применены принципы системного подхода в рассмотрении всех проблем при анализе экономического уклада капиталистического общества. Реализована методология системного исследования, которая получила дальнейшее развитие в XX веке. Сила концепции Маркса заключалась в том, что она упорядочила мировую историю. А слабость связана с тем, что она неоправданно универсализировала современные ей формы исторического движения, без достаточных оснований распространив их как на прошлое, так и на будущее.

Великое открытие Маркса заключается в том, что он впервые сформулировал принцип материалистического понимания истории, суть которого заключается в следующих идеях: идея закономерности исторического процесса; идея зависимости общественного сознания от общественного бытия; идея определяющей роли материального производства в существовании и развитии общества.

Маркс в переплетении общественных отношений нашел единственные отношения, которые складываются, прежде чем проходят через челове-

ческую голову — производственные отношения (отношения, которые складываются в процессе производства по поводу собственности и распределения) и предположил, что именно они определяют все остальные сферы человеческой жизни (политическую, правовую, нравственную, эстетическую, религиозную и философскую).

Но и сами Маркс и Энгельс понимали, что производственные отношения лишь в конечном счете являются определяющими в производстве и воспроизводстве общественной жизни. Они неоднократно подчеркивали, что надстройка является во многом самостоятельным компонентом общественной жизни, активно влияющим на базис общества. Тем не менее, однолинейность и схематичность их концепции привела к появлению «вульгарных марксистов», примитивно толкующих концепцию Маркса и прежде всего в вопросе о том, что «экономический» момент является будто бы единственным детерминантом исторического процесса.

Маркс выявил скрытые глубинные предпосылки и компоненты экономического знания и реализовал никем до него не применявшуюся систему приемов и методов философско-методологического анализа научного знания в структуре социального знания в целом. За внешней, зафиксированной в тексте формой экономического знания он увидел глубинные слои, сложную структуру предпосылок, содержащую скрытые, неявные компоненты различного происхождения и природы. Идеи Маркса о необходимости рассмотрения конкретного научного знания в контексте исторически изменяющегося общественного сознания с целью выявления и критической рефлексии различных превращенных форм и феномена фетишизации в целом нашли свое подтверждение в развитии естественных наук. В социогуманитарном знании наиболее значимым является диалектический метод научного исследования (метод восхождения от абстрактного к конкретному), разрабатываемый и применяемый в анализе ключевого для политэкономии понятия стоимости, что позволило Марксу объяснить природу прибавочной стоимости.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 46, Ч. 1. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1968.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Маркс К. Капитал. Т.1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1959.

Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 13. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1959.

***Из работы «Экономические рукописи 1857–1859 гг.»
(метод политической экономии)***

[...] Когда мы с точки зрения политической экономии рассматриваем какую-нибудь данную страну, то мы начинаем с ее населения, его разделения на классы, распределения населения между городом и деревней и морскими промыслами, между различными отраслями производства, с вывоза и ввоза, годового производства и потребления, товарных цен и т. д.

Кажется правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок, следовательно, например, в политической экономии, с населения, которое есть основа и субъект всего общественного процесса производства. Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается ошибочным. Население — это абстракция, если я оставляю в стороне, например, классы, из которых оно состоит. Эти классы опять-таки пустой звук, если я не знаю тех основ, на которых они покоятся, например, наемного труда, капитала и т. д. Эти последние предполагают обмен, разделение труда, цены и т. д. Капитал, например, — ничто без наемного труда, без стоимости, денег, цены и т. д. Таким образом, если бы я начал с населения, то это было бы хаотическое представление о целом, и только путем более детальных определений я аналитически подходил бы ко все более и более простым понятиям: от конкретного, данного в представлении, ко все более и более тощим абстракциям, пока не пришел бы к простейшим определениям. Отсюда пришлось бы пуститься в обратный путь, пока я не пришел бы, наконец, снова к населению, но на этот раз не как к хаотическому представлению о целом, а как к некоторой богатой совокупности многочисленных определений и отношений.

Первый путь — это тот, по которому политическая экономия исторически следовала в период своего возникновения. Например, экономисты XVII столетия всегда начинают с живого целого, с населения,

нации, государства, нескольких государств и т. д., но они всегда заканчивают тем, что путем анализа выделяют некоторые определяющие абстрактные всеобщие отношения, как разделение труда, деньги, стоимость и т. д. Как только эти отдельные моменты были более или менее зафиксированы и абстрагированы, стали возникать экономические системы, восходившие от простейшего — труд, разделение труда, потребность, меновая стоимость и т. д. — к государству, международному обмену и мировому рынку. [...]

*Из работы «Капитал»
(метод восхождения от абстрактного к конкретному)*

[...] Последний метод есть, очевидно, правильный в научном отношении. Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления. [...]

«Гегель поэтому впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного. Простейшая экономическая категория, например, меновая стоимость, предполагает население — население, производящее в определенных условиях, — а также определенные формы семьи, общины или государства и т. д. Меновая стоимость может существовать только как абстрактное, одностороннее отношение некоторого уже данного конкретного живого целого. [...]

«Напротив, как категория, меновая стоимость ведет допотопное существование. Поэтому для такого сознания (а философское сознание именно таково), для которого постигающее в понятиях мышление есть

действительный человек и поэтому только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир, — движение категорий выступает как действительный (хотя, к сожалению, и получающий некоторый толчок извне) акт производства, результатом которого является мир [...].

«Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, — способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира. Реальный субъект все время остается вне головы, существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически. Поэтому и при теоретическом методе субъект — общество — должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка. [...]

Однако не имело ли место также и независимое историческое или естественное существование этих простых категорий до появления более конкретных категорий? Ça dépend [смотря по обстоятельствам. — Ред.]. Например, Гегель правильно начинает философию права с владения как простейшего правового отношения субъекта. Но никакого владения не существует до семьи или до отношений господства и подчинения, которые суть гораздо более конкретные отношения. Напротив, было бы правильно сказать, что существуют такие семьи, роды, которые еще только владеют, но не имеют собственности. Более простая по сравнению с собственностью категория выступает, таким образом, как отношение, свойственное простым семейным или родовым сообществам. В более развитом обществе она выступает как более простое отношение развившегося организма. Однако тот конкретный субстрат, отношение которого есть владение, постоянно предполагается. Можно представить себе единичного дикаря владеющим. Но тогда владение не есть правовое отношение. Неверно, будто владение исторически развивается в семью. Наоборот, оно всегда предполагает эту «более конкретную правовую категорию». При этом, однако, здесь имеется та доля истины, что простые категории суть выражения таких отношений, в которых менее развитая конкретность могла найти себе реализацию еще до установления более многосторонней связи или более многостороннего отношения, мысленно выраженного в более конкретной категории, — в то время как более развитая конкретность сохраняет более простую категорию как подчиненное отношение.

[...] Для понимания определения меновой стоимости рабочим временем необходимо придерживаться следующих основных положений: сведение труда к простому, так сказать, бескачественному труду; специфический способ, благодаря которому труд, создающий меновую стоимость, стало быть производящий товары, является общественным трудом; наконец, различие между трудом, поскольку он имеет своим результатом меновые стоимости.

Чтобы измерять меновые стоимости товаров заключающимся в них рабочим временем, нужно свести различные виды труда к лишенному различий однородному, простому труду, — короче, к труду, который качественно одинаков и различается поэтому лишь количественно.

Это сведение представляется абстракцией, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно. Сведение всех товаров к рабочему времени есть не большая, но в то же время и не менее реальная абстракция, чем превращение всех органических тел в воздух. Труд, который измеряется таким образом временем, выступает в сущности не как труд различных субъектов, а напротив, различные работающие индивидуумы выступают как простые органы этого труда. Иначе говоря, труд, как он представлен в меновых стоимостях, мог бы быть назван всеобщечеловеческим трудом. Эта абстракция всеобщего человеческого труда существует в среднем труде, который в состоянии выполнить каждый средний индивидуум данного общества, это — определенная производственная затрата человеческих мышц, нервов, мозга и т. д. Это — простой труд, которому может быть обучен каждый средний индивидуум и который он, в той или другой форме, должен выполнять. Самый характер этого среднего труда различен в различных странах и в разные эпохи культуры, однако он выступает как нечто данное в каждом существующем обществе.

[...] Тело товара, служащего эквивалентом, всегда выступает как воплощение абстрактно человеческого труда и всегда в то же время есть продукт определенного полезного, конкретного труда. Таким образом, этот конкретный труд становится выражением абстрактно человеческого труда. Если, например, сюртук служит не более как вещью, в которой осуществлен абстрактно человеческий труд, то и портняжный труд, который фактически в нем осуществлен, служит не более как формой осуществления абстрактно человеческого труда. В выражении стоимости холста полезность портняжного труда сказывается

не в том, что он изготавливает платье, следовательно, — и людей, а в том, что он производит вещь, в которой мы сразу видим стоимость, т. е. сгусток труда, который ничем не отличается от труда, овеществленного в стоимости холста. Для того чтобы изготовить такое зеркало стоимости, само портняжество не должно отражать в себе ничего другого, кроме своего абстрактного свойства быть человеческим трудом вообще.

В форме портняжества, как и в форме ткачества, затрачивается человеческая рабочая сила. Следовательно, обе эти деятельности обладают общим характером человеческого труда и в некоторых определенных случаях, например, в производстве стоимости, должны рассматриваться только с этой точки зрения. В этом нет ничего мистического. Но в выражении стоимости товара дело принимает иной вид. Например, чтобы выразить, что ткачество не в своей конкретной форме создает стоимость холста, а в своем всеобщем качестве человеческого труда, — ткачеству противопоставляется портняжество, конкретный труд, создающий эквивалент холста, как наглядная форма осуществления абстрактно человеческого труда.

Итак, вторая особенность эквивалентной формы состоит в том, что конкретный труд становится здесь формой проявления своей противоположности, абстрактно человеческого труда. Но так как этот конкретный труд, портняжество, выступает здесь как простое выражение лишенного различий человеческого труда, то он обладает формой равенства с другим трудом, с трудом, содержащимся в холсте; поэтому, несмотря на то, что он, подобно всякому другому производящему товары труду, является трудом частным, он все же есть труд в непосредственно общественной форме. Именно поэтому он выражается в продукте, способном непосредственно обмениваться на другой товар. Третья особенность эквивалентной формы состоит, таким образом, в том, что частный труд становится формой своей противоположности, т. е. трудом в непосредственно общественной форме.

[...] Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует

искать в политической экономии. Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество

ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

Из работы «Немецкая идеология» (о производстве сознания)

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — то есть гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере общественной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеали-

стический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ее ступень застает в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создававшееся отношение людей к природе и друг другу, застает передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных норм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись, — реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей нисколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «Единственных» восстают против нее. Условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будут ли периодически повторяющиеся на протяжении истории революционные потрясения достаточно сильны, или нет, для того, чтобы разрушить эти основы всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота, — а именно: с одной стороны, определенных производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось, — если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась идея этого переворота.

Все прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту действительную основу истории, или же рассматривало ее лишь как побочный фактор, лишенный какой бы то ни было связи с историческим процессом. При таком подходе истории всегда должны были

писать, руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом; действительное производство жизни представлялось чем-то доисторическим, а историческое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над миром. Этим самым из истории исключается отношение людей к природе, чем создается противоположность между природой и историей. Эта концепция могла видеть в истории поэтому только громкие и пышные деяния и религиозную, вообще теоретическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она вынуждена была разделять иллюзии этой эпохи. [...]

Фридрих Энгельс

Ф. Энгельс (1820–1895) воспитывался в семье производителя хлопчатобумажной ткани, который происходил из знатной династии и отличался консервативными взглядами на жизнь. Мать Энгельса вышла из среды уважаемых филологов. На своего сына она оказала положительное влияние. Он рос в религиозной атмосфере, принял протестанскую веру. Но, когда Энгельс стал старше, то стал всячески отвергать религиозную веру. И это стало камнем преткновения между отцом и сыном. Энгельс мечтал получить университетское образование, но был вынужден работать в фирме своего отца. В свободное время он читал классическую литературу, музицировал, сочинял стихи, писал критические эссе и изучал рукописи Гегеля. Знакомство Энгельса и Маркса произошло в 1842г. Немного позже между ними началась переписка, стали нарастать теплые и дружеские отношения, они стали встречаться и обсуждали общие философские идеи. Энгельс, вопреки мнению многих не был тенью Карла Маркса. Он внес неотъемлемый вклад в основу материалистического понимания истории. Маркс и Энгельс разделяли общую теорию пролетариата, а также обосновали необходимость революционной партии. В последние годы жизни Энгельс подметил тонкую грань зарождавшегося империализма.

Вместе с тем Энгельс разрабатывал проблемы как естественных, так и социальных наук. В 1858 году в «Диалектике природы» Энгельс предложил классификацию наук, обобщая опыт естествознания своего времени. В основу классификации он положил формы движения материи. После 1870 года сосредоточил свое внимание на социально-философской тематике. Создает целый ряд работ, в которых разрабатываются клю-

чевые проблемы социальных наук (наук об обществе) — трудовая теория антропосоциогенеза, генезис классовых социальных институтов (семьи, частной собственности и государства).

В процессе философского анализа теоретического и эмпирического уровней знания Энгельс особое значение придавал антропологическим предпосылкам развития науки. Размышлял не только о природе и законах научного знания, но и о его месте и роли в культуре, что представляет реальный научный интерес и имеет принципиальное значение как для оценки современной нам ситуации в науке, так и для понимания истории возникновения и развития научного познания. Известный тезис Энгельса о том, что «абсолютная истина есть сумма относительных истин», выражает кумулятивистские представления в науке XIX века и критически переосмыслен в современной науке и философии.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.

Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.

Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 37. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 21. — М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.

Из работы «Диалектика природы» (о диалектике)

[...]Эмпирическое естествознание накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимость упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Точно так же становится неустранимой задача приведения в правильную связь между собой отдельных областей знания. Но, занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать

помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии. [...]

[...] Теоретическое мышление каждой эпохи, а значит, и нашей эпохи, это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления. А это имеет важное значение также и для практического применения мышления к эмпирическим областям. Ибо, в о - п е р в ы х, теория законов мышления отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная «вечная истина», как это связывает со словом «логика» филистерская мысль. Сама формальная логика остается, начиная с Аристотеля и до наших дней, аренной ожесточенных споров. Что же касается диалектики, то до сих пор она была исследована более или менее точным образом лишь двумя мыслителями: Аристотелем и Гегелем. Но именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой. [...]

*Из работы «Анти-Дюринг»
(естествознание и философия)*

[...] Какую бы позу не принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями.

Физика, берегись метафизики! — это совершенно верно, но в другом смысле. [...]

[...] Довольствуясь отбросами старой метафизики, естествоиспытатели все еще продолжают оставлять философии некоторую видимость жизни. Лишь когда естествознание и историческая наука впи-

тают в себя диалектику, лишь тогда весь философский скарб — за исключением чистого учения о мышлении — станет излишнем, исчезнет в положительной науке.

[...] Что же касается тех идеологических областей, которые еще выше парят в воздухе — религия, философия и т. д., — то у них имеется предисторическое содержание, находимое и перенимаемое историческим периодом, содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. Эти различные ложные представления о природе, о существовании самого человека, о духах, волшебных силах и т. д. имеют по большей части экономическую основу лишь в отрицательном смысле; низкое экономическое развитие предисторического периода имеет в качестве дополнения, а порой и в качестве условия и даже в качестве причины ложные представления о природе. И хотя экономическая потребность была и с течением времени все более становилась главной пружиной прогресса в познании природы, все же было бы педантизмом, если бы кто-нибудь попытался найти для всех этих первобытных бессмыслиц экономические причины. История наук есть история постепенного устранения этой бессмыслицы или замены ее новой, но все же менее нелепой бессмыслицей. Люди, которые этим занимаются, принадлежат опять-таки к особым областям разделения труда, и им кажется, что они разрабатывают независимую область. И поскольку они образуют самостоятельную группу внутри общественного разделения труда, постольку их произведения, включая и их ошибки, оказывают обратное влияние на все общественное развитие, даже на экономическое. Но при всем том они сами опять-таки находятся под господствующим влиянием экономического развития. В философии, например, это можно легче всего доказать для буржуазного периода. Гоббс был первым современным материалистом (в духе XVIII века), но он жил в то время, когда абсолютная монархия во всей Европе переживала период расцвета, а в Англии вступила в борьбу с народом, и был сторонником абсолютизма. Локк был в религии, как и в политике, сыном классового компромисса 1688 года. [...]

[...] Идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представление о ложных или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном

процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления — или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и вообще не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. [...]

[...] Исторический идеолог (исторический означает здесь просто собирательный термин для понятий: политический, юридический, философский, теологический, — словом, для всех областей, относящихся к обществу, а не просто к природе) располагает в области каждой науки известным материалом, который образовался самостоятельно из мышления прежних поколений и прошел самостоятельный, свой собственный путь развития в мозгу этих следовавших одно за другим поколений. Конечно, на это развитие могут воздействовать в качестве сопутствующих причин и внешние факты, относящиеся к этой или иной области, но факты эти, как молчаливо предполагается, представляют собой опять-таки просто плоды мыслительного процесса, и таким образом мы опять продолжаем оставаться в сфере чистой мысли, которая благополучно переваривала даже самые упрямые факты.»

[...] Если, как Вы утверждаете, техника в значительной степени зависит от состояния науки, то в гораздо большей мере наука зависит от состояния и потребностей техники. Если у общества появляется техническая потребность, то это продвигает науку вперед больше, чем десяток университетов. Вся гидростатика (Торричелли и т. д.) была вызвана к жизни потребностью регулировать горные потоки в Италии в XVI и XVII веках. Об электричестве мы узнали кое-что разумное только с тех пор, как была открыта его техническая применимость. В Германии, к сожалению, привыкли писать историю наук так, как будто бы науки свалились с неба. [...]

Из работы
«Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»
(недостатки немецкой классической философии)

[...] Фейербах смешивает [...] материализм как общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на опре-

деленной исторической ступени, именно в XVIII веке. Больше того, он смешивает его с той опошленной, вульгаризированной формой, в которой материализм XVIII века продолжает теперь существовать в головах естествоиспытателей и врачей и в которой его в 50-х годах преподавали странствующие проповедники Бюхнер, Фогт и Молешотт. Но материализм, подобно идеализму прошел ряд ступеней развития. С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма.

Материализм прошлого века был преимущественно механическим, потому что из всех естественных наук (земных и небесных), короче — механика тяжести. Химия существовала еще в наивной форме, основанной на теории флогистона. Биология была еще в пеленках: растительный и животных организм был исследован лишь в самых грубых чертах, его объясняли чисто механическими причинами. В глазах материалистов XVIII века человек был машиной, так же, как животное в глазах Декарта. [...]

[...] Своеобразная ограниченность этого материализма заключалась в неспособности его понять мир как процесс, как такую материю, которая находится в непрерывном историческом развитии. Это соответствовало тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, то есть антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению, это движение столь же вечно вращалось в одном и том же круге и таким образом оставалось, собственно, на том же месте: оно всегда приводило к одним и тем же последствиям. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения Солнечной системы тогда только лишь появилась и казалась еще лишь простым курьезом. История развития Земли, геология, была еще совершенно неизвестна, а мысль о том, что нынешние живые существа являются результатом продолжительного развития от простого к сложному, вообще не могла тогда быть выдвинута наукой. Неисторический взгляд на природу был, следовательно, неизбежен. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам XVIII века, что его не чужд даже Гегель. [...]

[...] В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья.

На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течении средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций.

Вульгаризаторы, взявшие на себя в пятидесятых годах в Германии роль разносчиков материализма, не вышли ни в чем за эти пределы учений своих учителей. Все дальнейшие успехи естественных наук служили им лишь новыми доводами против существования творца Вселенной. Да они и не помышляли о том, чтобы развивать дальше теорию. [...]

[...] С некоторых пор системы космогонии и натурфилософии вообще, системы политики, политической экономии и т. д. растут в Германии, как грибы после дождя. Самый ничтожный доктор философии, даже студент, не возьмется за что-то меньшее, чем создание целой «системы». Подобно тому, как в современном государстве предполагается, что каждый гражданин способен судить обо всех тех вопросах, по которым ему приходится подавать свой голос; подобно тому, как в политической экономии исходят из предположения, что каждый потребитель является основательным знатоком всех тех товаров, которые ему приходится покупать для своего жизненного обихода, — подобно этому теперь считается, что в науке следует придерживаться такого же предположения. Свобода науки понимается как право человека писать обо всем, чего он не изучал, и выдавать это за единственный строго научный метод. [...]

[...] Само собой разумеется, что при этом моем подытоживании достижений математики и естественных наук дело шло о том, чтобы на частностях убедиться в той истине, которая в общем не вызывала у меня никаких сомнений, а именно, что в природе сквозь хаос бесчисленных изменений прокладывают себе путь те же диалектические законы движения, которые и в истории господствуют над кажущейся случайностью события, — те самые законы, которые проходя красной нитью через историю развития человеческого мышления, постепенно доходят до сознания мыслящих людей. Законы эти были впервые раз-

виты всеобъемлющим образом, но в мистифицированной форме, Гегелем. И одним из наших стремлений было извлечь их из этой мистической формы и ясно представить по всей их простоте и всеобщности. Само собой разумеется, что старая натурфилософия [...] не могла нас удовлетворить. [...] Натурфилософия, особенно в ее гегелевской форме, грешила в том отношении, что она не признавала у природы никакого развития во времени, никакого следования одного за другим, а признавала только сосуществование одного рядом с другим. Такой взгляд коренился, с одной стороны, в самой системе Гегеля, которая приписывала прогрессивное историческое развитие только духу, с другой же стороны — в тогдашнем общем состоянии естественных наук. Таким образом, Гегель в этом случае оказался значительно позади Канта, который своей небулярной теорией уже выдвинул положение о возникновении Солнечной системы, а открытием замедляющего влияния морских приливов на вращение Земли указал на неизбежную гибель этой системы. Наконец для меня дело могло идти не о том, чтобы внести диалектические законы в природу извне, а о том, чтобы отыскать их в ней и вывести их из нее.»

Однако выполнить это систематически и в каждой отдельной области представляет гигантский труд. Дело не только в том, что подлежащая овладению область почти необъятна, но и в том, что само естествознание во всей этой области охвачено столь грандиозным процессом радикального преобразования, что за ним едва может уследить даже тот, кто располагает для этого всем своим свободным временем. [...]

[...] К диалектическому пониманию природы можно прийти, будучи вынужденным к этому накапливающимися фактами естествознания; но его можно легче достигнуть, если к диалектическому характеру этих фактов подойти с пониманием законов диалектического мышления. Во всяком случае, естествознание подвинулось настолько, что оно не может уже избежать диалектического обобщения. Но оно облегчит себе этот процесс, если не будет забывать, что результаты, в которых обобщаются данные его опыта, суть понятия и что искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы. Когда естествознание научится усваивать результаты,

достигнутые развитием философии в течении двух с половиной тысячелетий, оно именно благодаря этому избавится, с одной стороны, от всякой особой, вне его и над ним стоящей натурфилософии, с другой — от своего собственного, унаследованного от английского эмпиризма, ограниченного метода мышления. [...]

*Из работы «Диалектика природы»
(классификация наук)*

[...] Всю область познания мы можем, согласно издавна известному способу разделить на три больших отдела. Первый охватывает все науки о неживой природе, доступные в большей или меньшей степени математической обработке; таковы: математика, астрономия, механика, физика химия. Если кому-нибудь доставляет удовольствие применять большие слова к весьма большим вещам, то можно сказать, что некоторые результаты этих наук представляют собой вечные истины, окончательные истины в последней инстанции, почему эти науки и были названы *точными*. Однако далеко не все результаты этих наук имеют такой характер. Когда в математику были введены переменные величины и когда их изменяемость была распространена до бесконечно малого и бесконечно большого, — тогда и математика, вообще столь строго нравственная, совершила грехопадение: она вкусила от яблока познания, и это открыло ей путь к гигантским успехам, но вместе с тем и к заблуждениям. Девственное состояние абсолютной значимости, неопровержимой доказанности всего математического навсегда ушло в прошлое; наступила эра разногласий, и мы дошли до того, что большинство людей дифференцирует и интегрирует не потому, что они понимают, что они делают, а просто потому, что верят в это, так как до сих пор результат получался правильный. Еще хуже обстоит дело в астрономии и механике, а в физике и химии находишься среди гипотез, словно в центре пчелиного роя. Да иначе оно и не может быть. В физике мы имеем дело с движением молекул, в химии — с образованием молекул из атомов, и если интерференция световых волн не вымысел, то у нас нет абсолютно никакой надежды когда-либо увидеть эти интересные вещи собственными глазами. Окончательные истины в последней инстанции становятся здесь с течением времени удивительно редкими. Еще хуже положение дела в геологии, которая, по самой своей природе, занимается главным образом таки-

ми процессами, при которых не только не присутствовали мы, но и вообще не присутствовал ни один человек. Поэтому добывание окончательных истин в последней инстанции сопряжено здесь с очень большим трудом, а результаты его крайне скудны. Ко второму классу наук принадлежат науки, изучающие живые организмы. В этой области царит такое многообразие взаимоотношений и причинных связей, что не только каждый решенный вопрос поднимает множество новых вопросов, но и каждый отдельный вопрос может решаться в большинстве случаев только по частям, путем ряда исследований, которые часто требуют целых столетий; при этом потребность в систематизации изучаемых связей постоянно вынуждает нас к тому, чтобы окружать окончательные истины в последней инстанции густым лесом гипотез. Какой длинный ряд промежуточных ступеней от Галена до Мальпиги был необходим для того, чтобы правильно установить такую простую вещь, как кровообращение у млекопитающих! Как мало знаем мы о происхождении кровяных телец и как много не хватает нам еще и теперь промежуточных звеньев, чтобы привести, например, в рациональную связь проявления какой-либо болезни с ее причинами! При этом довольно часто появляются такие открытия, как открытие клетки, которые заставляют нас подвергать полному пересмотру все установленные до сих пор в биологии окончательные истины в последней инстанции и целые груды их отбрасывать раз навсегда. Поэтому, кто захочет выставить здесь подлинные, действительно неизменные истины, тот должен довольствоваться банальностями вроде того, что все люди должны умереть, что все самки у млекопитающих имеют молочные железы и т. д. Он не сможет даже сказать, что у высших животных пищеварение совершается желудком и кишечным каналом, а не головой, ибо для пищеварения необходима централизованная в голове нервная деятельность».

*Из работы «Диалектика природы»
(философия науки)*

[...] Но еще хуже обстоит дело с вечными истинами в третьей, исторической группе наук, изучающей, в их исторической преемственности и современном состоянии, условия жизни людей, общественные отношения, правовые и государственные формы с их идеальной надстройкой в виде философии, религии, искусства и т. д. В органической

природе мы все же имеем дело, по крайней мере, с последовательным рядом таких процессов, которые, если иметь в виду область нашего непосредственного наблюдения, в очень широких пределах повторяются довольно правильно. Виды организмов остались со времен Аристотеля в общем и целом теми же самыми. Напротив, в истории общества, как только мы выходим за пределы первобытного состояния человечества, так называемого каменного века, повторение явлений составляет исключение, а не правило; и если где и происходят такие повторения, то это никогда не бывает при совершенно одинаковых обстоятельствах. Таков, например, факт существования первобытной общей собственности на землю у всех культурных народов, такова и форма ее разложения. Поэтому в области истории человечества наша наука отстала еще гораздо больше, чем в области биологии. Более того: если, в виде исключения, иногда и удастся познать внутреннюю связь общественных и политических форм существования того или иного исторического периода, то это, как правило, происходит тогда, когда эти формы уже наполовину пережили себя, они уже клонятся к упадку. Познание, следовательно, носит здесь, по существу, относительный характер, так как ограничивается выяснением связей и следствий известных общественных и государственных форм, существующих только в данное время и у данных народов и по самой природе своей переходящих. Поэтому, кто здесь погонится за окончательными истинами в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится, — разве только банальностями и общими местами худшего сорта, вроде того, что люди в общем могут жить не трудясь, что они до сих пор большей частью делились на господствующих и порабощенных, что Наполеон умер 5 мая 1821 г. и т. д. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Какие концепции социально-философской и научной мысли стали теоретическими источниками марксизма?
2. В чем отличие материалистической диалектики от диалектики Гегеля?
3. Что понимал Маркс под движением от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному?
4. Как марксистской философии оценивается роль практики в познании?
5. Чем отличается материалистическое понимание общества от идеалистического?

6. Какова структура общества согласно марксизму?
7. В чем видели Маркс и Энгельс социальную задачу философии?
8. В чем заключается роль философии науки в развитии научного знания?
9. Каковы характеристики наук в классификации Ф. Энгельса?
10. Каковы достоинства и недостатки марксизма?

ПОЗИТИВИЗМ

XIX век — это начало эпохи индустриализации в истории человечества, что потребовало осуществление мировоззренческой трансформации в связи с радикальным изменением места человека в мире. Научно-технологическое освоение все более мощных искусственных источников энергии, проникновение человека в микромир и выход в мегамир, — все это приводит к глобализации человеческой деятельности и к соответствующему возрастанию меры ответственности за ее последствия. Смысл востребуемой трансформации — в переходе от созерцательного к деятельностному типу мировоззрения, принципиальное различие между которыми состоит в необходимости современного человека брать на себя всю меру исторической ответственности за многостепенные последствия собственной деятельности.

Проблема ответственности как обратная сторона свободы составляет аксиологическое содержание деятельностного типа мировоззрения, формирующегося в координатах соотношения субъективного и объективного, т. е. того, что во власти самого человека и что от него не зависит. Теоретико-методологическое основание, адекватное овладению деятельностного типа мировоззрения, заключается в преодолении механистической парадигмы, господствующей в XVII—XVIII вв. Если с точки зрения механицизма все существует неизменно и изолированно, т. е. связи между явлениями носят чисто внешний характер рядоположенности и односторонней обусловленности, то органическое мировоззрение, напротив, воспринимает мир как внутренне единый и целостный, поскольку все элементы в нем не просто связаны, но и взаимно обуславливают друг друга, будучи открытыми самоорганизующимися и саморазвивающимися системами.

С начала индустриальной эпохи вновь возникает потребность в возрождении органического мировоззрения, которое в созерцательном

варианте было присуще античности. Органически деятельностный тип мировоззрения заключается в осознании глобализации ответственности человека как социального субъекта за все формы жизни в зависимости от уровня их организации. Теоретическая рефлексия этого актуального и поныне типа мировоззрения наиболее отчетливо выражена в XIX в. в учении западно-европейского позитивизма и российского органицизма, разрабатываясь при этом в каждом из них с учетом специфики регионального менталитета.

Зачинателем позитивизма выступил Анри Сен-Симон (1760—1825) — французский философ, социолог, социальный реформатор, основатель школы утопического социализма. Будучи представителем знатного рода, он выступал за уничтожение дворянских титулов и привилегий и был убежден в недолговечности старого порядка. Будучи непосредственно включенным в поток промышленной и политической революций, Сен-Симон всю свою бурную деятельность направлял на торжество индустриальной эпохи, требующей научной организации труда и жизни общества в целом. Причисляя себя к «философам-изобретателям», он обозначил свой творческий замысел как «физико-политический проект», что подразумевало организацию союза науки с промышленностью, призванного разрушить «скрепы старой организации» и привести «к всеобщей организации человечества». Рефлексия органического мировоззрения здесь просматривается не просто в частотности слова «организация» и организационном подходе, требующем знания «законов организации», а в последовательном проведении идеи внутреннего единства иерархической организации Вселенной, чему должна соответствовать система «позитивной науки» и «позитивной философии», являющейся «общей наукой». В этой связи Сен-Симон подчеркивает, что «различное отношение к органической и неорганической природе» является ошибочным и «нефилософским», так как «все явления суть следствия единой и общей причины.

Акцентируя роль Сократа как основателя идеи целостности бытия, Сен-Симон демонстрирует приверженность возрастному принципу анализа истории, который также входит в арсенал средств органической теории. Он подчеркивает неоднократно выражаемую им мысль о том, что «развитие общечеловеческого разума шло тем же путем, что и развитие индивидуального ума». В соответствии с подмеченной Сен-Симоном возрастной динамикой мировосприятия и исходя из духа сциентизма, имманентного западноевропейской ментальности, позитивистское освоение органически деятельностного типа мировоззрения оказалось непо-

следовательным, что выразилось на этапе классического позитивизма в обозначенном уже Сен-Симоном принципе физикализма, ибо корень органического единства двух естеств — «физического и морального» он видел в том, что в науке о человеке следует использовать «методы, употребляемые в других отраслях физики». Обозначая принцип физикализма как основание построения позитивной науки и философии, Сен-Симон настолько последователен в своем сциентизме, что подчиняет этой установке саму религию, провозглашая ее новую историческую форму как необходимость всеобщего обоготворения И. Ньютона. Вместе с тем, стоит подчеркнуть заслугу Сен-Симона в его убежденности, что без науки о человеке, включая «науку нравственную», позитивная философия как «общая наука» не может быть целостно самодостаточной.

Оценивая творчество Сен-Симона, критики любят отмечать, что он не разработал систематического учения, но знакомство с его трудами приводит к выводу, что он обозначил все основные элементы классического позитивизма, которые мы находим у его ученика Огюста Конта (1798—1857), ставшего признанным родоначальником позитивизма. Жизнь Конта, полная страстной драматичности событий, так же, как и жизнь его учителя была посвящена пропаганде «позитивного» мышления в форме «позитивной» науки, философии, политики, религии. Систематически разрабатывая идеи, заложенные Сен-Симоном, Конт разошелся со своим учителем, когда тот во главу позитивистского проекта поставил религию «ньютонизма». Но сам Конт на последнем этапе своего творчества политическое и социальное преобразование народов поставил в зависимость от новой религии человечества, объявляя себя ее первосвященником.

Развивая основной посыл своего учителя об определяющей роли в эпоху индустриализации «позитивной философии» как «общей науки», Конт анализирует значение слова «положительное»: «реальное», «полезное», «достоверное», «точное» и «органическое» как жизненно созидательное, призванное «организовывать». Разрабатывая «закон трех стадий» — теологической, метафизической и позитивной — как внутреннюю логику «интеллектуальной эволюции человечества», Конт подчеркивает, что на предыдущих этапах развития культуры философия тоже была органической, когда она выступала созидательной силой для общества, а «великая органическая функция» позитивной философии как «общей науки», состоит в построении полноценной ее систематизации, т. е. достижения самодостаточной внутренней целостности посредством построения позитивной науки об обществе — социологии, основоположником которой

Конт признан. «Социальная физика», по Конту, преодолевает раздвоенность «философии природы» «на две отрасли: на органическую и неорганическую» и детерминирует такую стадию, «когда новая философия стала достаточно общей, чтобы принять истинно органический характер». Не только сам исток позитивизма связывается Контом со смысловой нагрузкой понятия «органическое», но и заключительная часть его системы, ибо реализация «нового строя» в истории человечества фатально не предрешена, но зависит от выбора каждого человека между «ретроградно-анархическим лагерем служителей устаревшего Бога... и органическо-прогрессивным лагерем служителей Человечества».

Рефлексия органического мировоззрения в учении О. Конта заключается не только в частотности понятия «органическое», хотя и это не маловажно, но и в разработке его концепции на основе ключевых принципов органического мировоззрения. Прежде всего, это принцип целостности, обусловленной внутренним единством как самого мироздания, так и адекватной ему философской системы. Закон интеллектуальной эволюции Конт раскрывает как «самопроизвольную» смену качественно различных этапов единства социальной жизни, формируемого философией. Достижимость данной цели на позитивной стадии обеспечивается, по мысли Конта, внутренним единством позитивной науки под верховенством социологии, «утверждающей прочное господство идеи целого». Концептуальное единство интеллектуальной эволюции человечества и классификации наук Конт обосновывал посредством возрастного принципа анализа истории в силу «основного тождества, неизбежно существующего между индивидуальной и коллективной эволюциями». Эволюционное учение и лежащий в его основе возрастной принцип анализа истории имманентны органическому мировоззрению, ибо основной посыл данных представлений состоит в убежденности, что существование человека, общества и мироздания есть процесс саморазвития или, по Конту, «самопроизвольный прогресс». В учении Конта выражен деятельностный аспект органического миропонимания: «моральная оценка положительной философии» призвана «возбуждать и укреплять чувство обязанности, выдвигая идею целого, с которой такое чувство естественно связано».

Соотношение субъективной и объективной стороны эволюционного процесса в целом и социального прогресса, который человек призван организовывать, в частности, составляет стратегию позитивизма, обозначенную Контом: «знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы управ-

лять», чему соответствуют «три главные характерные черты позитивизма: субъективный двигатель, объективный догмат и активная цель», что отражает возникающую при переходе от классической науки к современной релятивистскую установку, в соответствии с которой точкой отсчета в координатах «субъективное — объективное» выступает мыслящий и практически действующий субъект. Эволюция позитивизма в творчестве преемников О. Конта имела основную направленность в сторону разработки методологических аспектов переходного этапа в истории науки XIX в.

Джон Стюарт Милль (1806—1873) — британский философ, экономист и политический деятель, сторонником этического учения утилитаризма. В предисловии к автобиографии он написал, что история его умственного развития поучительна, демонстрируя, каких огромных успехов может достигнуть продуманное воспитание, направленное целиком на развитие мыслительных способностей ребенка. Результат этого — признанный вклад Дж. С. Милля в разработку индуктивной логики. Данная специализация осуществлялась им в широком контексте целостного видения мира, общества, самого человека и науки, в котором прочитывается имплицитно заложенное органическое мировоззрение, маркирующее себя отдельными категориями. В установке Милля на философию науки зарождается логический этап позитивизма, который развернется с начала XX века.

Логика науки предстает у Милля в диалектическом ключе, что является теоретическим ядром рефлексии органического мировоззрения, и выражается в установке Милля на разработку метода «исследования и объяснения опыта двойным процессом индукции и дедукции» как противоположно направленных интеллектуальных процедур. Вводимая Миллем классификация «законов эмпирических» и «общих законов» очень значима в рефлексии динамики науки как процесса прироста научного знания, затрагивая противоречие между эмпирическим и теоретическим уровнями научного исследования. По мысли Милля, разработка социологии «знаменует конец эмпирического периода и даст возможность понимать науку, как стройное и связанное ядро учения». Исследуя предмет социального познания, Милль с особенной силой акцентирует принцип целостности, ибо в изучении функционирования общества очевидна всеобщая связь и взаимная обусловленность составляющих его элементов. Изначальная сложность социальной сферы познания проистекает из «законов человеческой природы», раскрываемых Миллем как органическое целое, ибо «человеческая

природа не есть машина, устроенная по известному образцу». Связывая сложность законов человеческой природы с атрибутом свободы, Милль непосредственно вводит центральную категорию диалектики, справедливо используя ее для характеристики диалектичности античной философии, родившей «греческий идеал саморазвития». Историческая потребность преодоления механицизма побудила Милля заняться проблемой свободы. Методологическая установка позитивизма на эмпиризм обусловила то, что в трактате «О свободе» Милль сосредоточен преимущественно на внешней свободе, отчетливо обозначая при этом причину актуализации проблемы свободы-ответственности в индустриальную эпоху, ибо «могущество человека видоизменять явления природы находится очевидно в зависимости от приобретенного им познания ее законов». И в чем интуиция не подводит Милля от начала и до конца — это в стремлении концептуально обосновать историческую потребность преодоления механистического мировоззрения.

Общий лейтмотив Милля и Конта: это идея организации прогресса общества на основе конкретно-научного социального познания с целью «усовершенствования» человеческой природы, т. е. очевидна нарастающая потребность в философской антропологии, но в духе позитивизма эта потребность могла быть осознана исключительно социологически и натуралистически, что и выразил предельно последовательно еще один крупный представитель классического позитивизма — Герберт Спенсер (1820—1903) — английский философ и социолог, основатель органической школы в социологии; идеолог либерализма.

Спенсер очевидно «искал себя», перепробовав разные виды деятельности: работал учителем, инженером на строительстве железной дороги, журналистом. Он не имел систематического образования, делая ставку на самообразование. И когда в 1853 г. получил наследство, смог целенаправленно заняться философией и наукой, соединив концепцию философии как обобщения всех наук с эволюционизмом. Причисление Спенсера к последователям Конта как основоположника позитивизма, произошедшее при жизни Спенсера, весьма его раздражало, притом что он сам указывает на те принципы Конта, солидарность с которыми признает: «источником всякого знания является опыт»; «всякое знание относительно и не идет дальше знания одних феноменов»; требование, «чтобы при объяснении различных классов явлений не прибегали к помощи метафизических сущностей, рассматриваемых в качестве их причин»; вера «в неизменность законов природы, в постоянство и единообразие

отношений между явлениями». Критикуя закон трех стадий и линейность классификации наук О. Конта, Спенсер тем не менее выражает ему благодарность за «изобретенное им слово социология», за «учение о том, что воспитание отдельной личности должно согласовываться как в своей цели, так и в направлении с воспитанием человечества, рассматриваемого исторически». Особенно Спенсер подчеркивает, что он «обязан Конту ... своим понятием социального consensus», — понятием, которое, с одной стороны, выражает идею Конта искать научное основание социального единства на всех трех стадиях человеческой истории, а, с другой стороны, это понятие «consensus» будет специально развито применительно к динамике самой науки на последующих этапах развития позитивизма.

Вклад самого Спенсера в классический позитивизм состоит в том, что он стал практиковать то, о чем Конт и Милль толковали, конкретно продемонстрировав к каким концептуальным построениям приводит последовательное воплощение духа «позитивной философии», которая не должна заниматься мировоззренческими умозрениями, а призвана вырабатывать обобщающую целостную картину мира посредством открытия универсального закона как синтеза всех научных законов. Последовательно реализуя индуктивную стратегию, т. е. обобщая частные причинно-следственные связи, открытые естествознанием в области органических и неорганических процессов, а также используя эмпирически описательный материал из области социального познания, Спенсер выводит универсальный закон «органического прогресса», который «состоит в переходе от односторонности строения к его разнородности» как основное содержание «внутренних изменений социального организма» и всего существующего. Специальный раздел своего учения Спенсер посвящает анализу «факторов органической эволюции». Однако индуктивистский дух позитивизма не позволил ему преодолеть механистичность мировосприятия, что ярко выражено в редуционистском характере его концепции «органической эволюции», построенной на «доведенном до мелочей сравнение обществ с живыми организмами» и имеющей явно биологизаторскую направленность. В результате позитивистское понимание философии как простого суммативного обобщения конкретно-научных данных способно только примитивизировать жизнедеятельность человека в духе плоского рационализма и бездуховной полезности. Отрицание позитивизмом значимости мировоззренческой функции философии и ее определяющей по отношению к науке методологической роли, не выводимой индуктивным

путем из эмпирического материала конкретно-научного знания, не позволило этому философскому направлению во второй половине XIX в. задать перспективные исторические горизонты развития науки. Первый этап позитивизма потому и называется классическим, что он совершенно прозрачно раскрыл как свои продуктивные стороны, связанные с актуализацией возросшей после промышленного переворота значимостью науки в культуре и, соответственно, с необходимостью повышения уровня зрелости ее самосознания, так и свои «ахилесовы пяты», связанные с сциентистской абсолютизацией роли науки, претендующей на «верховенство в духовной жизни» и «окончательное миропонимание».

Редукционистский дух позитивизма, столь ярко продемонстрированный в концепции «органической эволюции» Спенсера посредством признания зависимости социологии от биологии на основе механической причинности, т. е. зависимости целого от суммирования его частей (социальный организм — общество, состоящее из отдельных индивидов), раскрывает в качестве фундамента этого направления принцип физикализма, т. е. убежденность в том, что физика в лице механики как своего классически развитого раздела, составившего содержание ньютоновской картины мира, выступает культурным образцом рационально организованной человеческой деятельности. Идеал физикализма подвел позитивизм, так как физика на волне революционных открытий рубежа XIX–XX вв. не удержавшись на пьедестале безупречного образца науки, и скатилась в состояние глубокого кризиса, в результате чего представители второй волны позитивизма — эмпириокритики впали в «идеалистическую истерику» по поводу того, что атом, открытие делимости которого подрывало все устои механистического мировоззрения, дематериализовался, материя исчезла и мир — это комплекс наших ощущений, что закрепляет трактовку эмпирической сущности науки в контексте позитивизма.

Основные представители второго этапа развития позитивизма: австрийский естествоиспытатель, физик и философ Эрнст Мах (1838–1916), швейцарский философ Рихард Авенариус (1843–1896) и французский математик Жюль Анри Пуанкаре (1854–1912). Оказавшись в революционно-кризисной ситуации, махисты или они же эмпириокритики обнажают сущность позитивизма как философского направления вплоть до его онтологического субъективно-идеалистического основания, углубляясь при этом в природу науки, что способствует развитию ее самосознания, на основе преемственной связи с идеями классического позитивизма, и подготавливая переход к логическому позитивизму. Субъективный идеализм

всегда подстерегается солипсизмом как его, доведенная до логической крайности, вульгаризация, заключающаяся в том, что единственной реальностью признается одна индивидуальная душа, а все остальное — это виртуальная реальность. Э. Мах, чтобы избежать ловушки солипсизма, объявляет ощущения как элементы структуры бытия ни физическими, ни психическими, ни субъективными, ни объективными: они нейтральны. В основе этого подхода лежит принцип «экономии мышления», выработанный Махом, и отсюда вытекает идеал «чисто описательной» эмпирической науки. Подчеркивая, что ее задача «не философская, а чисто методологическая», он акцентирует проблему соотношения субъективного и объективного. Сам опыт при этом трактуется довольно интересно как своеобразная организация наших ощущений не без влияния биологизаторских идей классического позитивизма.

Данная трактовка обуславливает концептуальное единство второго этапа позитивизма с его установкой «изучать органическую, и в особенности животную, жизнь как нечто целое, сосредоточивая свое внимание то более на физической, то более на психической ее стороне». В связи с чем махизм в учении Р. Авенариуса получает название «эмпириокритизм», что в развернутом содержании означает «критика чистого опыта». Авенариус подчеркивает, что отправной пункт познания — это не мышление или субъект, не материя или объект, а опыт в том виде, в каком он непосредственно познается людьми, и поэтому его метод заключается в чистом описании эмпирически данного. Он развивает позитивную философию как мышление о всей совокупности данных опыта по принципу наименьшей траты сил, в чем заключается биологическая ценность познания в противоположность абстрактной объективной истине, и разрабатывает «принципиальную координацию субъекта и объекта»: «без субъекта нет объекта и без объекта нет субъекта». Наиболее экономное мышление о мире заключается в том, что «всякое бытие по содержанию своему должно мыслиться как ощущение, а по форме — как движение». Целью Авенариуса была разработка философии как строгой науки подобно природоведческим дисциплинам.

Проходившая в творчестве позитивистов на первых двух этапах пунктирная линия обращенности так или иначе к проблеме соотношения субъекта и объекта, субъективного и объективного достигает в формуле «принципиальной координации субъекта и объекта», выработанной Авенариусом, определенной логической завершенности и становится в концепции позитивизма ключевым моментом понимания сущности

науки и внутреннего единства культуры, что выражается на этапе эмпириокритицизма в учении А. Пуанкаре. Поиск методологических основ преодоления кризиса в физике на этом этапе завершается обоснованием А. Пуанкаре принципа конвенционализма (лат. *convention* договор, соглашение), в соответствии с которым законы природы соотносительны с субъектом, и поэтому научное их выражение представляет собой соглашение в рамках научного сообщества как конкретная реализация «принципиальной координации субъекта и объекта». Пуанкаре обосновывает принцип конвенционализма методом от противного. Обозначив результаты соглашения между учеными как «предписания», он задается вопросом: «Однако произвольны ли эти предписания? Нет, иначе они были бы бесплодны. Опыт предоставляет нам свободный выбор, но при этом он руководит нами, помогая выбрать путь, наиболее удобный».

Итак, научное знание — это результат соглашения внутри профессионального научного сообщества, руководимого «мудростью опыта», который для эмпириокритиков есть комплекс наших ощущений. То, что это субъективно-идеалистическое в своей основе содержание науки не есть произвол, доказывается ее очевидной плодотворностью. Пуанкаре обосновывал необходимость различать свободу и произвол. Эта проблема принципиально важна для социального субъекта, технологическая мощь деятельности которого радикально возрастает, и разрешать эту проблему возможно только в координатах соотношения субъективного и объективного факторов, когда человек стремится разобраться, что в его власти, а что от него не зависит в процессе его собственной деятельности. Принцип конвенционализма основан на том, что ученые интеллектуально приспособлены и профессионально предназначены для разработки оптимального алгоритма деятельности, который позже будет назван Т. Куном парадигмой, организующей внутреннюю целостность и единство культуры как системы способов человеческой жизнедеятельности. При этом в соответствии с методологией субъективного идеализма махисты абсолютизируют относительность истины, соразмерность которой коррелируется с социальным субъектом как точкой отсчета качественной определенности и сущностного содержания мироздания, что исторически совпадает с разработкой А. Эйнштейном теории относительности и формированием релятивистской картины, пришедшей на смену механистической.

Однако при всей своей продуктивности махисты не сняли проблему развенчивания принципа физикализма как фундамента идеала позитив-

ного научного знания, во весь голос поставившего по сути центральную для научного знания проблему: что такое научная истина и каковы ее критерии, — проблему, разрешение которой возможно только в субъект-объектных координатах. Разрешение этой проблемы унаследовал третий этап, получивший название неопозитивизма, история которого развивается уже целиком в XX в.

Рефлексия органического мировоззрения в контексте отечественной культуры не вылилась в односторонний сциентизм, способствуя выработке философско-антропологического проекта разрешения глобальных проблем современности в единстве научного, религиозного и художественно-эстетического мировосприятия. Поэтому даже последователи позитивизма в России подчеркивали, что позитивизм «должен быть и был только философией науки, а он вообразил себя философией жизни».

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Сен-Симон А. Избранные сочинения. Пер. Л. С. Цетлина. — М.-Л.: АН СССР, 1948. Т. I. — 468 с.

Сен-Симон А., Конт О. Катехизис промышленников. — М.: Либроком, 2011. — 176 с.

Конт О. Дух позитивной философии (слово о положительном мышлении). — Ростов н/Д: Феникс, 2003. — 256 с.

Миль Д. С. Огюст Конт и позитивизм. — М.: URSS, 2017. — 176 с.

Миль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе. — СПб.: И.П. Перевозников, 1900. — 427 с.

Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. — Мн.: Современный литератор, 1998. — 1408 с.

Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. — М. Бином, 2003. — 456 с.

Авенариус Р. Критика чистого опыта. В популярном изложении А. Луначарского; Новая теория позитивного идеализма. — М.: Переделкино — издат, 2014. — 224 с.

Пуанкаре А. О науке. — М.: Наука, 1990. — 735 с.

Из работы А. Сен-Симона
«Письма женевого обитателя к современникам»

[...] Я уже не молод. Всю жизнь я очень деятельно наблюдал и размышлял, и целью моих трудов было ваше счастье; я создал план, который, мне кажется, может быть вам полезен. [...] Какое прекрасное

занятие — труд на благо человечества! Какая величественная цель! Разве человек имеет лучшее средство приблизиться к божеству? [...] Взгляните на историю прогресса человеческого разума, и вы увидите, что почти всеми образцовыми произведениями его мы обязаны людям, стоявшим особняком и нередко подвергавшимся преследованиям. [...] Что может быть прекраснее и достойнее человека, чем направлять свои страсти к единственной цели повышения своей просвещенности! [...] Источники ничтожества и спеси, утолявшие жажду только невежд, воителей, завоевателей и истребителей человеческого рода, вы должны иссякнуть и ваш приворотный напиток не буде больше опьянять этих надменных смертных! Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды! ... план заключает простую идею, могущую служить основой общей организации; он дает человечеству концепцию, которая позволяет ему безопасно подняться еще на одну ступень в области абстракции. [...] Со своим проектом я обратился *непосредственно* к человечеству, так как оно *в целом* должно интересоваться им. [...] Ученый... это человек, который предвидит. Наука полезна именно тем, что она дает возможность предсказывать, и потому ученые стоят выше всех других людей. Все известные нам явления разделяются на различные категории. Вот принятый способ их деления: явления астрономические, физические, химические, физиологические. [...] мы представляем собой организованные тела. [...] Я думаю, что всем классам общества будет хорошо при таком устройстве: духовная власть в руках ученых, светская — в руках собственников; власть же выбирать людей для выполнения обязанностей великих вождей человечества — в руках всего народа; заработная плата правителям — уважение. [...] Знай, что я посадил Ньютона рядом с собой и что я поручил ему направлять просвещение и повелевать жителями всех планет. [...] «Во всех ... советах председательствовать будет *математик*, получивший наибольшее число голосов. ... Каждый совет построит храм, в котором будет находиться мавзолей в честь Ньютона. Этот храм будет разделен на две части: первая, вмещающая мавзолей, будет украшена всеми средствами, которые изобретут художники; вторая будет построена и украшена так, чтобы внушить людям представление о вечном обиталище тех, кто будет вредить прогрессу наук и искусств. [...] Как только будут произведены выборы в главный совет и в советы отдельных частей, бич войн покинет Европу, чтобы никогда не возвращаться в нее. [...] Так говорил со мной бог: разве человек мог бы создать религию, пре-

восходящую все существовавшие раньше? ... На каждого возложена обязанность постоянно направлять свои силы на пользу человечеству. ... качества, по которым будут узнаваться люди, ... это будут таланты... [...] Р. С. Я рассчитываю написать вам письмо, где рассмотрю религию как человеческое открытие, как единственный род политических учреждений, стремящейся к всеобщей организации человечества. ... Предположите, что вы узнали способ, которым была в какую-то эпоху распределена материя, и что вы составили план вселенной, обозначив числами количество материи в каждой ее части. Вам станет ясно, что, применяя к этому плану закон всемирного тяготения, вы будете в состоянии предсказать с той точностью, какую только позволит состояние математических знаний, все последовательные изменения во вселенной. Это предположение поставит ваш ум в такое положение, когда все явления представлятся ему в одинаковом виде, ибо, рассматривая на таком плане вселенной часть пространства, занимаемую вашей личностью, вы вовсе не найдете разницы между явлениями, которые называли моральными, и теми, которые вы называли физическими. [...]

Из работы А. Сен-Симона «Очерк науки о человеке»

[...] Частные науки суть элементы общей науки; общая наука, т. е. философия, должна была быть гадательной, пока гадательными были частные науки; она стала наполовину гадательной и позитивной, когда некоторые из частных наук стали позитивными, а другие оставались еще гадательными; она станет совершенно позитивной, когда все частные науки станут таковыми. Это буде тогда, когда физиология и психология будут основаны на наблюдаемых и исследуемых фактах, ибо не существует явления, которое не было бы или астрономическим, или химическим, или физиологическим, или психологическим. Можно поэтому представить себе время, когда философия, преподаваемая в школах будет позитивной. ... С построением новой научной системы, очевидно, будут преобразованы системы религии, общей политики, морали, народного образования, а, следовательно, реорганизуется и духовенство. ...Я исследую изменения, которым подверглась ученая корпорация. Я последовательно рассмотрю ее организацию... [...] ...Речь не является прямым результатом человеческой организации [...], народы... в самом начале по развитию своей памяти и предусмотрительности

лишь весьма мало превосходили даже животное, наиболее близкое к человеку на лестнице организации. ... для нынешней социальной организации... [...] Можно охватить одной концепцией все члены ряда в развитии человеческого разума и сделать это весьма интересно, именно, сравнивая общечеловеческое развитие ума и нравственности с индивидуальным. [...] ...То же самое произошло и с теизмом: основателем его был Сократ..., величайший из существовавших когда-либо людей. ... Этот гениальный человек создал величайшую концепцию, которая только могла зародиться в человеческом разуме... Она складывается из двух простых общих идей: первая — что всякая система должна быть организована в единое целое, в котором второстепенные принципы выводились бы из общего принципа... Вторая идея ..., что человек для обоснования своей научной системы, т. е. для согласования своих идей об устройстве вселенной и для прочного обоснования своих знаний о составе и ходе явлений, должен пользоваться то априорным, то апостериорным методом. ... Одним словом, Сократ был изобретателем метода, и после него никто, не исключая и Бэкона, не поднимался до такой высоты мысли. [...] Причина же, могущая наиболее сильно действовать на общество, — это изменение, совершенствование общей идеи, общей веры. ... Верование в единую причину было твердо обосновано Сократом, но это верование подлежало совершенствованию, которое человеческий разум, как видим, осуществил после многовековых трудов. Было два способа восприятия идеи *единой причины*. В одном главную роль играло воображение, в другом — наблюдение и рассуждение. Сначала человеческий разум наложил на идею «единая причина» печать воображения, ибо воображение развивается — как во всем человеческом роде, так и в отдельном индивидуе. Я сказал выше, что развитие общечеловеческого разума шло тем же путем, что и развитие индивидуального ума, и это наблюдение не должно быть упущено, так как оно может осветить интересующий нас вопрос. Ребенок, ударившись о камень, сердится и говорит ему: злой камень! Его живое воображение направляет упреки по адресу камня, он рассматривает камень как одушевленное существо. В этом возрасте ощущается изобилие жизни и все представляется живым. В зрелом возрасте, наоборот, изобилие жизни уже не чувствуется, склонность считать ее столь щедро распространенной в природе исчезает. Наконец, без дальнейших сравнений вполне естественно, что люди сначала одушевляли причину всех явлений, происходящих во вселенной; вполне также есте-

ственно, что теперь они рассматривают эту причину как закон, и такое воззрение покоится на многих основаниях, из которых я сейчас укажу наиболее важные. ... Вера в бога только отодвигает трудность, ибо она не избавляет от изучения природы, не выясняет сущность законов, которым подчинен мир; эта вера оказывается совершенно лишней и станет абсолютно бесполезной, как только удастся в совершенстве познать эти законы. ... Когда размышляешь о богословской системе ... нельзя не осознать ... необходимости ее усовершенствовать во всех отношениях и страх перед адом заменить физиологическим доказательством того, что всякий, кто ищет счастья в направлении, вредном для общества, всегда подвергается наказанию, неизбежно вытекающему из законов организации. Вернемся теперь к главному сравнению, а именно — к сравнению кризиса, который пришлось пережить человеческому разуму во время установления теизма, с кризисом, испытываемым в настоящее время. [...] ...место политеизма заняла другая религия, более возвышенная по своей морали; и теперь можно с уверенностью сказать, что в ближайшем будущем необходимо установится такая система веры, мораль которой буде гораздо выше христианской... [...] ...человеческому разуму необходимо знание общей идеи во всей ее цельности для того, чтобы заинтересоваться развитием частных... поэтому на протяжении всего труда надо часто восстанавливать перед его умственным взором всю целостность предмета...

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ... Наилучшее применение, которое мы могли бы дать в настоящее время своим умственным силам, это: 1) сообщить науке о человеке позитивный характер, основывая ее на наблюдениях и разрабатывая методом, употребляемом в других отраслях физики; 2) ввести науку о человеке (построенную таким образом на физиологических знаниях) в народное образование и сделать ее главным предметом преподавания. Для достижения этой цели нужно составить следующие ряды: *Первый ряд: сравнение между структурой неорганизованных и организованных тел.* Результат этого сравнения — доказательство, что действия, производимые неорганизованными телами, и воздействие организованных тел на внешний мир пропорциональны степени совершенства в структуре тех и других. *Второй ряд: сравнение различных организованных тел по степени их организованности.* Результат этого сравнения — доказательство: 1) что из всех известных нам тел человек наилучше, т. е. наиболее организован; 2) что чем более животное организовано, тем более оно разумно. Третий ряд: сравнение

ума животных в различные эпохи их существования. Результат этого сравнения — доказательство, что все животные способны совершенствоваться пропорционально степени совершенства их первоначальной организации... Четвертый ряд: сравнение состояния человеческих знаний в различные эпохи. Результат этого сравнения — доказательство, что человеческий ум беспрестанно прогрессировал и никогда не делал попятных шагов. ... [...] ... политика стала бы наукой наблюдения, и политические вопросы трактовались бы, наконец, теми, кто изучает позитивную науку о человеке, тем же методом и тем же способом, какие применяются теперь к вопросам, относящимся к другим явлениям.

Из «Письма к физиологам» (А. Сен-Симон)

... Только с вами я могу с наибольшей пользой объединиться для совместной работы по улучшению судьбы человеческого рода если вы решительно поддержите меня, то в несколько лет я совершу великий и полезный переворот в науке. История свидетельствует, что научные и политические революции чередовались между собой. Что они последовательно были одни для других то причиной, то следствием. ... [...] ...Наука о человеке, основанная на физиологических знаниях, будет включена в народное образование, и те, которые будут выкормлены этой научной пищей, достигнув зрелого возраста, будут пользоваться при рассмотрении политических вопросов методом, употребляемым в других отраслях физики в применении к соответствующим явлениям. Между трудами XVIII и XIX вв. будет та разница, что вся литература XVIII в. стремилась разрушать, между тем как литература XIX в. будет стремиться преобразовать общество. ...*какими средствами можно ускорить прогресс наук?* Вопрос, заключающий в себе другой: *какими средствами можно восстановить спокойствие в Европе, преобразовать все общество европейских народов и улучшить судьбы человеческого рода?*

Из работы А. Сен-Симона «Труд о всемирной истории тяготения»

[...] Вторая часть ...очерка: «Речь Сократа ученикам»; мы вложили в его уста мысли, которые он высказал бы, если бы предвидел все, что произошло с того времени до сих пор. ... Вера в несколько одушевленных причин, беспрерывно враждующих между собой, действующих независимо от Юпитера, их высшего главы, подшучивающих над ним,

есть нелепость; если бы мир управлялся таким образом, то он был бы в состоянии хаоса. Для того чтобы во вселенной существовал тот дивный порядок, какой мы в нем наблюдаем, нужно, чтобы ею управляла она единая причина. [...] Вселенная состоит для каждого из нас из двух частей: одна — это «Я» каждого из нас и другая — та, что лежит вне этого «Я». Я назову большую часть большим миром и меньшую часть — малым. Между большим миром и малым ... постоянно происходят взаимодействие. Большой и малый мир представляют явления, абсолютно сходные между собой; вся разница между ними только в размерах и длительности. Мы можем изучать вселенную двумя способами: можем изучать ее в малом и в большом мире. Эти два способа существенно разнятся между собой. Мы познаем большой мир главным образом по его действию от окружности к центру, а малый — по его действию от центра к окружности. Изучение вселенной в первом случае есть изучение *a posteriori*, а во втором — *a priori*. ... я стремлюсь привести всех людей к гармонии; это главная цель, которую должна себе ставить философия. [...] ...главную роль во вселенной играют малые миры, а большой мир был установлен великим порядком вещей только ради их удовлетворения. [...] До этого времени было невозможно объединить приобретенные знания, координировать их, одним словом, систематизировать их. [...] ...комбинация мыслей нескольких людей не может дать единой концепции; и так как понятия единства и систематичности тождественны... будет эпоха, в которую человеческий ум построит научную позитивную систему ... координация главных частей этой системы будет выполнена одной личностью. [...] В системе предположительной принимается, что вселенной управляет единая, но одушевленная причина. В позитивной системе предполагается, что вселенной управляет один закон, и ученые вынуждены будут установить посредствующие идеи между *причиной и следствием*. [...] Вселенную уже не будут представлять себе состоящей из двух различных естеств — *морального и физического*. ... Только в астрономии физика и метафизика будут составлять одну и ту же науку.

*Из работы А. Сен-Симона и О. Конта
«Катехизис промышленников»*

[...] ...Промышленник — это человек, работающий с целью производить или доставлять различным членам общества одно или

несколько материальных средств для удовлетворения их потребностей, или их физических наклонностей. ... Промышленный класс должен занимать первенствующее положение, ибо он наиважнейший из всех; ибо он может обойтись без всех других классов и ни один из них не может без него обойтись; ибо он существует своими собственными силами, своим личным трудом. Другие классы должны трудиться ради него, ибо он их создает и поддерживает их существование. Одним словом, так как все делается через посредство промышленности, то все должно делаться для промышленного класса. [...] **ГЕНЕРАЛЬНЫЙ СОЮЗ** промышленных и научных способностей. (Цель этого союза — установление промышленного режима). Промышленники и публицисты образуют два отдельных комитета. Комитет промышленников заведует фондами общества. ... Комитет публицистов производит предварительное исследование научных трудов, разрабатывающих идею установления промышленной системы. ... Общество будет просить всех ученых, художников и литераторов, как французских, так и иностранных, представлять ему те труды, которые трактуют об установлении промышленного режима. [...] Общество, достигшее своей зрелости, предназначено отнюдь не для того, как это думают короли, чтобы всегда обитать в старых и жалких лачугах, служивших ему убежищем в дни его младенчества; и не для того, чтобы жить вечно без крова, после того как оно лишилось старого, как думают народы, но для того, чтобы с помощью приобретенного опыта строить себе, употребляя все собранные материалы, здание, наилучше приспособленное для его потребностей и его пользования. Таково великое и почтенное предприятие, выпавшее на долю нынешнего поколения.

[...] Чтобы возможно скорее вызвать к деятельности научные силы, предназначенные выполнить эту спасительную миссию, нужно было представить общее обозрение теоретических трудов, которые предстоит совершить для преобразования общества, возведя политику в ранг наук, основанных на наблюдении. ... мы не боимся пригласить всех европейских ученых, именем общества, находящегося накануне долгой и ужасной агонии, от которой их вмешательство единственно в состоянии его предохранить, высказать откровенно и свободно свое мотивированное мнение относительно органических трудов, которые мы предлагаем их вниманию. Это обозрение состоит из трех серий трудов. Первая — имеет предметом создание системы исторических наблюдений об общем ходе человеческого разума, предназначенной

служить позитивным основанием политики, с тем, чтобы совершенно очистить ее от ее теологических и метафизических черт, сообщив ей научный характер. Вторая — стремится основать полную систему позитивного образования, подобающего возрожденному обществу, которое строится на принципе воздействия на природу или, другими словами, имеет целью усовершенствовать это воздействие, поскольку оно зависит от способностей действующего. Наконец, третья — заключается в общем изложении коллективного действия, которое при настоящем состоянии всех знаний, просвещенные люди могут оказывать на природу, чтобы ее видоизменять в своих интересах, направляя все свои силы к этой цели, рассматривая социальные комбинации, как средства ее достижения. [...]

Можно, таким образом, считать установленным наблюдением и рассуждением, что человеческий разум отправляется в неорганической физике, главным образом, от частного к общему и, наоборот, от общего к частному в органической; что, бесспорно, успехи науки идут в течение долгого времени по этому пути, по крайней мере, с момента, когда она принимает положительный характер. ...Так как физика неорганических тел должна была развиваться первой, правила положительной философии должны были первоначально основываться на наблюдении пути, свойственного этой науке. ...Применяя к социальной физике, являющейся только отраслью физиологии, только что установленный нами принцип, можно с достаточной ясностью доказать необходимость начинать в изучении развития человеческого рода с согласования наиболее общих фактов, чтобы затем постепенно все более и более точно установить их зависимость. [...] Совершенствование изучения природы и изучения воздействия на природу не зависят ли друг от друга? Оба они не являются ли тесно связанными с состоянием социального организма и обратно? [...] Нужно поэтому... поставить себе задачей рассматривать сперва явление развития человеческого рода в его наибольшей общности, т. е. обозревать и связывать между собою наиболее важные успехи, которые он последовательно сделал в различных основных направлениях. Затем нужно стараться постепенно придать этой картине все возрастающую точность... Точно также в практическом отношении взгляд на социальное будущее, определенный сначала в общих чертах на основании первого изучения прошедшего, станет все более и более подробным по мере того, как знание предшествовавшего хода человеческого рода все более и более разовьется.

*Из работы О. Конта «Дух позитивной философии
(слово о положительном мышлении)»*

[...] **Закон интеллектуальной эволюции человечества, или закон трех стадий.**

2. Согласно моей основной доктрине все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны неизбежно пройти последовательно через три различные теоретические стадии, которые могут быть здесь достаточно определены обыкновенными наименованиями — теологическая, метафизическая и научная. [...] В полной гармонии с истинно младенческим состоянием нашего ума, человеческий разум в то время, когда он еще не способен разрешать простейшие научные проблемы, жадно и почти исключительно ищет начала всех вещей ... начальные, либо конечные основные причины различных поражающих его явлений и основной способ их возникновения, — словом, стремится к абсолютному знанию. [...] ... Теологический метод должен был быть долгое время столь же необходимым, как и неизбежным... [...] ... В метафизической стадии умозрительная часть оказывается сначала чрезвычайно преувеличенной вследствие упорного стремления аргументировать вместо того, чтобы наблюдать... Чтобы лучше понять, в особенности в наше время, историческую силу такого философского орудия, важно признать, что по своей природе оно... способно лишь проявлять **критическую** или разрушительную деятельность даже в области теории и в еще большей степени в области социальных вопросов, не будучи никогда в состоянии создать что-либо положительное... [...] В силу своего противоречивого характера метафизический, или онтологический, образ мышления оказывается всегда перед неизбежной альтернативой: либо стремиться в интересах порядка к тщетному восстановлению теологического состояния, либо, дабы избежать угнетающей власти теологии, толкать общество к чисто отрицательному положению. ... и обусловлено это органическим бессилием, всегда свойственным этому философскому методу. [...]

III. Положительная или реальная стадия

1. Основной признак: Закон постоянного подчинения воображения наблюдению

[...] 12. ... Наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения, принимая-

щей с этого момента все более и более широкие размеры и являющейся единственно возможным основанием доступных нам знаний, разумно приспособленных к нашим реальным потребностям. [...] ...Переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу заключается в повсеместной замене недоступного определения причин в собственном смысле слова — простым исследованием **законов**, т. е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. [...]

20. ... Бесспорная необходимость, которую важно признать во избежание всякой напрасной затраты умственных сил, нисколько не мешает реальной науке допускать... достаточное философское единство, равносильное тем единствам, какие временно создают теология и метафизика, и, сверх того, чрезвычайно их превосходящее как своей прочностью, так и полнотой. Чтобы понять возможность такого единства и оценить его природу, нужно сначала прибегнуть к блестящему общему различению, установленному Кантом между двумя точками зрения — *объективной* и *субъективной*, свойственными всякому исследованию.

[...] ...Новая философия стала достаточно общей, чтобы принять истинно органический характер, безвозвратно заменяя теологию в ее социальной функции, также как и в ее умственном назначении. [...] О слове положительное: его различные значения определяют свойства истинного философского мышления... **реальное** в противоположность химерическому...; указывает контраст между **полезным** и негодным: в этом случае оно напоминает в философии о необходимом назначении всех наших здравых умозрений — непрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования, вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства. ...для определения противоположности между **достоверным** и сомнительным: оно указывает, таким образом, характерную способность этой философии самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления. [...] ...в противопоставлении **точного** смутному. Этот смысл напоминает постоянную тенденцию истинного философского мышления добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям. [...] ...как противоположность **отрицатель-**

ному. В этом случае оно указывает одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но **организовывать**. Четыре общие характерные черты, которые мы только что отметили, отличают ее одновременно от всех возможных форм, как теологических, так и метафизических, свойственных первоначальной философии. Последнее же значение, указывая, сверх того, постоянную тенденцию нового философского мышления, представляет теперь особенную важность для непосредственного определения одного из его главных отличий уже не от теологической философии, которая была долгое время органической, но от метафизического духа в собственном смысле, который всегда мог быть только критическим. Каково бы, в самом деле, ни было разрушительное действие реальной науки, это ее влияние было всегда косвенным и второстепенным: сама ее недостаточная систематизация не позволяла ей до сих пор носить иной характер; и великая органическая функция, выпавшая ей теперь на долю, отныне оказалась бы в противоречии с таким побочным качеством, которое она, сверх того, делает излишним. Правда, здоровая философия коренным образом изгоняет все вопросы, неизбежно неразрешимые; но, мотивируя необходимость отбрасывать их, она избегает надобности в том или ином смысле их отрицать, что было бы противно тому систематическому упразднению, в силу которого должны пасть все мнения, действительно не поддающиеся обсуждению. [...] ...Самопроизвольное зарождение положительного духа... обусловленное всюду специальным воздействием практического рассудка на теоретический разум, первоначальный характер которого, таким образом, изменялся все более и более. [...] Таким образом, совокупность нашей умственной эволюции и, в особенности, великое движение, совершившееся в Западной Европе, начиная от Декарта и Бэкона, отныне не допускают другого возможного исхода, как создать, наконец, после стольких необходимых предварительных подготовлений, истинно нормальный строй человеческого разума, сообщая положительному мышлению еще недостающие ему полноту и рациональность, дабы установить между философским гением и всеобщим здравым смыслом гармонию, которая до пор никогда не могла существовать в достаточной мере. ... В самом деле, с одной стороны, великий первоначальный кризис новейшей положительной философии оставил вне научного движения в собственном смысле слова только моральные

и социальные теории, пребывающие поэтому в неразумной изолированности под бесплодным господством теолого-метафизического духа; таким образом, именно в возвышении последних также на положительную стадию должно было бы состоять в наше время последнее доказательство истинного философского мышления, последовательное распространение которого на все другие основные явления уже достаточно подготовлено. [...] В каком бы то ни было вопросе положительное мышление всегда приводит к установлению точной элементарной гармонии между идеями существования и идеями движения, откуда, в частности, относительно живых тел, вытекает постоянное соотношение идей организации с идеями жизни и затем, при еще большем ограничении этого понятия, в применении его к социальному организму — постоянное единство между идеями порядка и идеями прогресса. Для новой философии порядок составляет всегда основное условие прогресса, и, обратно, прогресс является необходимой целью порядка; подобно тому, как в животной механике равновесие и поступательное движение взаимно необходимы в качестве основы или цели. [...]

54. Не имея здесь возможности заняться моральной оценкой положительной философии, я должен, однако, отметить неизменную тенденцию, непосредственно вытекающую из ее собственного построения, как научного, так и логического, возбуждать и укреплять чувство обязанности, выдвигая всегда идею целого, с которой такое чувство естественно связано. Этот новый образ мышления сам собою устраняет то роковое противоречие между интеллектуальными и нравственными потребностями, которое, начиная с конца средних веков, дает себя все более и более чувствовать. Отныне, напротив, все реальные умозрения, надлежащим образом систематизированные, будут беспрерывно содействовать тому, чтобы, поскольку это возможно, доставить всеобщее преобладание морали, так как социальная точка зрения необходимо станет научной связью и логическим регулятором всех других положительных взглядов. [...]

1. Закон классификации

69. Такой порядок должен по своей природе отвечать двум основным условиям, — догматическому и историческому, — точки соприкосновения которых необходимо выяснить прежде всего: первое состоит в расположении наук согласно их последовательной зависимости, так чтобы каждая опиралась на предыдущую и подготовляла следующую

щую, — второе предписывает располагать их сообразно ходу их действительного развития, переходя всегда от более древних к более новым. Сама собой получающаяся равномерность этих двух энциклопедических путей зависит вообще от основного тождества, неизбежно существующего между индивидуальной и коллективной эволюциями; последние, будучи одинакового происхождения и имея аналогичное происхождение и одну и ту же движущую силу, должны всегда представлять соответственные фазисы, за исключением единственного различия в продолжительности, напряженности и быстроте, обусловленных несходством этих двух порядков явлений. [...]

70. Основной закон этого общего порядка, закон догматической и преемственно-исторической зависимостей... заключается в распределении различных наук согласно природе изучаемых явлений, либо по их убывающим общности и независимости, либо по их возрастающей сложности, откуда вытекают умозрения все менее и менее отвлеченные и все более и более трудные, но также все более и более возвышенные и полные; последнее создается их более тесным отношением к человеку или, вернее, к человечеству, которое является конечной целью всякой теоретической системы. ...явления становятся таким образом все более и более способными видоизменяться, представляя все более и более широкую область для человеческого вмешательства. [...]

73. Таким образом, мы постепенно приходим к открытию неизменной иерархии — одновременно исторической и догматической, одинаково научной и логической — шести основных наук: математики, астрономии, физики, химии, биологии и социологии; из них первая необходимо составляет исключительный отправной пункт последней, являющейся единственной основной целью всякой положительной философии, рассматриваемой отныне как философия, которая образует, в силу своей природы, истинную неделимую, хотя несколько не произвольную, систему, где всякое разложение в корне искусственно и которая относится, в конечном итоге, всецело к человечеству, единственному вполне универсальному понятию.

...Эта теория классификации должна быть рассматриваема в конечном счете как естественно нераздельная от изложенной в начале теории эволюции; поэтому настоящее сочинение само образует истинное целое, верное, хотя чрезвычайно уменьшенное, изображение обширной системы. [...]

[...] Метафизический вид мышления также способствовал переходу от политеизма к монотеизму и принес большую помощь позитивному направлению в тяжелой борьбе последнего против господствующей формы теологического воззрения. О. Конт, правда, значительно преувеличил значение метафизики в этом умственном перевороте, так как вследствие недостаточного употребления терминов, он приписывает метафизическому виду мышления все то, что относится собственно к диалектике и отрицательной критике. [...] То, что он действительно разумел под задачей сделать науку позитивною, мы назовем вместе с Литтре задачей дать ей законченную научную форму... что знаменует конец эмпирического периода и даст возможность понимать науку, как стройное и связанное ядро учения. Вот чего еще не было сделано для социологии, а надежда выполнить эту задачу была с самых юных лет побудительным стимулом всех его философских трудов. [...] Философия науки ...есть ... не что иное, как та же сама наука, но рассматриваема не в ее результатах или в установленных ею истинах, но в тех процессах, какими пользуется человеческий ум для их достижения, в тех признаках, по каким он размещает их по их отношениям и методическим расположениям для достижения большей ясности понятия и большего непосредственного удобства: одним словом, это логика науки. [...] Все конечные законы суть законы причинности. А единственный всеобщий закон, лежащий вне сферы математики, есть закон всеобщей причинности, из которого следует, что всякое явление имеет свою феноменальную причину, т. е. имеет впереди себя другое явление, за которым оно неизменно и безусловно следует. На всеобщности этого закона и основывается возможность установления правила индукции. [...] Итак, весьма вероятно, что твердое решение Конта воздержаться от употребления слова и идеи “причины” в значительной мере способствовало тому, что он был не в состоянии понять индуктивную логику, отклонив свое внимание от единственного основания, на котором она могла быть построена. [...] ...Конт не сделал ровно ничего для установления позитивного метода в науке о духе. Предоставил своим преемникам, Бэну и г. Спенсеру, отнесшихся к задаче с двойной точки зрения — физиологии и психологии, поместить психологическую ветвь позитивного метода, равно как и самое психологию на ее настоящее место в позитивной философии. [...] Никто

никогда не рассматривал себя или себе подобного, как простую машину, приводимую в движение божеством, или как жилище сущности, которая и была истинной виновницей того, что, казалось, делал сам человек. [...] Все теории, делающие из счастья человеческого рода конечную цель установлений, равно как и правила деятельности, и взявшие себе в руководство наблюдение и опыт (такие теории существовали во все эпохи свободного умозрения), — называются, правда, позитивными, каковы бы ни были их несовершенства в других отношениях. [...] ...Займемся изучением его как основателя... социологической системы. Первым вопросом является вопрос о методе, свойственном этому изучению. Взгляд Конта на этот предмет высоко поучителен. Метод, пригодный для науки об обществе должен быть в сущности тот же, как и во всех других науках: исследования и объяснения опыта двойным процессом индукции и дедукции. Но способ применения этих действий в социологии представляет свои особенности. В общем индукция доставляет науке законы простейших явлений, из которых дедукцией выводятся законы более сложных комбинаций; пристальное наблюдение сложных явлений не дает общих законов, или дает только законы эмпирические; его научное значение состоит в проверке законов, полученных дедуктивным путем. Такой способ философствования не соответствует требованиям социологического исследования. В социальных явлениях элементарными фактами являются чувства и действия, управляемые законами человеческой природы, а факты социальные являются следствием человеческих действий и положений. Таким образом из того обстоятельства, что явления, представляемые человеком в обществе, являются следствием его природы, как существа индивидуального, можно было бы заключить, что способ, пригодный для постройки позитивной и социальной науки, должен состоять в дедукции из общих законов человеческой природы, пользуясь историческими фактами для их подтверждения. Именно так понимали социальную науку многие из людей, старавшихся сделать ее позитивной, а особенно школа Бентама. Конт считает это заблуждением. ... по мере того, как общество продолжает развиваться, явления его все более и более определяются не простыми склонностями всеобщей человеческой природы, но нарастающим влиянием прошедших поколений на последующие. ... К счастью (потому что легко могло быть иначе) история человеческого рода, рассматриваемое как целое, обнаруживает определенный ход, известный

порядок развития, хотя сама история не может доказать, что это был неизбежный закон, отличный от временной случайности. Здесь начинается обязанность биологии (или психологии, сказали бы мы) в социальной науке. Всеобщие законы человеческой природы составляют часть данных в социологии, но в их употреблении нам надо применить обратный метод дедуктивных физических наук; тогда как в этих последних частные опыты служат вообще к проверке законов, открытых дедукцией, в социологии, напротив, законы выводятся из отдельных опытов и поверяются дедукцией. [...] Обратное отношение, существующее обыкновенно между дедукцией и индукцией, не есть единственный пункт, по мнению Конта, на котором метод, свойственный социологии, разнится от метода наук мира неорганического. Общий порядок науки идет от частных к целому. Метод социологии должен идти от целого к частностям. Нет всеобщего принципа, который управлял бы ходом изучения за исключением принципа, требующего идти от известного к неизвестному, выбирая с этой целью сторону, наиболее доступную нашему наблюдению, чтобы дойти до факта. В явлениях социального состояния коллективное явление нам гораздо доступнее, чем отдельные части, из которых оно складывается. Это в высшей степени справедливо, даже для простого животного тела, а еще существеннее и вернее относительно идеи организма, а главным образом организма социального, чем организма индивидуального. Состояние каждой части социального целого находится в то же время в тесной связи с современным состоянием всех прочих частей. Религиозное верование, философия, наука, искусство, промышленность, торговля, судоходство, правление, все это находится во всеобщей тесной взаимной зависимости: и когда случается какое-нибудь значительное изменение в одном, мы можем сказать, что этому предшествовало или сопутствовало параллельное изменение и во всех других. [...] Вот почему необходимо при создании теории общества принимать в соображение одновременно все различные виды социальной организации. [...] Конт начинает рассмотрение общих свойств человеческой природы, благодаря которым делается возможным социальное существование. Человек имеет присущую ему склонность к обществу себе подобных и инстинктивно стремится к нему ради него самого, а не в виду каких-либо выгод, с ним связанных, которые должны во многих состояниях человечества представляться ему весьма сомнительными. Вместе с тем человек обладает также некоторой, хотя и не-

значительной степенью природного доброжелательства. С другой стороны, эти социальные склонности по природе своей значительно слабее, чем склонности эгоистические, и социальный быт, существование которого главным образом поддерживается первыми, влечет за собою обыкновенный антагонизм между ними. ... В обоих отношениях человеческая природа доступна большому улучшению. ... Борьба между этими двумя направлениями составляет постоянное явление в социальном строе. [...]

Интересы целого — соотношения вещей с конечными целями общественного союза — все менее и менее становятся доступными человеческому уму, сфера деятельности которого до такой степени сужена. («возрастающей специализацией занятий») ... Ум человека также неизбежно суживается, а его сознание относительно великих целей человечества также слабеет все более и более вследствие привычки сосредоточиваться всеми мыслями на одном каком-нибудь предмете, например на классификации нескольких насекомых... Действительно лекарство заключается в общем воспитании, которое должно быть широко и либерально и в то же время служить подготовкой ко всем специальным занятиям: таково мнение Конта, но он думает, что одного воспитания юношества еще недостаточно... он требует установления нравственной и умственной власти, на которой лежала бы обязанность руководить мнениями людей, равно как просвещать и охранять их сознания; всякое суждение такой духовной власти во всех вопросах высокой важности должно заслуживать и пользоваться тем уважением и тем доверием, какое всеми оказывается общему мнению астрономов относительно предмета их специальности. Самая идея о такой власти требует, чтобы в нравственности и в политике мыслители дошли, по крайней мере в главных пунктах до некоторого единодушия, как то встречается уже в других науках. Такое единодушие невозможно до тех пор, пока истинные методы позитивной науки не станут прилагаться ко всем предметам так же полно, как они прилагаются при изучении естественных наук. К этому однако нет действительных преград, и раз это будет достигнуто, — то вполне естественно, что за ним последует в той же мере и общее взаимное согласие. Неоспоримый авторитет, которым пользуются астрономы в астрономии будет составлять достояние также и философов позитивистов в важных социальных вопросах; они будут ведать духовное управление под двумя условиями: они должны быть в своей сфере всецело независимы от

временного управления и решительно устранены от всякого участия в этом последнем, но зато они пользуются совершенной свободой в деле воспитания. [...] Разбирая ... естественный порядок интеллектуального прогресса у людей, Конт замечает, что ... общий способ понимания вселенной непременно передаст свой характер и всем ее частным концепциям... [...] ...прогресс в промышленности и прогресс позитивной науки между собою соотносительны; могущество человека видоизменять явления природы находится очевидно в зависимости от приобретенного им познания ее законов. [...] ...когда позитивный метод, который в других отраслях нашего знания повел к возникновению реальных наук, будет также приложен и к социологии, то все разногласие здесь тотчас должно прекратиться, и все положительные мыслители, занимающиеся социальными исследованиями, обнаружат такое же единодушие в своих теориях, какое существует между учеными, занимающимися какой-либо одной из наук органического мира. ... Метод какой-нибудь науки еще не есть сама наука и что если преодолеть трудность открытия верных процессов, то остается еще большая трудность — приложить их к делу. Такое положение верно для всех наук, но оно особенно истинно для социологии. Так как факты здесь значительно сложнее и зависят от большого стечения сил, чем во всякой иной науке, то трудность применения к ним дедуктивного метода также соответственно возрастает; вместе с тем значительное различие между одним случаем и другим в некоторых из обстоятельств, влияющих на результат действия, делает то, что основание для непосредственной индукции обыкновенно не выше эмпиризма. Когда же к этой значительной трудности прибавится еще другое большее затруднение, оттого, что предрасположение, или личные интересы, или классовые выгоды вступают в борьбу с беспристрастием суждения, — то надо отложить на бесконечно долгое время надежду... [...] Если про Конта и нельзя сказать, что он создал науку социологии, то по всей справедливости можно сознаться, что он первым сделал возможным ее создание.

Из работы Д.С Милля «Утилитариализм. О свободе»

[...] После себялюбия главная причина недовольства жизнью есть недостаток умственного развития. [...] Воля есть дитя желания, и вводя из-под власти своего родителя, подчиняется власти привычки; ...

чрез подчинение воли привычке образ действий человека получает большую твердость и большее постоянство, чем при подчинении воли желанию. [...]

[...] Глава III. Об индивидуальности, как об одном из элементов благосостояния.

В предшествующей главе мы представили основания, по которым абсолютно необходима для людей полная свобода мнений и полная свободы их выражения, — мы видели, к каким пагубным последствиям как для умственной, а так, вследствие этого, и для нравственной природы человека, влечет за собой непризнание этой свободы или несостоятельность людей добыть себе эту свободу вопреки ее непризнания. [...] ...Наивозможное гармоническое развитие всех его (человека) способностей в одно полное и состоятельное целое... развитие индивидуальности Два необходимые условия, “свобода и разнообразие личных положений” — ...только при совместном существовании этих условий может развиваться “индивидуальная сила и многостороннее разнообразие”, которые, комбинируясь вместе, и образуют “оригинальность”. [...] Человеческая природа не есть машина, устроенная по известному образцу и назначенная исполнять известное дело, — она есть дерево, которое по самой природе своей необходимо должно расти и развиваться во все стороны, сообразно стремлению внутренних сил, которые и составляют его жизнь. [...] Есть еще греческий идеал саморазвития, с которым сливается, но которого не заменяет платонический и христианский идеал господства над самим собою. [...] ...индивидуальность имеет высокую цену, — что разнообразие во всяком случае есть благо, если бы даже оно состояло в отступлении от общепринятого не только к лучшему, но и к худшему. ... Общее стремление подвести всех людей под один тип с каждым днем все более и более растет, и если мы раз допустим, что все живое будет подведено под один однообразный тип, тогда уже будет поздно сопротивляться, тогда всякое отступление от общего типа сделается нечестьем, безнравственностью, чудовищностью, противоестественностью. Если люди не будут иметь разнообразия перед глазами, то они скоро утратят и самую способность к разнообразию. [...]

Глава IV О пределе власти общества над индивидуумом

[...] Где тот предел, до которого должно простирается самодержавие индивидуума? Где должна начинаться власть общества? Какая часть индивидуальной жизни должна составлять полное достояние индиви-

дуальности, и какая должна подлежать ведению общества? И индивидуум, и общество, не переступят должных пределов, если будут простираť свою власть только на то, что их ближе касается. [...] В тех действиях, которые вредны для интересов других людей, индивидуум подлежит ответственности и может быть справедливо подвергнут социальным или легальным карам, если общество признает это нужным. [...] В конце концов государство всегда бывает не лучше и не хуже, чем индивидуумы его составляющие. Если оно предпочитает административное искусство или, лучше сказать, эту кажущуюся способность, которая приобретается практическим занятием подробностями какого-нибудь дела, — если оно это предпочитает широкому и высокому индивидуальному развитию и умалить таким образом своих граждан, чтобы сделать их послушным в своих руках орудием для достижения хотя бы даже и благих целей, то не замедлит оно убедиться, что с маленькими людьми нельзя сделать ничего великого, и что превосходная его машина, для совершенства которой оно всем пожертвовало, ни к чему не пригодна по причине отсутствия жизненной силы, которую оно задавило, чтоб облегчить ход своей машины. [...]

Из работы Г. Спенсера «Опыты научные, политические и философские»

[...] Во времена Макинтоша вещи объяснялись гораздо более гипотезой искусственного создания, нежели гипотезой самобытного развития, — что большинство людей делает, впрочем, и в наше время. Тогда думали, что каждая планета была собственноручно пущена в ход Творцом, с той именно степенью быстроты, какая требовалась для уравнивания солнечного притяжения. ...Но что общества не искусственно создаются, это до того очевидно, что кажется удивительным, как могла такая истина ускользнуть от внимания наблюдателей. [...] Факт, что “конституции не создаются, а сами вырастают”, — не что иное, как осколок гораздо более крупного факта, что во всех своих видах и разветвлениях общество представляет собою возрастание, а не искусственное произведение. Давно уже вырабатывалось и от времени до времени появлялось в литературе смутное понятие о некоторой аналогии между политическим телом и телом живого индивиду. Но это понятие естественно должно было быть чем-то неопределенным и более или менее фантастичным. При отсутствии

физиологической науки и в особенности тех широких обобщений, которых она достигла только в последнее время, невозможно было различить истинные параллелизмы. [...] При отсутствии обширных обобщений биологии было... невозможно проследить истинные соотношения социальных организаций с организациями другого разряда. Мы ставим себе задачей показать здесь те аналогии, которые раскрывает нам в этом отношении новейшая наука. ... Общества сходятся с индивидуальными организмами в четырех выдающихся особенностях. 1) В том, что начинаясь соединением небольшого числа частей, они нечувствительно увеличиваются в объеме до такой степени, что некоторые из них наконец достигают размера, в десять раз большего, нежели их первоначальный размер. 2) В том, что имея вначале до того простое строение, что массу их можно было бы считать совершенно бесстройной, они принимают по мере возрастания своего все более и более сложное строение. 3) В том, что хотя в первоначальном неразвитом их состоянии почти не существует взаимной зависимости частей, части эти постепенно приобретают взаимную зависимость, которая наконец делается так велика, что жизнь и деятельность каждой части обуславливаются жизнью и деятельностью прочих частей. 4) В том, что жизнь и развитие общества независимы от жизни и развития какой-либо из составляющих его единиц, так как они рождаются, развиваются, действуют, воспроизводятся и умирают каждая сама по себе, между тем как политическое тело, состоящее из них, переживает одно поколение за другим, увеличиваясь в массе своей, совершенствуясь в своем строении и в деятельности своих отправлений. Эти четыре параллельные черты тем более покажутся нам значительными, чем более мы будем вдумываться в них. Пункты же, в которых общества сходятся с индивидуальными организмами, представляют в то же время и пункты, в которых различные индивидуальные организмы сходятся между собою и расходятся со всеми другими вещами. [...] С другой стороны, главнейшие различия между обществами и индивидуальными организмами следующие: 1) Общества не имеют специфических внешних форм. ...2) Тогда как живая ткань, из которой состоит индивидуальный организм, образует сплошную массу, живые элементы, из которых состоят общества, не образуют такой же сплошной массы, а более или менее широко рассеяны по известной части земной поверхности. ... 3) ...живые элементы индивидуального организма по большей части безотлучно остаются каждый на своем

месте, а элементы социального организма одарены способностью передвигаться с места на место. ... 4) ... в теле животного только известный род ткани одарен чувствительностью, в обществе же все одарены ею. ... Итак, мы указали на пункты сходства и пункты различия между общественными и индивидуальными организмами. Не приводит ли нас это обозрение к заключению, что пункты различия служат только к тому, чтобы выставить в более ярком свете пункты сходства? [...] Итак, вот общий очерк доказательств, оправдывающий доведение до мелочей сравнение обществ с живыми организмами. Что те и другие постепенно увеличиваются в массе своей, мало-помалу осложняются, а части их в то же время приходят в большую взаимную зависимость, что те и другие продолжают жить как целые, между тем как поколения составляющих их единиц одно за другим появляются и исчезают, — все это поразительные особенности, которые проявляются политическими телами наравне со всеми живыми телами и в которых оба рода тел, сходясь между собой разнятся от всех прочих явлений. [...]

*Из работы Э Маха «Познание и заблуждение.
Очерки по психологии исследования»*

[...] Для меня физическое и психическое по существу своему **тождественны**, непосредственно известны и даны и только различаются по точке зрения, с которой их рассматривают. [...] ...изучать органическую, и в особенности животную, жизнь как нечто целое, сосредоточивая свое внимание то более на физической, то более на психической ее стороне. [...]

Ошибочно было бы также думать, будто я нападаю или хочу даже совсем отменить инстинктивно развитые на хорошей эмпирической основе ходячие понятия, как субъект, объект, ощущения и т. д. Но с этими туманными понятиями, достаточными для практики, нельзя начать никакой методологической работы, необходимо сначала исследовать, **какие** функциональные зависимости признаков привели к этим понятиям... [...]

...по происхождению своему «законы природы» суть ограничения, которые мы предписываем нашим ожиданиями по указаниям опыта. [...] Все живые существа, обладающие памятью, нуждаются в том, чтобы **ожидания** при данных условиях соответствовали их **самосохранению**.

Непосредственным и простейшим биологическим потребностям психическая организация удовлетворяет уже инстинктивно, устанавливая механизмом ассоциаций целесообразные для огромного большинства случаев функциональные готовности. Но с появлением сложных условий существования, когда удовлетворение потребностей часто бывает возможно лишь окольным путем, этим потребностям может удовлетворить только богато развитая психическая жизнь. Отдельные шаги этого окольного пути с сопровождающими их **обстоятельствами, как таковыми**, получают тогда **посредственный** интерес. Каждый научный интерес мы можем рассматривать как посредственный биологический интерес к некоторому шагу на указанном окольном пути. Но близок или далек данный случай от непосредственного биологического интереса, нашей потребности соответствует всегда только **правильное, соответствующее** обстоятельствам ожидание. [...]

*Из работы Р. Авенариуса «Критика чистого опыта:
в популярном изложении А. Луначарского»*

[...] Научная мысль с напряжением работала в последние десятилетия над превращением психологии в науку. Независимая от какой-нибудь метафизики, основанная на самонаблюдении *эмпирическая* психология, дополненная этнографическим, коллективно-описательным, историческим материалом предлагалась как совершеннейшая форма психологии как науки, но при этом между нею и другими естественными науками оставалась непроходимая пропасть; связать в нечто единое психические и физические факты казалось чем-то несообразным. ... Между тем рост сознательности в вопросах общенаучной методологии подготовил почву для новой *биологической* психологии, первым представителем которой и выступил Авенариус. [...]

2. **БИОЛОГИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ** «Механистическое мировоззрение прочно именно тем, что оно стремится все явления перевести на язык зрения, при том усовершенствованный, принявшей форму геометрии и чистой механики. ... Материалист утверждает, что физиологический ряд, как бы принуждает психологический быть таким, а не иным, он *господин*, потому что он *причина*, психический ряд — раб, ибо он *следствие*. Для иного идеалиста-Вундтианца положение пожалуй обратное. Новейший позитивист не может разбираться в этом нелепом вопросе. В природе для него нет причины, нет

следствия. ...старое представление о причине совершенно не нужно современной науке, оно крайне неопределенно. [...] ... причина вовсе не есть ... побудитель, и следствие совсем не что-нибудь зависимое, в смысле волевой подчиненности; нет, когда мы говорим, что функции а зависит от функций в, это значит лишь, что по первым мы можем точно судить о вторых и наоборот. Тоже признаем мы первоначально и относительно психофизиологического параллелизма. [...] Та часть человечества, которая приводит в ясность естественную, органически человеческую цель: стать хозяином природы, подчинить себе природу силою разума, естественно стремится неуклонно и неумоимо провести всюду идею закономерности природы... [...] ...прерывистый и капризный ряд психических явлений обусловлен непрерывным и доступным точному измерению рядом физиологическим. Под словом обусловлен мы не разумеем отношения повелевающего к повинующемуся, сущности к видимости, а лишь отношение функции, которую мы для удобства берем за независимую переменную к другой параллельной функции. Такой метод исследования явлений сознаний может быть назван психофизиологическим методом в психологии. [...] Явления жизни мозга, очевидно, должны быть поняты, как явления, родственные жизни вообще, а т. к. жизнь вообще мы рассматриваем как сложный процесс самосохранения или приспособления к среде, как процесс саморегулирующегося подвижного равновесия, и на процессы, которым параллельно соответствуют психические явления, как на отдельные акты саморегуляции. Это и сделал Авенариус с блестящим успехом. Для построения биологической психологии, на основании биологического метода, т. е. признания за мозговыми явлениями характерных особенностей живого организма вообще, он сделал чрезвычайно много: он 1) дал отчетливую картину жизни мозга, причем оказалось, что в основе ее лежит один типичный акт, параллельно чему особый типичный акт лежит в основе явлений сознания; 2) он дал новую, крайне простую и плодотворную классификацию психических явлений, позволяющую понять их биологически. Идя по стопам Авенариуса, физиологи, детально изучая биологию мозга, имеют прекрасные шансы построить полную, точную и высоко конкретную картину жизни человека во всех ее проявлениях. [...]

7. АДАПТИВНЫЕ ХАРАКТЕРЫ

[...] ... наука согласно эмпириокритицизму не может и не должна ставить вопроса о *сущности* мира, о *истинно сущем* в явлениях и т. д.

Всякое содержание опыта — сущее, все сознаваемое есть бытие, но из этого *всебытия* мы выделяем и организуем *объективное представление о мире*, т. е. строим такую картину мира, в которой все элементы опыта занимают свои места стройно и без противоречий, притом картину, удовлетворяющую всякий нормальный ум. ... Вопрос значит сводится не к тому, чтобы руководствуясь колебаниями экзистенциала, найти наиболее экзистенциально ценное, т. е. истинно сущее, а к тому, чтобы *организовать весь мир опыта*. ... Изгнание экзистенциальной характеристики из познания есть дело *позитивизма*, всякая метафизика целиком основывается на экзистенциале (теория сил, сущностей и т. п.). [...]

8. ПОЗИЦИОНАЛ. ЧИСТЫЙ ОПЫТ.

[...] Авенариус насчитывает три отличительные черты, характерных для всякого опыта: 1) Все, что люди относят к опыту, принимается ими за нечто существующее или существовавшее; 2) оно признается ими за нечто ими воспринимаемое или воспринятое; 3) оно выдается ими за нечто *пассивно* воспринятое, найденное, за нечто данное им, а не созданное их воображением. Между тем ясно, что далеко не все, характеризующее в сознании того или другого лица высоким экзистенциалом (напр. Скрытые духи для анимиста) или позиционалом вещиности (напр. яркая галлюцинация) может считаться за правомерный элемент *чистого опыта*. Таковым может считаться лишь то, что строжайшим образом удовлетворяет третьему условию. В этом же отношении пробным камнем может служить лишь коллективная взаимопроверка. Путем такой критической коллективной проверки результатов индивидуального опыта мы очищаем их и подымаем до степени чистого опыта. [...]

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

[...] В пределах чистого опыта уже невозможна борьба верных или неверных представлений, а лишь более и менее удобных, более и менее экономных концепций опыта; победа остается, конечно, за более удобными, т. е. за все более экономными. [...]

Из работы А. Пуанкаре «О науке»

[...] Однако произвольны ли эти предписания? Нет, иначе они были бы бесплодны. Опыт предоставляет нам свободный выбор, но при этом он руководит нами, помогая выбрать путь, наиболее удобный. Наши

предписания, следовательно, подобны предписаниям абсолютного, но мудрого правителя, который советуется со своим государственным советом. Некоторые были поражены этим характером свободного соглашения, который выступает в некоторых основных началах наук. Они предались неумеренному обобщению и к тому же забыли, что свобода не есть произвол. Таким образом, они пришли к тому, что называется *номинализмом*, и перед ними возник вопрос, не одурачен ли ученый своими определениями и не является ли весь мир, который он думает открыть простым созданием его прихоти. При таких условиях наука была бы достоверна, но она была бы лишена значения. Если бы это было так, наука была бы бессильна. Но мы постоянно видим перед своими глазами ее плодотворную работу. Этого не могло бы быть, если бы она не открывала нам чего-то реального; но то, что она может постичь, не суть вещи в себе, как думают, наивные догматики, а лишь отношения между вещами; вне этих отношений нет познаваемой действительности. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Какая историческая потребность способствовала рождению позитивизма?
2. В чем заключается предмет позитивизма?
3. Какой принцип является основополагающим на этапе классического позитивизма?
4. Какой тип мировоззрения рефлексировался представителями классического позитивизма?
5. В чем заключался творческий замысел А. Сен-Симона?
6. Каков смысл понятия «позитивное» в трактовке О. Конта?
7. Как соотносятся закон трех стадий и классификация наук в учении О. Конта?
8. Основоположником какой науки признан О. Конт?
9. На разработке каких проблем специализируется Дж.С. Милль, включаясь в эволюцию позитивизма?
10. В чем заключается редукционизм концепции Г. Спенсера?
11. Каковы исторические предпосылки трансформации классического позитивизма в махизм?
12. Как Э. Мах и Р. Авенариус трактуют опыт?

НЕОКАНТИАНСТВО

Неокантианство — направление в европейской философии, возникшее в Германии в 1865 г. и получившее широкое распространение в Европе вплоть до 1930 г. Общая цель неокантианства — развить и преобразовать трансцендентальную философию Канта и, в частности, реформировать кантовскую гносеологию для методологического обоснования научного знания, а затем и культуры как системы знаний вообще.

Исторической причиной его формирования послужил разрыв в середине XIX века и, в дальнейшем, только углубляющаяся пропасть между философией и естественными науками. В результате возникала двоякая угроза: научно несостоятельной философии, с одной стороны, и философски «беспризорной» науки — с другой. Кроме того, призыв «назад к Канту», провозглашенный О. Либманом и ставший лозунгом всего неокантианства, трактовался его представителями как формула отказа и преодоления объективного историзма Гегеля, с помощью трансцендентализма Канта. Однако гносеология Канта являлась для них лишь отправным принципом — по-разному интерпретируя Канта, они так или иначе радикально реформировали его учение.

В рамках неокантианства выделяются несколько основных течений и школ, которые развились из различных интерпретаций противоречивых положений кантовской философии.

1. Психофизиологическое неокантианство (Гельмгольц, Ланге), которое пыталось осмыслить учение Канта об априорных формах сознания на основе достижений физиологии органов чувств, превращая априорность в единство психофизической организации познающего субъекта.

2. Психологическое неокантианство (Корнелиус, Нельсон) пыталось истолковать учение Канта психологически, интерпретируя субъект познания как эмпирический субъект.

3. Реалистическое неокантианство (Риль, Кюльпе), сохраняющее «вещь в себе» в качестве предпосылки познавательного процесса и критикующее метафизику; наиболее близко к традиционному пониманию Канта.

4. Трансцендентально-логическое неокантианство — (марбургская школа — Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер, Ластвиц, Штаммлер, Форлендер, Штаудингер, Штадлер и ряд теоретиков 2-го Интернационала — К. Шмидт, М. Адлер, Бернштейн и др.).

5. Трансцендентально-психологическое неокантианство — («неофихтеанство», «юго-западная», фрайбургская или баденская школа, —

В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Ласк, Кон, Христиансен, Мюнстерберг и др.). Из этой школы вышли Баух и один из лидеров неогегельянства Кронер.

Как неокантианцы начинали философскую деятельность Фолькельт и Либерт, а также Н. Гартман и М. Хейдеггер.

В России непосредственными последователями марбургской школы были В. Сеземан, В. Савальский, а баденской — С. Гессен, П. Новгородцев, Б. Кистяковский. Во Франции неокантианство выступило в форме неокритицизма (Ренувье).

В двух главных направлениях неокантианства — марбургской и баденской школах — реформирование кантовской гносеологии осуществляется в предельно широком контексте: здесь уже субъект познания выступает как безличный процесс развития культуры, то есть как самополагание человеческого разума. Отказ от фундаментального кантовского понятия «вещи в себе», автоматически снимал остроту и значимость противопоставления чувственности, рассудка и разума, как априорных форм познавательной деятельности; активность рассудка, полагающего, по Канту, форму, а не содержание знания, приобретает в этих школах неокантианства значение метода обоснования культурно-исторической реальности вообще. Поэтому история отождествляется здесь с культурой, а разработка проблем философии культуры имеет ярко выраженный логико-гносеологический характер.

Выступая против психологизма в философии, представители марбургской школы стремились истолковать бытие как содержание логической формы, при этом, согласно трансцендентальному методу, они были вынуждены не противопоставлять его субъекту познания, а рассмотреть внутри него, в области трансцендентального. Такое бытие Г. Коген и П. Наторп нашли в науке, рассматривая ее как объективно-упорядоченную форму человеческой культуры вообще; таким образом, введенный ими термин «ориентирование на науку» означал не что иное как «соотнесение с объектом». Разум выступает здесь производным от науки, а именно ее методом, но сам метод оказывается логическим основанием науки. Источником этого логического круга является абсолютизация разума, но не прямо, а через абсолютизацию понятия науки. В этой абсолютизации они усматривают свое главное отличие от логики и рационализма Гегеля.

Мышление оказывается здесь десубстантивировано, и возникает задача сконструировать его из него самого, когда мышление дано только в форме науки. Упразднение «вещи в себе» как источника аффицирования

чувственности превращает мышление в единственное определение объекта. Иными словами, метод построения объекта становится самим объектом, а логика развертывания мысли — логикой действительности. Но если объект есть становление, значит познание его (то есть логическое определение объекта) не включает в себя его вещного определения, а лишь формулировку его как своей задачи. Таков смысл понимания представителями марбургской школы «вещи в себе» как предельного понятия. Движение объекта изначально логизируется, оборачивается чистой логикой, разумом, который «замещает» понятие бытия. Однако у них этот разум — не гегелевская абсолютная идея, а принцип логического созидания (*das Princip des Ursprung*), в котором мышление тождественно объекту, ибо объект им порождается. Поскольку «творческое созидание» как логическое начало есть объективация человеческой сущности в факте науки и в этом только смысле объект, постольку логика (закон) этого объекта есть логика не предмета, но теоретической деятельности, и притом «чистой».

В этических и социологических исследованиях марбургской школы получила теоретическое обоснование концепция этического социализма. Этика обосновывалась марбургской школой в соответствии с ее пониманием трансцендентального: практический и теоретический разум не противопоставляются один другому — они становятся лишь разными видами трансцендентального, то есть логического бытия. Как действующее существо человеческий индивид подчинен категории должностования. Значит, история для него имеет существование в виде социального идеала. Этический социализм и есть логика этического бытия. Осуществление «свободы» — это сама логика процесса движения, регулируемая «социальным идеалом», это принцип, которому подчиняется движение человеческой истории. Соответственно, общественные движения, классовая борьба суть лишь частные и неполные проявления этого принципа — стремления к социальному идеалу.

В баденской школе главным предметом исследования является сам трансцендентальный субъект. Если марбургская школа начинает с отождествления объекта и его отображения в науке (в культуре) и тем самым отрицает проблему отношения субъекта и объекта, то здесь, напротив, ставится вопрос о том, как субъект осуществляет это отождествление, что в первом приближении выглядит как восстановление в правах классического кантовского гносеологического дуализма. Таким образом, и здесь проблема познания сразу же превращается в проблему обоснования человеческой культуры, однако современная наука, по их

мнению, не может рассматриваться как фундаментальное основание человеческой истории, потому что она не менее преходяща, чем любая другая область культуры (см. В. Виндельбанд. Прелюдии.). Более того, эта же проблема парадоксальным образом связана со специфической трактовкой представителями баденской школы самого предмета философии и ее задач. В качестве последнего выступает проблема отношения «Я» к «миру», что в гносеологическом плане равносильно отношению субъекта к объекту. Соответственно, задача философии — «показать, каким образом субъект и объект объединяются в едином понятии о мире, показать нам место, занимаемое нами в мировом целом». Именно в этом и Виндельбанд и Риккерт усматривали главное отличие философии от всех специальных наук и, более того, неизменность самого понятия философии. Осмысливая это единство «Я» и «мира», они подвергли критике объективизм и субъективизм в философии и науке. Главная ошибка этих способов философствования заключается, по Риккерту, в том, что используемое ими понятие о мире является слишком узким, оно не выходит за пределы действительного бытия, являющегося лишь частью мира, который включает в себя еще и ценности. Но каково их происхождение и онтологический статус? Что есть устойчивого в человеческой культуре, благодаря чему последняя объективируется? Кант обосновал невозможность трансцендентного объекта («вещи в себе») как объекта познания. Тем не менее познание есть отношение субъекта к объекту. Однако именно потому, что они коррелятивны, необходимо нечто «третье» как предпосылка возможности самого этого отношения. Но это третье, поскольку оно есть предпосылка познания, должно стоять за его пределами, выступать как нечто первичное по отношению к логическому. Это «третье» Виндельбанд находит в понятии ценности, понимаемом в смысле фихтевского должноствоания: ценность есть истина, которая «оправдывает» совпадение субъекта и объекта познания. Таким образом, единство «Я» и «мира» оказывается возможным только как единство действительности и ценности. Мировая проблема как главная проблема философии конкретизируется теперь так — понять взаимное отношение обеих частей мира, найти связь между ценностью и действительностью. Риккерт всячески подчеркивал «надсубъектный», абсолютный и трансцендентный характер ценностей, интерпретируя их как своеобразный принцип бытия, познания и деятельности. Условием соединения действительности и ценности становится, с его точки зрения, особая форма бытия ценностей — их значимость, а проявляют они себя в этом мире как объективный «смысл».

Субъект, начинающий с действительности, все равно — трансцендентной или имманентной ему, есть психологический субъект, то есть вещь среди вещей. Ему в философии Риккерта принципиально противопоставлен гносеологический субъект, который есть субъект чистой логической формы, или категорий. Истина, или знание, отождествляется с миром логической формы. Значимость, или ценность, как гносеологическое определение истины, есть собственно объективное, и в этом смысле трансцендентное определение. Однако в таком виде она выступила бы как метафизическая реальность. Отнесение же ценности к гносеологическому субъекту, для которого ценность выступает как суждение, — акт его активности, обращает истину вновь в психологическую реальность, хотя бы эта психология и была трансцендентальной.

При этом лишь сама оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт; смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия. Это то, что не есть ни бытие, ни ценность, но сокрытое в акте переживания значение ценности; то, что указывает на ценность. Тем самым смысл приобретает роль своего рода посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное «царство смысла».

Заключительным разделом философии баденской школы стала разработка теории культуры и учения о методе. Определяя философию как «учение об общезначимых ценностях», и Виндельбанд и Риккерт считали, что для обнаружения их многообразия в культуре, она должна обратиться к истории, ибо последняя являет собой процесс осознания и воплощения ценностей. При этом особое значение они придавали вопросу о специфике метода исторических наук, которые, по словам Виндельбанда, являются «органом философии». В работах Виндельбанда только намечился новый взгляд на историческое знание, однако систематическое развитие он получил в исследованиях Риккерта. Продолжая идею своего предшественника о том, что науки различаются не по предмету (как это было у Дильтея с его «науками о природе» и «науками о духе»), а по методу, — так, что «номотетические» науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого с помощью естественных законов, а «идиографические» науки — с точки зрения единичного в его исторической неповторимости, Риккерт заключил, что это различие вытекает из применения ими разных принципов отбора и упорядочения эмпирических данных. В силу того, что действительность представляет собой «непрерывную разнородность» и иррациональность, познание ее может осущест-

вляться только как преобразование, а не отражение. Каждая из наук располагает некоторыми априорными процедурами, которые она использует при отборе своего материала из многокачественной действительности и преобразовании его в понятие. Образование понятий при этом может осуществляться двумя способами: 1) путем ориентации на общее, когда из всего многообразия выбираются лишь повторяющиеся моменты (“генерализирующий” метод); 2) путем ориентации на индивидуальное, когда отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления (“индивидуализирующий” метод). Первый способ соответствует естественным наукам, а второй — истории, предметом которой является культура как особая сфера опыта, в которой индивидуальность исторического является индивидуальностью ценности. А поскольку история изучает исключительно индивидуальные явления, постольку в ней, по мнению представителей баденской школы, вообще невозможны объективные связи и законы.

Таким образом, по силе влияния, остроте, дискуссионности и мировоззренческой значимости неокантианство не только оставило позади себя другие современные ему философские школы и течения, но и вышло за рамки «чистой» философии в своих претензиях на роль некоего фундаментального мировоззрения, определяющего все без исключения области культурной и социальной жизни, вплоть до теологии, этики, социологии и политики.

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. Пер. с нем. — М.: Юрист, 1995. — 687 с.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре//

Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — 703 с.

Коген Г. Теория опыта Канта. Пер. с нем. — М.: Академический проект, 2012. — 618 с.

Наторп П. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — 384 с.

Из работы В. Виндельбанда «Философия культуры и трансцендентальный идеализм»

[...] Ибо философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания; оно отвечает на *quaestio juris*, причем руководствуется

единственно лишь точкой зрения имманентной предметной необходимости. Но в этом именно и заключается, по моему мнению, критический метод Канта; и вытекающий отсюда основной способ понимания культурных функций и есть трансцендентальный идеализм. [...] Не подлежит никакому сомнению, что в своем критическом анализе Кант всегда исходил из вопроса, каким образом в выросшем из опыта индивидуальном сознании возможны априорные синтетические суждения, т. е. такие функции разума, всеобщая и необходимая значимость которых должна распространяться на весь опыт. Исходя из этого, его идеализм и прозвали впоследствии субъективным. Но столь же несомненно, что плодом кантовской критики всегда было выявление тех разумных оснований, на которых зиждятся великие области культуры: «Критика чистого разума» дала основную структуру науки, как ее нашел и понимал Кант; «Критика практического разума» и построенная на ней «Метафизика нравов» — царство разумных целей в морали и праве; «Критика способности суждения» — определение сущности искусства и эстетического творчества жизни; и тогда только можно было поставить дальнейший критический вопрос, какие из характеризующих культурные ценности моментов чистого разума содержатся в религиозной форме общественной жизни. Этот путь, совершенный Кантом от постановки им проблемы до ее решения, есть путь философии от XVIII до XIX в., от Просвещения до романтизма. Развитие это, с предметной точки зрения, состояло в замене естественного человека историческим, с методической точки зрения — в замене психологии историей как органом критики. Это самое развитие повторила затем снова послекантовская философия, пройдя путь от Фриза к Гегелю. Но что же стоит в центре всего этого развития? Бесмертная заслуга Канта — открытие им синтетического сознания.

Критика чистого разума раз и навсегда установила невозможность для зрелого философского сознания мыслить мир так, как он является наивному сознанию, т. е. «данным» и отраженным в сознании. Во всем том, что нам представляется данным, кроется уже деятельность нашего разума: на том факте, что мы сначала создаем для себя вещи, и основывается наше познавательное право на них. Нам нужно сначала присвоить, приспособить к себе тот мир, который мы должны пережить, потому что мы можем пережить всегда лишь часть мира, один только отрезок его и то лишь в упорядоченной связи, принципы же отбора и связи заложены в структуре нашего сознания, в котором

они и должны быть найдены. Мир, который мы переживаем, есть наше дело. Пока что нельзя еще сказать, чтобы идея эта была особенно нова или глубока. Что эмпирическое сознание может воспринять лишь небольшой отрезок громадного мира и что каждый из нас представляет себе этот отрезок на свой лад, соответственно предшествующей истории своей жизни, — об этом давно уже и много говорилось, и, чтобы открыть это, не нужен был Кант. Но громадное значение его критического принципа покоится на в сущности поразительно простом следствии из этого психологического факта. Если общезначимые суждения, составляющие фактически то, что мы называем «опытом», вообще должны иметь место, то это возможно лишь благодаря тому, что все эти эмпирические ассоциации и апперцепции пронизывает трансцендентальный синтез, т. е. в самих вещах кроющаяся, от движений эмпирического сознания независимая связанность элементов. Эти связи элементов суть формы «трансцендентальной апперцепции», и учение, что все решительно предметы порождены этим общезначимым синтезом и что кроме них ничего другого не существует, и есть трансцендентальный идеализм. Не только в данной связи, но и вообще для сохранения и дальнейшего развития трансцендентального идеализма необходимо особенно резко подчеркивать, что кантовское понятие «сознания вообще» нельзя истолковывать ни в психологическом, ни в метафизическом смысле, но что оно относится исключительно лишь к предметным предпосылкам общезначимых суждений. С другой стороны, однако, столь же необходимо резко и недвусмысленно уяснить себе отношение трансцендентальной апперцепции к деятельности человеческого разума. У самого Канта, по крайней мере если следовать буквальному смыслу его слов, отношение это еще далеко не ясно. Этот труднейший вопрос критицизма, вопрос его жизни и смерти, не получил еще у него своего разрешения. Известно ведь, сколько различных, даже противоположных мнений высказано было относительно того, как следует понимать эти априорные формы разума: обусловлены ли и в какой мере обусловлены они существом человека? В теоретической философии Кант до самого последнего времени придерживался выставленного им в диссертации «*De mundi sensibilis etc.*» учения, согласно которому пространство и время представляют собою специфически человеческие формы созерцательного представления: сначала он отсюда психологически вывел их априорную значимость для всего «нашего» опыта, затем в «Критике чистого раз-

ума» он точно таким же образом ограничил применение категорий «миром явлений», основываясь исключительно на том обстоятельстве, что подлежащее категориальному синтезу многообразие может быть созерцательно дано человеку лишь в пространстве и времени: сами по себе категории значимы и для других видов созерцательного представления, как, с другой стороны, формы аналитического мышления должны обладать разумной значимостью для любого содержания и для всякого мышления вообще. Не будем доискиваться, допустимо ли мыслить отношение пространства и времени к «нашему созерцательному представлению» так, как его мыслил Кант, и мог ли сам Кант желать такого антропологического обоснования для математических истин, которые должны ведь были на нем покоиться: несомненно то, что для дедукции «основоположений» оказалось необходимым применить и вместе с тем ограничить категории наглядно данным человеку во времени и пространстве многообразием, что только таким образом можно было прийти до систематической структуры науки, до понимания этой основной ценности теоретической культуры. Точно так же обстоит дело и в практической философии — только Кант идет здесь обратным путем. Если при анализе знания он исходит из ощущения и созерцательного представления и от этих антропологических элементов поднимается затем к всеобщему и разумному, т. е. к категориям, то в «Критике практического разума» (правда, предварительно подготовив почву в «Основах метафизики нравственности») он начинает с закона чистой воли, значимость которого распространяется на «все разумные существа», придает ему затем характер категорического императива через отнесение его к двойной чувственно-сверхчувственной сущности человека и, наконец, в «Метафизике нравов» дедуцирует отдельные обязанности через отнесение этой основной заповеди к эмпирическим условиям индивидуальной или общественной жизни человека. Таким образом, и здесь, в области нравственности и права, мы имеем дело с тем же основным методом: и эта великая область культуры постигается как вторжение всеобъемлющего и всеобщего царства разума в разумную жизнь человека. Отсюда [...] для трансцендентальной философии вытекает ясно определенный методический принцип: сначала необходимо вскрыть общезначимые предпосылки разумной деятельности, на которых в конце концов покоится все то, что мы называем культурой, затем с помощью предметного анализа установить, какие из этих предпо-

сылки определяются специфически человеческими, в широком смысле слова эмпирическими, условиями: полученный остаток будет таким образом содержать в себе одну только всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума. Это абсолютное априори обладает само по себе безусловной значимостью: входя в эмпирическое сознание, оно не только становится нормой для субъекта, желающего познавать, действовать, творить, но получает также и зависящую от особенностей эмпирического сознания спецификацию, причем спецификация эта проходит последовательно различные ступени индивидуализации, начиная с родового сознания вплоть до индивидуализированной формы субъекта в пространстве и во времени. В последней форме мы как индивиды переживаем все то, что мировой разум оставляет в нашем конечном сознании, и отсюда путем обратного восхождения и постепенного исключения всего эмпирического мы должны снова прийти к царству всеобщих значимостей во всей их чистоте.

[...] Уже из этих кратких замечаний о методическом проведении принципа трансцендентальной философии должно было стать ясным тесное родство этого принципа с проблемой философии культуры. Ибо под культурой мы в конечном итоге унимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала: центральным же пунктом трансцендентальной философии является выставленное Кантом положение, согласно которому во всем том, что мы привыкли принимать за данное, поскольку оно представляет собой общезначимый опыт, присутствует уже трансцендентальный синтез соответственно законам «сознания вообще», соответственно сверхэмпирическим, предметно значащим формам разума. К этому взгляду Канта привела критика науки, более всего отвечавшей его метафизической потребности и потому более всего интересовавшей его, и на этой критике он построил затем свое опровержение догматической метафизики и обоснование метафизики явлений в форме «чистого естествознания». Тот самый принцип, с помощью которого Кант показал, какое знание невозможно и какое возможно, позволяет нам также методически разграничить отдельные науки соответственно создающим их предметы различным принципам отбора и систематизации. Таким образом он составляет неперменную основу всякой гносеологии.

Эта деятельность разума, дающая начало науке и представляющая собой воссоздание мира из закона интеллекта, имеет точно ту же

структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурного человека. Здесь поэтому коренится предметное единство трансцендентального идеализма как философии культуры. Нигде это порождение предметов из закона сознания не сказывается с такой явной самоочевидностью, как в практической области (и только в этом смысле и можно говорить в трансцендентальной философии о примате практического разума); что нравственная деятельность стремится обработать данный нам мир природы (в широком смысле этого слова, включающем в себя также и человеческую инстинктивную и эмоциональную жизнь) согласно закону разумной воли, что изданного мира мы здесь путем отбора и систематизации создаем новый и выходящий мир — это столь самоочевидно, что не нуждается ни в каком пояснении. То же самое встречаем мы и в правовой области: разум создает в праве новый порядок человеческих взаимоотношений, последний смысл которого вытекает в принципе из категорического императива, повелевающего обеспечивать свободу личности в сфере ее социальной деятельности. Вся сфера эстетической жизни точно так же подчинена основным формам изоляции и синтетического возрождения. Всякое художественное творчество порождает свои предметы из активности сознания, которую Кант называл силой «воображения» гения, приписывая ей оригинальность и образцовость, а тем самым и объективную сообщаемость; даже импрессионист, желающий ограничиться простой передачей «виденного» им, отграничивает, выбирает и формирует данные своего переживания, т. е. творчески обрабатывает их. Всякое же наслаждение художественным произведением есть не что иное, как вторичное переживание того изолирования и воссоздания, которое художник однажды уже совершил со своим материалом. Даже наслаждение красотами природы не лишено этих моментов синтетического порождения предмета: они сказываются здесь в выборе места, в нахождении действенных линий и отношений. Наконец, что касается религии, то в несколько измененном виде к ней относится все то, что уже сказано было нами о науке, о нравственности и праве, об искусстве. Ибо религия не соответствует (как я это показал в «Прелюдиях») никакой особой области разумных ценностей: все содержимые в ней элементы абсолютных ценностей распределяются между тремя царствами — истины, добра и красоты. Ее эмпирическое своеобразие как особой культурной формы сводится к социологическому расширению психической жизни за пределы союза

эмпирических субъектов, к включению в него мифических сил, переживаемых самым различным образом — соответственно стадии развития данной религиозной группы, начиная с примитивного анимизма и кончая богословским сверхнатурализмом или мистической неизреченностью. Ее специфические функции лишены особого трансцендентального знания, свои разумные основания она заимствует у логических, этических или эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, не достижимом ни для одной из форм нашего сознания в отдельности.

Таковы те предметные основания, которые вместе с формальным схематизмом кантовского мышления принудили его применить последовательно принцип синтеза, открытый им сначала для обоснования науки, и к другим областям культуры: так само внутреннее развитие проблемы привело к тому, что критицизм, по методу своему возникший сначала из проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*. В сознании творческого синтеза культура познала самое себя, ибо в глубочайшей сущности она и есть не что иное, как этот творческий синтез.

Навсегда знаменательным останется тот факт, что эта глубочайшая мысль, охватывающая и освещающая собою всю громадную область культуры, была осознана впервые таким скромным и совсем не блестящим человеком, каким был кёнигсбергский мудрец. [...]

Из работы В. Виндельбанда «Что такое философия?»

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово «философия». Если мы обратимся к истории с вопросом, что собственно есть философия, и справимся у людей, которых называли и теперь еще называют философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то получим столь разнообразные и бесконечно далеко отстоящие друг от друга ответы, что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие окажется делом совершенно безнадежным. Правда, эта попытка предпринималась не раз, в частности историками философии; они старались

при этом отвлекаться от тех различных определений содержания философии, в которых отражается обычное стремление каждого философа вложить в самую постановку своей задачи квинтэссенцию добытых им мнений и точек зрения; таким путем они рассчитывали достигнуть чисто формального определения, которое не находилось бы в зависимости ни от изменчивых воззрений данной эпохи и национальности, ни от односторонних личных убеждений и потому было бы в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией. Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью, наукой о принципах, учением об абсолюте, самопознанием человеческого духа или еще как-нибудь, определение всегда окажется либо слишком широким, либо слишком узким; в истории всегда найдутся учения, которые называются философией и тем не менее не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

[...] Следовательно, философия, несмотря на свое несовершенство, заслуживала бы наименования науки, если бы можно было установить, что все, именуемое философией, стремится быть наукой и при правильном решении своей задачи может ею стать. Но дело обстоит не так. Определение философии как науки вызывало бы уже сомнение, если бы можно было показать, а показать это можно и уже показывалось, что задачи, которые ставят философы и не иногда, а видя в этом свою главную цель, никогда не могут быть решены путем научного познания. Если утверждение о невозможности научного обоснования метафизики, впервые высказанное Кантом, а затем повторенное в самых различных вариантах, справедливо, то из области «науки» исключаются все те «философии», которым присуща метафизическая тенденция;

[...] Но и среди тех, для кого философия есть познание, многие ясно сознают, что достигнуть этого познания посредством научного исследования им не удастся: не говоря уже о мистиках, для которых вся философия есть только озарение, — как часто в истории повторяется признание того, что последние корни философского убеждения не могут быть обнаружены в научных доказательствах! Областью, куда должна бросить свой якорь философия, поднимаясь над волнами научного движения, считают то совесть с ее постулатами, то разум как проникновение в непостижимые глубины жизни, то искусство как органон философии, то гениальное восприятие, исконная «интуиция», то божественное откровение; ведь даже о Шопенгауэре, человеке,

в котором многие современники видят философа *par excellence*, говорится, что его учение не может быть усвоено или доказано посредством методической работы, а открывается лишь всеобъемлющему «взору», который, созерцая все познанное наукой, способен истолковать его.

[...] Различие между научной и ненаучной философией — искони излюбленная полемическая фраза. Впервые Платон и Аристотель противопоставили свою философию как науку софистике как ненаучному, полному непроверенных предпосылок, мнению; по иронии истории теперь это соотношение перевернуто: позитивистские и релятивистские представители современной софистики противопоставляют свое учение в качестве «научной философии» тем, кто еще хранит великие достижения греческой науки. Но и из не участвующих в этом споре философию не признают наукой те, кто видит в ней только «историю человеческих заблуждений».

[...] Непредубежденный взор историка признает философию сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику; он поймет, что в этом ходячем подчинении философии науке содержится несправедливость как по отношению к философии, так и по отношению к науке: по отношению к первой — так как этим ставятся слишком узкие границы ее уходящим вдаль устремлениям; по отношению ко второй — так как на нее возлагается ответственность за все воспринимаемое философией из других многочисленных источников.

[...] Науки можно различать либо по их предмету, либо по их методам, но ни то, ни другое не может служить общим признаком для всех систем философии. Что касается предмета философии, то наряду с системами философии, признающими своим объектом все, что есть или даже «может быть», существуют другие, не менее значительные, которые сильно сужают область своего исследования, ограничивая ее, например, «последними основами» бытия и мышления, учением о духе, теорией науки и т. п. Целые области знания, составляющие для одного философа если не единственный, то главный предмет философии, решительно отвергаются другим в качестве предмета философии. Есть системы, стремящиеся быть только этикой, есть и другие, которые, сводя философию к теории познания, относят исследование моральных проблем к компетенции наук, занимающихся психической и биологической эволюцией. Одни системы превращают философию в психологию, другие — тщательно отграничивают ее

от психологии как эмпирической науки. Многие «философы» — до-сократики оставили нам лишь ряд наблюдений и теорий, которые мы теперь отнесли бы к физике, астрономии, метеорологии и т. д., но ни в коем случае не сочли бы философскими по своему характеру; во многих более поздних системах какой-либо оригинальный взгляд на природу то становится интегральной частью системы, то принципиально исключается из области философского умозрения. Центр тяжести каждой средневековой философской системы — интерес к вопросам, которые теперь составляют предмет богословия. Философия Нового времени все более отказывается от их рассмотрения. Одни мыслители считают вопросы права или искусства важнейшими проблемами философии, другие — решительно отрицают возможность их философского исследования. О философии истории древние системы, а также большинство метафизических систем до Канта не имели понятия; в настоящее же время она стала одной из важнейших дисциплин. Вследствие этой разнородности предметов философии историк философии сталкивается с весьма серьезной, как будто еще не подвергнутой рассмотрению трудностью, а именно с тем, до какой степени и в каких пределах в историю философии можно включать учения и воззрения философа, оставляя в стороне тот биографический интерес, который они имеют для характеристики его личности. Здесь возможны, как мне кажется, только два последовательных пути: либо следовать за всеми странностями истории в наименовании различных явлений и представить историческому изложению как «философскому» интересу свободу блуждать от одного предмета к другому, либо положить в основу определенную дефиницию философии и сообразно с ней выбирать и исключать отдельные учения. В первом случае за «историческую объективность» придется расплачиваться запутывающей разнородностью предметов и отсутствием связи между ними, во втором — достигнутые единство и ясность будут носить отпечаток односторонности, позволяющей привносить личное убеждение исследователя в схему исторического развития. [...]

[...] Поэтому нельзя с исторической общезначимостью говорить ни об особом способе научного изучения, применение которого составляет сущность философии, ни о том, что эта сущность всегда выражается в стремлении, хотя бы и несовершенном, к такому методу. Ибо, с одной стороны, все те, для которых философия есть нечто большее, чем научная работа, весьма последовательно не хотят во-

обще ничего знать о ее методе, с другой же стороны, именно те, которые хотят сделать философию наукой, слишком часто поддаются желанию навязать философии испытанные в отдельных областях методы других наук, например математики или индуктивного естествознания. И наконец, как далек от всеобщего признания особый метод философии там, где он действительно был установлен! Диалектический метод немецкой философии для большинства людей — только странное и нелепое фокусничество, и если Кант думал, что он установил для философии «критический» метод, то историки еще поныне не выяснили между собой, что он подразумевал под ним. [...] Но чтобы это изучение сохраняло разумный смысл, даже если оно не способно установить общее понятие философии, необходимо исходить из того, что само изменение, которое название «философия» претерпело в течение ряда веков, должно быть не произвольным и случайным, а иметь разумный смысл и самостоятельное значение. Если, несмотря на все странности индивидуальных отличий, история названия «философия» представляет собой результат важного развития, связанного с культурной жизнью европейского мира, то история этого названия, как и всех понимаемых под этим отдельных явлений, сохраняет самостоятельный и ценный смысл не только несмотря на это изменение, но именно благодаря ему.

Так дело и обстоит, и только уяснив историю понятия «философия», можно определить, что в будущем сможет в большей или меньшей степени притязать на причастность к ней. [...] Известное изречение Платона часто передается следующим образом: «Несчастья человечества прекратятся только тогда, когда властители будут философствовать или философы властвовать, т. е. не раньше, чем соединятся в одних руках философия и политическая власть». Как легко это высмеять, если под «философствованием» понимать метафизические мечтания, а при слове «философы» думать о непрактичных профессорах и одиноких ученых! Но переводить надо правильно. Тогда окажется, что Платон требовал только, чтобы власть находилась в руках образованных людей, и мы поймем, может быть, как пророчески предвосхитил он этим изречением развитие европейской жизни. [...] Вся история греческой мысли, от размышления Фалеса о последней основе вещей вплоть до логики Аристотеля, составляет одно великое типическое развитие, темой которого служит наука. Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным

стать объектом познания: она обнимает всю Вселенную, весь представляемый мир. [...]

[...] Зародившись в оппозиции к опекаемой церковью науке, эта новая философия должна прежде всего показать, как она хочет создать свое новое знание. Она исходит из исследований о сущности науки, о процессе познания, о приспособлении мышления к его предмету. Если эта тенденция носит вначале методологический характер, то постепенно она все более превращается в теорию познания. Она ставит вопрос уже не только о путях, но и о границах познания. Противоречие между метафизическими системами, учащающееся и обостряющееся как раз в это время, приводит к вопросу о том, возможна ли вообще метафизика, т. е. имеет ли философия, наряду со специальными науками, свой собственный объект, свое право на существование.

И на этот вопрос дается отрицательный ответ! Тот самый век, который в гордом упоении знанием мечтал построить историю человечества, опираясь на свою философию, — восемнадцатый век — узнает и признает, что сила человеческого знания недостаточна для того, чтобы охватить Вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Нет больше метафизики — философия сама разрушила себя. К чему еще ее пустое имя? Все отдельные предметы розданы особым наукам — философия подобна поэту, который опоздал к дележу мира. Ибо соединять в одно целое последние выводы специальных наук — не значит еще познавать Вселенную — это трудолюбивое накопление знаний или художественное их комбинирование, но не наука. Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и затем должен был примириться с тем, что его, как нищего, выбросили на улицу. [...]

Итак, будучи сначала вообще единой нераздельной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия позднее представляет собой либо результат всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо, наконец, теорию самой науки. Понимание того, что называют фило-

софией, всегда характерно для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли философию абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ей изыскание последних жизненных основ вещей, — все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия».

Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то становится исследованием сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии. [...]

В том и состоит величие Канта, что, возвысившись посредством невыразимо трудной и сложной работы мысли над философскими предрассудками своего времени, он пришел к пониманию того, насколько для оценки истинности представления безразличен естественно необходимый процесс его осознания. Способ, посредством которого индивиды, народы, весь человеческий род доходят по психологическим законам до установления определенных представлений и до веры в их правильность, не дает нам никаких указаний для абсолютной оценки их истинности. Естественно необходимый ход представлений может как у отдельного человека, так и у всех людей вести так же легко к заблуждению, как и к истине; он царит повсюду, и потому его наличность не свидетельствует в пользу значения одних представлений в противоположность другим.

Если поэтому и Кант, отказавшись от прежней метафизики, чувствовал себя прежде всего вынужденным определить философию как метафизику не вещей, а знания, то для него эта теория познания была не историей индивидуального или культурного развития и не генетически-психологической теорией, а критическим исследованием. Все равно каким образом, по какому поводу и по каким законам в сознании личности или рода выработались те суждения, которые изъявляют притязание на всеобщее и необходимое значение; философия спрашивает не об их причинах, а об их основаниях, она не объяснение, а критика. [...] Здесь нам важно только выявить с достаточной полнотой

то совершенно новое понятие философии, которое было открыто его Критикой. Поскольку она — теория, она направлена только на исследование того, по какому праву известным представлениям и соединениям представлений приписывается некая высшая необходимость и общезначимость, выходящие за пределы необходимости их эмпирического возникновения. Представления приходят и уходят; как это совершается, пусть объяснит психология. Философия исследует, какова их ценность с критической точки зрения истины. [...]

[...] Многие мыслители пытались вновь превратить философию в теорию познания, и большинство из них вернулись либо путем самостоятельных изысканий, либо путем воспроизводства учений XVIII в. к тенденции психологизма. Не отсутствовали даже голоса, снова пытавшиеся свести философию к исследованию того, что имеет значение для практических жизненных целей людей. Все эти попытки наталкиваются на одну из двух опасностей: они уничтожают либо характер философии как науки вообще, либо же ее характер как особой науки, строго отграниченной от всех других. В первом случае они делают из философии логический «роман», состоящий из понятий, во втором — превращают ее в рагу из отбросов психологии и истории культуры. Самостоятельной наукой философия может остаться или стать только в том случае, если она в полном и чистом виде сохранит кантовский принцип. Не отрицая исторической эволюции слова «философия» и не отнимая ни у кого права называть философией все, что ему заблагорассудится, я лишь пользуюсь этим правом, вытекающим из отсутствия точного исторического значения, если, опираясь на изложенное здесь историческое рассмотрение вопроса, считаю возможным понимать под философией в систематическом (а не в историческом) смысле критическую науку об общеобязательных ценностях. Определением «наука об общеобязательных ценностях» устанавливается предмет философии; определением «критическая наука» — ее метод.

Я убежден, что это понимание есть не что иное, как всестороннее развитие основной идеи Канта. [...]

Из работы Г. Риккерта «Науки о природе и науки о культуре»

Проблеме, о которой сейчас пойдет речь, мы дадим название проблемы исторического образования понятий, так как под понятием, расширяя общепринятое словоупотребление, мы подразумеваем вся-

кое соединение (Zusammenfassung) существенных элементов какой-нибудь действительности. Подобное расширение правомерно, поскольку ясно, что понимание еще не равнозначно генерализированию. Итак, нам нужно теперь найти руководящий принцип таких понятий, содержание которых представляет собой нечто особенное и индивидуальное. От решения этой проблемы зависит не только логический характер исторической науки, но в сущности и оправдание деления на науки о природе и науки о культуре. Это деление правильно, если, как я думаю, удастся показать, что то же самое понятие культуры, с помощью которого мы смогли отделить друг от друга обе группы научных объектов, сможет определить и принцип исторического, или индивидуализирующего образования понятий. Таким образом, нам теперь, наконец, предстоит показать связь между формальным и материальным принципом деления и понять сущность исторических наук о культуре.

[...] Эта связь между культурой и историей дает нам вместе с тем возможность сделать еще один шаг дальше. Она не только показывает нам, почему для культурных явлений недостаточно естественнонаучного, или генерализирующего рассмотрения, но также и то, каким образом понятие культуры делает возможным историю как науку, т. е. каким образом благодаря ему возникает индивидуализирующее образование понятий, создающее из простой и не доступной изображению разнородности охватываемую понятиями индивидуальность. В сущности, значение культурного явления зависит исключительно от его индивидуальной особенности, и поэтому в исторических науках о культуре мы не можем стремиться к установлению его общей «природы», но, наоборот, должны пользоваться индивидуализирующим методом. [...] Отсюда вытекает, что и для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, а именно — на исторически важные индивидуальности и просто разнородное бытие. Тем самым мы приобрели, по крайней мере в самой общей, хотя еще и неопределенной форме, искомый нами руководящий принцип исторического образования понятий, т. е. преобразования разнородной непрерывной действительности при сохранении ее индивидуальности и особенности. Мы можем теперь различать два рода индивидуального: простую разнородность (Andersartigkeit) и индивидуальность в узком смысле слова. Одна индивидуальность совпадает с самой действительностью и не входит

ни в какую науку. Другая представляет собой определенное понимание действительности и потому может быть охвачена понятиями.

[...] Итак, понятие культуры дает историческому образованию понятий такой же принцип выбора существенного, какой в естественных науках дается понятием природы как действительности, рассмотренной с точки зрения общего. Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным конституировать понятие доступной изображению исторической индивидуальности.

На этот способ образования понятий так же, как и на различие обоих видов индивидуального, логика до сих пор не обращала внимания, что объясняется тем, на мой взгляд, весьма существенным обстоятельством, что исторические понятия, содержащие в себе исторические индивидуальности и выявляющие их из разнородно-индивидуальной действительности, не выступают так отчетливо и ясно, как естественнонаучные. Причину этого мы уже знаем. В противоположность общим понятиям, они редко выражаются в абстрактных формулах или определениях. Заключающееся в них содержание большей частью окутано в исторической науке наглядным материалом. Они дают нам его в наглядном образе, который часто почти что совершенно скрывает его и для которого они дают схему и контуры; мы же принимаем затем этот образ за главное и рассматриваем его как отображение индивидуальной действительности. Этим и объясняется непонимание того логического процесса, который лежит в основе исторических трудов, только отчасти носящих наглядный характер, и который решает, что существенно с исторической точки зрения; непонимание, часто даже переходящее в отрицание в истории какого бы то ни было принципа выбора. Поскольку в этом последнем случае вполне справедливо полагали, что простое «описание» единичного еще не представляет собой науки, то и возникла мысль поднять историю на ступень науки, а так как тогда был известен только один принцип образования понятий, то истории и был рекомендован генерализирующий метод естественных наук. Идя этим путем, нельзя было, конечно, понять сущность исторической науки. Этим игнорированием индивидуализирующего принципа выбора объясняется также то сочувствие, которое часто бессмысленные попытки превратить историю в естествознание встречали со стороны логики, оперировавшей с одним лишь принципом генерализирующего выбора.

Вероятно, многие историки не согласятся с тем, что изложенный здесь логический принцип правильно передает сущность их деятельности, т. е. делает впервые только возможным отделение исторической индивидуальности от несущественной разнородности; они будут настаивать на том, что задача их сводится к простой передаче действительности. Ведь один из их величайших учителей поставил им цель описывать все так, «как оно было на самом деле».

[...] Конечно, по сравнению с трудами историков, произвольно искажавших факты или прерывавших изложение субъективными выражениями похвалы и порицания, требование Ранке соблюдать «объективность» справедливо, и именно в противоположность таким произвольным историческим конструкциям следует подчеркивать необходимость считаться с фактами. Но отсюда, однако, не следует, даже если Ранке и был такого мнения, что историческая объективность заключается в простой передаче голых фактов без руководящего принципа выбора. В словах «как оно было на самом деле» (eigentlich) заключается, как и в «идиографическом» методе, проблема. Это напоминает нам одну известную формулировку сущности естественнонаучного метода, вполне соответствующую формуле Ранке. Если, по Кирхгофу, цель механики состоит в «исчерпывающем» (vollständig) и возможно простейшем описании происходящих в природе движений, то этим точно так же еще ничего не сказано, ибо весь вопрос в том и заключается, что именно делает «описание» исчерпывающим и в чем состоит его «возможная простота». Такие определения только затушевывают проблемы, а не разрешают их; и как ни должна ориентироваться логика на труды великих ученых, она все же не должна на этом основании рабски следовать им в их определениях сущности их собственной деятельности. Вполне правильно говорит Альфред Дове, что Ранке избежал одностороннего искажения и оценки фактов не благодаря безразличию, но благодаря универсальности своего сочувствия (Mitgefühl); так что даже сам великий мастер «объективной» истории, судя по этому замечанию лучшего его знатока, является в исторических трудах своих «сочувствующим» человеком, что принципиально отличает его от естествоиспытателя, в научной работе которого «сочувствие» не может играть никакой роли. Для историка, которому, как этого желал Ранке, удалось бы совершенно заглушить свое собственное я, не существовало бы больше вообще истории, а только бессмысленная масса просто разнородных

фактов, одинаково значительных или одинаково лишенных всякого значения и из которых ни один не представлял бы исторического интереса.

Свою «историю», т. е. свое единичное становление, если все существующее рассматривать независимо от его значения и вне какого бы то ни было отношения к ценностям, имеет всякая вещь в мире, совершенно так же, как каждая вещь имеет свою «природу» т. е. может быть подведена под общие понятия или законы. Поэтому один уже тот факт, что мы желаем и можем писать историю только о людях, показывает, что мы при этом руководствуемся ценностями, без которых не может быть вообще исторической науки. То, что ценности обыкновенно не замечаются, объясняется исключительно тем, что основывающееся на культурных ценностях выделение существенного из несущественного большей частью совершается уже авторами, дающими историку его материал, или представляется историку-эмпирику настолько «самою собой понятным», что он совсем не замечает того, что здесь на самом деле имеет место. Определенное понимание действительности он смешивает с самой действительностью. Логика должна ясно сознать сущность этого само собой разумеющегося понимания, ибо на этой самой понятной предпосылке основывается своеобразие индивидуализирующей науки о культуре в противоположность генерализирующему пониманию индифферентной по отношению к ценностям природы.

Мы видим теперь, почему нам раньше важно было подчеркнуть, что только благодаря принципу ценности становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы с точки зрения их научного рассмотрения. Только благодаря ему, а не из особого вида действительности, становится понятным — отличающееся от содержания общих естественных понятий (Naturbegriff) — содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, «культурных понятий» (Kulturbegriff); и для того, чтобы еще яснее выявить все своеобразие этого различия, мы вполне определенно назовем теперь исторически-индивидуализирующий метод методом отнесения к ценности в противоположность естествознанию, устанавливающему закономерные связи и игнорирующему культурные ценности и отнесение к ним своих объектов.

Смысл этого ясен. Скажите историку, что он не умеет отличать существенное от несущественного, он воспримет это как упрек своей научности. Он сразу согласится с тем, что должен изображать только

то, что «важно», «значительно», «интересно», или еще что-нибудь в этом роде, и будет с пренебрежением смотреть на того, кто рад, когда червей находит дождевых. Все это, в такой форме, до того само собой понятно, что не требует даже особого акцентирования. И все же здесь кроется проблема, которая может быть разрешена только тем, что мы ясно сознаем отнесение исторических объектов к связанным с благами культуры ценностям. Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение, тогда как естествознание не знает несущественного в этом смысле.

[...] Тем не менее понятие отнесения к ценности следовало бы прояснить еще и с другой стороны, в особенности же отграничить его от таких понятий, с которыми его легко можно смешать, для того, чтобы не показалось, что истории ставятся здесь задачи, несовместимые с ее научным характером. Согласно широко распространенному предрассудку, в частных науках не должно быть места никаким точкам зрения ценности. Они должны ограничиваться тем, что действительно существует. Обладают ли вещи ценностью или нет — историку нет до этого дела. Что можно возразить на это? [...] Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эта, как мы уже знаем, имеет два смысла. Ценность может, в о - п е р в ы х, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается — тем самым — благом, и она может также быть связанной с актом субъекта таким образом, что акт этот становится тем самым оценкой. Блага же и оценки могут быть рассматриваемы сточки зрения значимости связанных с ними ценностей, т. е. когда стараются установить, заслуживает ли какое-нибудь благо действительно наименования блага и по праву ли совершается какая-нибудь оценка. Однако я упоминаю об этом только для того, чтобы сказать, что исторические науки о культуре при исследовании благ и людей — оценивающих субъектов, не могут дать на подобные вопросы никакого ответа. Это заставило бы их высказывать оценки, а оценивание (Werthen) действительно не должно никогда входить в чисто историческое понимание действительности. Здесь кроется несомненно правомерный мотив стремления изгнать из эмпирических наук точку зрения ценности.

Следовательно, тот метод «отнесения к ценности», о котором мы говорим и который должен выражать собой сущность истории, следует

самым резким образом отделять от метода оценки, т. е. значимость ценности никогда не является проблемой истории, но ценности играют в ней роль лишь постольку, поскольку они фактически оцениваются субъектами и поскольку поэтому некоторые объекты рассматриваются фактически как блага. Если история, следовательно, и имеет дело с ценностями, то все же она не является оценивающей наукой. Наоборот, она устанавливает исключительно то, что есть. [...] Так, например, историк как таковой не может решить, принесла ли Французская революция пользу Франции или Европе или повредила им. Но ни один историк не будет сомневаться в том, что собранные под этим термином события были значительны и важны для культурного развития Франции и Европы и что они поэтому как существенные должны быть упомянуты в европейской истории. Короче говоря, оценивать — значит высказывать похвалу или порицание. Относить к ценностям — ни то, ни другое.

Итак, к этому только и сводится наше мнение. Если история высказывает похвалу или порицание, то она преступает свои границы как науки о бытии (*Seinswissenschaft*), ибо похвала или порицание могут быть обоснованы только с помощью имеющегося критерия ценностей, значимость которых уже доказана, а такое доказательство не может быть целью истории. Конечно, никто не может запрещать историку производить оценку исследуемых им явлений. Необходимо только иметь в виду, что оценивание не входит в понятие исторического образования понятий и что отнесение событий к руководящей культурной ценности выражает исключительно лишь историческую важность или значительность их, совершенно не совпадающую с их положительной или отрицательной ценностью. Объективная ценность совсем не интересует историка, поскольку он только историк [...].

Из работы Е. Когена «Теория опыта Канта»

(20) [...] История становится теперь высшим понятием, которое охватывает одновременно философию и науку. Но теперь, когда мы их охватываем в единстве, в понятии научного разума, идеал познания истории философии получает объективную определенность. Так история научного разума возникает как идеал всякого познания. [...]

(45) Их, эти чувственные вещи, принимают только за то, что они оказываются нужными и полезными в математике. Все чувственные

вещи и сами небесные тела — ничто в качестве примеров (шхрабе-гущата) для математического мышления, так что они в подражании геометрическому изображению становятся образами. Вещи являются четными и нечетными, поскольку они для нас служат в качестве образов, в которых мы обозначаем и исчисляем 5 идеи четного и нечетного, о чем нам и напоминают эти вещи. Таким образом, вещи являются не просто фантазией, но, как феномены, они — полезные образы и примеры, поскольку, как «пробуждающие мышление», они привлекают нас к исследованию вещей и направляют к математическим изображениям.

(20)—(25) Поэтому вопрос звучит так: чем является познание по отношению к науке? [...] Так впервые становится понятным, что и благо вступает в область познания: наука придает познанию значение основного мерил. Так как если должны были быть найдены верные признаки для понятия знания, то при этом оно не должно было оставаться в положении, когда мышление отделено от восприятия.

(5)—(20) Подобное «средство побуждения» разума содержит часть и способ восприятия, которое побуждает мыслить числа, а также восприятие, которое делает узнаваемыми геометрические образы, так как оба являются «средством отвращения» от чувственного и «ведут к наблюдению бытийствующего». Но они оба выводятся из восприятия, поскольку только в самом восприятии находится их побуждение. А именно внутри самого восприятия разделяются пути, один из которых ведет к мышлению, к разуму, к науке. Так, у самого Платона путь ведет от восприятия к мышлению. И он сам объясняет это как «невозможность мыслить, если бы мышление не побуждалось восприятием». Следовательно, решающим началом систематического философствования, связывающим Платона с Кантом, является то, что различие чувственности и разума, ощущения и мышления не находится в непосредственном начале и первоначале наивысшей способности, а заключается единственно в разности их вклада в содержание и ценность познания. Спорить следует не о том, удастся ли духу снизойти до человека, но о том, что он означает в собственной ценности, в отличие от чувственности, и что вносит в науку как особый вклад.

(30)—(40) Конечно, не только исключительно ощущение дает требуемую пищу для мышления; а то, что без связи с чувственностью мышление не могло бы развиваться, — этот поворот платоновскому идеализму смог придать Протагор, для которого мысль о тем не менее

ни в коем случае не является особенной. Только вместе с этим частичным признанием чувственности идеализм впервые начинает становиться плодотворным и для самой этической проблемы, но, прежде всего, и непосредственно — для понимания понятия науки, поскольку наука является наукой о телах, а в теле и в ощущении, кажется, заключен тем самым свет науки. Истинным началом истории критики познания есть и остается самая фундаментальная мысль во всем ее развитии: платоновское положение о различении в восприятиях. А именно: один способ восприятия «не побуждает наше мышление к исследованию», другой, напротив, «решительно требует такого исследования».

(10)–(15) Напротив, тем, что Кант направляет философский вопрос на математическое естествознание, он уточняет его, прежде всего, как вопрос не просто о познании, под которым каждый может ю понимать что-то свое, но о естественнонаучно-математическом познании. В этом уточнении не только не осталась существовать возможность распространить философский вопрос на другие способы и области познания, но из него впервые возникает возможность сделать уточнение вопроса с переводом на те, другие способы и области. И путем сравнения способов познания и оценки их достоверности само философское познание получает свой метод и свою систему.

(15) Отношение сознания к содержанию является в созерцании видом того, что мы, соответственно этому отношению, обозначаем содержание как «данное». И все же содержание ни в коем случае не рассматривается как данное в себе, но только в отнесенности сознания к своему содержанию. Эта отнесенность сознания обнаруживает данность и обосновывает ее. И данное дается только как «неопределенный предмет», как явление.

(15–35) Априори скорее само измеряется в трансцендентальном исследовании: «насколько способ познания возможен априори». Ответ: только если мы его сами из себя вложим в вещи. Только на этом пути нет по крайней мере ничего «бессмысленного» в стремлении к строго необходимому и неограниченно всеобщему. Это выражение «сами из себя» определилось теперь более точно. Его всеохватное выражение является высшим основоположением единства сознания, как единства опыта. И это высшее основоположение требует вновь основоположений, а те в свою очередь требуют условий чувственности к своей предпосылке, в качестве которых мы познаем пространство и время. Как

предварительные условия синтетических основоположений, они поэтому являются формальными чувственными условиями опыта. Теперь не может быть больше вопроса, являются ли эти условия также врожденными; так как хотя мы и знаем, что определенные свойства сознания, в конце концов, обозначаются через пространство и время, сознание сейчас больше не зависит от этого. Эти свойства сознания как сознательности не должны быть способны произвести науку. И только с одним этим последним вопросом связан наш интерес; интерес к врожденному -предварен, таким образом, интересом к тем условиям, которые конституируют единство опыта. Конечно, единство опыта есть и не остается единством сознания. Но как единство опыта, единство сознания не является единством личностного, психологического и сознания, которое связывает врожденное и приобретенное, единством научного сознания, которое требует объективных условий своей возможности.

В то время как мы вводим двусмысленный термин возможности, возникает вопрос: по отношению к чему? Кто желает измерить возможное? Нельзя более ставить вопрос: возможно для кого? или только: возможно для чего? И ответ на этот вопрос дается в объективном обозначении «его возможности»: опыт, математическое естествознание является той областью, которая измеряет условия, делающие ее возможной, и в которых, согласно их возможности, она измерима.

(10)–(20) [...] Можно было бы в кантовском смысле сказать: как пространство является формой для внешнего созерцания, время — для внутреннего, так трансцендентальная апперцепция является, во-первых, формой для категорий, и затем для них же и одновременно для форм созерцания, или для единства обоих видов условий. Самосознание является общим трансцендентальным условием, согласно которому мы осуществляем чистую рассудочную деятельность в многообразии созерцания. Поэтому самосознание освобождается от личной индивидуальности и обозначается как «общее самосознание». Синтетическая апперцепция является формой, которая во всех отдельных видах мысленных в категориях единств обозначает и составляет общее. Трансцендентальное единство апперцепции объединяет многообразие, как понятие, в объект. И объективное единство самосознания состоит в синтетическом единстве многообразия в категориях.

(10)–(20) Формы, осмысленные как методы, делают возможным единство системы из ее отдельных звеньев; в теоретической области

они определяют также требуемое ей единство. Если должно возникнуть «единство опыта», то методы должны быть взаимосвязанными, при этом оставаясь в качестве отдельных методов. Это значение единения априорных методов следует в дальнейшем иметь в виду. Единство сознания не является ни единством категорий, ни единством созерцаний, но в качестве единства синтеза многообразия созерцания оно является связью обоих этих методов. И так как те находят свое выражение в «синтетических основоположениях», то единство сознания является единством основоположений.

(10)–(2) Научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом здесь не может больше скрываться ничего личностного, ничего психологического. Основоположения являются фундаментом естественных законов, «всеобщими естественными законами». Естественные законы объективируются в силы, а в силах объективируются предметы природы. Таким образом, основоположения являются фундаментом вещей. Так как методы принадлежат законам, основоположения требуют в качестве своих методических условий методы созерцания и методы мышления; говоря конкретно, методы многообразного и синтетических единств. Осмысленные в качестве элементов основоположений, они не могут быть в дальнейшем представлены как субъективные факторы, напротив, в них обосновывается объективный характер основоположений, ценность всеобщих естественных законов для конституирования объектов.

(5) Природа есть опыт, это — математическое естествознание, возможность которого покоится в «общих законах природы» синтетических основоположений. В этой возможности опыта, следовательно, заключается любая необходимость природы. Это — сумма трансцендентального ознакомления с априорными условиями опыта. И это ознакомление удовлетворяет научный смысл, для которого природа является не данной чувствам вещью, но большим знаком вопроса, который ставят чувства и который рассудок должен постепенно снять.

(5)–(20) Таким образом, если мы идее вещи в себе придадим пространство, то с самого начала в мышлении, отличающемся от аналитического суждения, должны встретить дальнейшее различие, которое соответствует различию в понятии о предмете. Здесь в начале этого нового рассмотрения необходимо прийти к решению: либо постичь и отклонить требование вещи в себе как симптом непонимания

трансцендентальных вопросов, либо отыскать мышление, с помощью которого этот новый вид вещи мог бы мыслиться. Аналитически — это возможно, синтетически — это не может быть помысленно. Своеобразие этого мышления выясняется самым определенным образом, когда мы сумеем определить его предмет. Просто понятие не может быть этим предметом, скорее он относится к опыту, поскольку желал бы раскрыть его случайность. Но, с другой стороны, вещь этого мышления не может принадлежать опыту, как один из его предметов, поскольку в таком случае она осталась бы случайной. Меж тем, однако, опыт сам по себе должен мыслиться как целое, и, следовательно, как вещь: так опыт сам по себе становится искомой вещью в себе, не как вещь аналитического мышления, а как предмет опыта; опыт сам по себе мыслится как предмет. Эта идея не должна только мыслиться, это была бы только аналитическая возможность: она должна доказываться как неотвратимая, как неизбежная.

(5)–(15) Вследствие этого вещь в себе не может мыслиться в качестве предмета, каковой в созерцании оформляет категория, так как если даже категории в их совокупности и находятся в распоряжении этого отдельного вида предмета, тем не менее созерцание отсутствует, а вещь в себе без него никогда не сможет стать предметом. И все же вещь в себе является видом вещи, таким образом, и кажущимся видом предмета. Так давалась бы вещь, которая не созерцаема, но лишь мыслима; которая в своем результате в качестве понятия полностью себя реализует. Это есть значение вещи в себе как идеи.

(45) Созерцание и мышление являются условиями, которые связываются именно в познании; если же их необходимо охарактеризовать соответственно специфическим 45 результатам, то их следует разделять. Рассудок — не интуитивен, но исключительно интеллектуален. То, что может сделать созерцание, никогда не может быть замещено мышлением. И созерцание также не интеллектуально. То, что должно делать мышление, созерцание сможет сделать лишь невнятным, но не про-извести. Ноумен обозначает это различие.

(10)–(15) Вещь в себе, безусловное, пограничное понятие, идея, регулятивный принцип, все они получают свою трансцендентальную значимость от своего значения, как цель, от своего использования в телеологическом способе исследования природы. Целевая мысль является регулятивным принципом описания природы, она, таким образом, является пограничным понятием, которое описание при-

роды систематически связывает с теорией природы. Целевой принцип является также единственно допустимым выражением безусловного, которое возникает ввиду случайности математического опыта. [...]

Понятие системы философских убеждений приобретает у Канта решающее значение в двойном отношении.

Методически, в построении системы он ищет тот «дух основательности», в качестве «источника» которого «в Германии» он превозносит Вольфа. В системе находит свой образец точность понятийных определений. С другой стороны, система представляет «последовательность всегда мышления» в качестве «величайшей обязанности философа». Во взаимосвязи понятий и теорем глубина сохраняет свои корни, а чистота — свою «сочность». Не каждый творчески мыслящий философ решался на построение собственной системы. *Платон* не смог ее создать из-за своего стиля; его произведения искусства находятся посередине между назидательными стихами его предшественников и архитектурой его великого ученика. Творчество же *Аристотеля* едва дошло до нас в своей целостности, так что мы не можем решить, несет ли и стилистически окончательный облик его учения такой отпечаток, который мог бы соответствовать дуалистическому содержанию этого учения. *Декарт* и *Лейбниц* до известной переписки с друзьями и противниками не смогли включиться в полемическую борьбу; вряд ли они могли насладиться неторопливым развитием мысли, по меньшей мере, что касается выводов и следствий.

Кант, напротив, с провиденциалистским инстинктом гения приступил к возведению здания своего учения. Его не беспокоили детали этого построения и возможность их последующих улучшений: был бы только завершен критический каркас учения. В триединстве «Критик» заключена система. «Критика чистого разума» является «пропедевтикой», поскольку она есть основоположение метода, метода системы. Когда же это выражение систематического разграничения ошибочно принимали за бессознательное признание слабости, тогда критик всякой метафизики вынужден защищаться и в своей первой «Критике» прокламирует основание и единство своей системы.

Интерес Канта к системе был обусловлен не только методически и морально; в целом, построения подобной системы требовала его историческая точка зрения, его оценка всех своих предшественников. «Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на

вопрос: как возможны априорные синтетические познания?». Все проблемы метафизики в данном вопросе он пожелал наделить её верительными грамотами и её основной сущностью. До него метафизика существовала как искусство: с ним она стала наукой.

Но наука повсюду является системой теорем. Следовательно, согласно своей исторической оценке, отличительный характер его философии требует систематики проблем. Трансцендентальная философия по своей сути есть систематика. Поскольку в нее входят пограничные понятия идей, этика в своей области не является *bonum vacans* [бесполезным благом]. И эстетика методически не является безразличной и лишней ни для телеологии природы, ни для морального учения о цели, она также закрепила за собой прочное место в членении завершенных единств, которые «стремятся к умопостигаемости». Методическое единство всех основных критических понятий, категорий и идей требует для их выражения системы.

Неслучайно последователи Канта выполняют его основное требование по совершенствованию системы; о таковом заявляют *Фихте* и *Шеллинг*. Если мы принимаем и изучаем кантовскую систему в качестве методического основания философствования, то мы должны познать правомерность и необходимость главных понятий философствования, отвергнув то, что предлагалось Кантом в качестве философии и в качестве системы. Поэтому сейчас в критической системе мы хотим ориентироваться на основные методические понятия. Уже слово «критика» определяет методическое отличие ото всех ранних систем.

Критика не есть исследование познавательных возможностей — это, вероятно, могло бы быть воспринято и как психология — но, объективно, есть исследование науки, чистого разума как чистой науки. Философия не является «доктриной», но является критикой; она не сама порождает науку о предметах природы, но учит вскрывать заблуждения, и делает то, без чего была бы невозможна никакая наука: позитивно определять «горизонт» познания. Через то, что философия, таким образом, отказывается от претензии на доктрину, она заслуживает права называться «цензурой», одновременно реализуя в качестве проверяющей инстанции понятие «возможность опыта».

Благодаря тому, что критика сдержанно относится к содержанию опыта, благодаря тому, что она делается предпосылкой своего образования, что философия как таковая порождает и формулирует особые

законы и особое содержание опыта несамостоятельно, благодаря тому, что критика предпосылает факт науки, с которым связана действительность, вытекает следующее предположение: критика приобретает позитивное значение для ценности и содержания опыта.

Соотношение математики и философии особенно с XVII столетия является спорным; то, что последняя как-то взаимодействует с первой чувствуется повсюду; но неясно, как это происходит и как это следует мыслить. Название главного произведения *Ньютона* обнаруживает эту неясность, которая в посмертно опубликованном кантовском опусе о «Переходе» порицается. Но и в «Критике» присутствует мысль, что математика и философия должны быть взаимосвязаны, чтобы создать науку о природе; в наследии Канта эта тема варьируется в повторяющихся рассуждениях и указаниях. Значение синтетических основоположений для опыта состоит в том, что в них в определении соотношения между философией и наукой критика становится позитивной.

Таким образом, критика означает, прежде всего, предупреждение: не следует ставить философию на одну плоскость с математикой или естествознанием. Философия не может производить вещи, или, как гласит заимствованное из математики выражение, их «конструировать», но прежде всего она их осмысляет и проверяет то, как конструируются объекты и законы математического опыта. Это предупреждение одновременно содержит в себе и понимание, и утешение: математическое естествознание не покоится лишь на математике и опыте, оно является и самостоятельной частью философии. Критика рекомендует познавать и исследовать эту часть, и философ, идущий таким путем, всей душой ощущает дух в объекте своей критики.

Позитивное содержание критики имеет решающее значение, в первую очередь, для задачи и характера системы. Сборник предписаний и предупреждений мы не смогли бы назвать системой. Но и правила, в том виде, как они составлены *Декартом*, не могут быть содержанием системы. Если мы, напротив, признаем, что математическое естествознание нуждается в предпосылке субстанционального мышления, и что оно достигло бы подобного через критику, то критика благодаря такому научному содержанию была бы в состоянии выполнить задачу системы. Поскольку теперь субстанциональное мышление есть ее собственная теорема, а собрание таких теорем придает философии как критике характер системы.

Ядром критической системы является критика. Критический идеализм в понятии *опыта* объединяет идеализм и реализм. Критика раскрывает основные понятия, которые реализм как наука заимствует у философии, и она, с другой стороны, показывает идеализму, что он нуждается прежде всего в опыте, при помощи которого он может и должен стать плодотворным. Математическое естествознание является тем реальным и объективным, которое, в первую очередь, может быть предметом идеализма. Идеализму следует добиваться единства с эмпирическим реализмом. Признание разума в науке — это первый признак настоящего идеалиста. Кто, согласно басне о собаке и луне, мелочно придерживается факта и рабочей области науки, тот избегает поприща критического идеалиста. [...]

[...] Среди кантианцев представлением об отношении философии к математическому естествознанию занимался, главным образом, *Якоб Фридрих Фриз*, частично и *Йоганн Фридрих Гербарт*. И это — великая заслуга обоих, они продолжили ту традицию, которой сами же дали толчок и в рамках которой работали. В то время как субъективные идеалисты стремятся создать науку для выполнения своих огромных задач, отвергая связь критики с доктриной, для любого научного реалиста прежде всего существует незыблемое математическое естествознание, с которым могла бы иметь отношение философия. Выводы о том, как связаны философия и математическое естествознание, у тех и у других отсутствуют, как бы они и не расходились в частности. Психологические интересы настраивают преисполненных обширными знаниями мыслителей на простую задачу критики. Вместо того, чтобы обнаружить собственную ценность философии в открытии и проверке тех мотивов, которыми обладает наука и которыми она оперирует, вместо того, чтобы, следовательно, придерживаться наличия науки и исследовать ее условия, они исходят из того, что проектируют картины душевных процессов в познании, ищут в них самостоятельность философской работы и вновь наполняют метафизику собственными измышлениями, вместо того, чтобы целомудренно принять основания науки, и в их критической характеристике подтвердить производящее содействие метафизики. Но признавая, по меньшей мере, самостоятельное значение науки, они не находят все же связи науки и философской работы. У них отсутствует понятие критики как критического метода. Этот метод является трансцендентальным.

Понятие трансцендентального метода реализуется в различении трансцендентального и метафизического априори. Убеждение в том, что философия обладает априорным богатством понятий и знаний, было настолько сильно у ряда смелых самостоятельных мыслителей, что они упустили точный смысл априори, который определил трансцендентальное ограничение. И все же было бы несправедливо в отношении *Фихте* считать при его ненаучной смелости, что для него различие между априори и апостериори было временным и, вообще, относительным. Это не только справедливо — не приписывать *Фихте* подобной поверхностности — так как он выше благодаря своему глубокому обоснованию последних условий мышления в любом сознании; это помогает нашему пониманию критико-систематического метода, так как становясь на позицию метафизического априориста, мы дистанцируемся от трансцендентального априори. «Это никакая не душа, — говорит *Фихте* иронически в «Анналах философского тона», — и ничего нет в душе до опыта. Если рассмотреть этот вид открытого, то все, что имеется для него, а также он сам, возможно только в опыте (апостериори). Если же рассмотреть то, что является необходимо обоснованным по сути, то таковым является априори».

Так четко обосновал свою позицию *Фихте* по поводу объективной ценности априори; и тем не менее он не смог избежать заблуждения, считая «общий опыт в качестве условия самосознания». Основание для подобного, чреватого последствиями, ошибочного утверждения находится в том, что априори — как бы глубоко он его ни пытался постигнуть в деятельности сознания, в любой объективности исходящих от Я установлений — он смог определить только в метафизическом смысле как основание духа, как главное условие самосознания. И чем более он старался определить Я как чистое, и чем дальше он при этом отдалялся от личного Я, тем более он заслуживает упрека, выдвинутого еще *Легелем*, в том, что он «идет от чистого Я к эмпирическому».

Это метафизическое восприятие априори, которое обосновывало априори в сознании, оставалось определяющим и для сторонников, и для противников. Метафизическим априори дорожат противники, считая его наиболее сильным положением у *Канта*. Подобную точку зрения разделяют не только идеалисты, но также *Фриз* и *Гербарт*, как и *Шопенгауэр*, который воспринимает пространство как способ априорного умственного аффицирования. Характерными в этой связи являются шуточные возражения *Лотце*: он сравнивает «теоретико-по-

знавательные исследования» с «затачиванием ножа» с одной стороны, что было бы бессмысленным, «если им не намереваются ничего резать», а также — со «звучанием инструментов перед началом концерта.

Из работы П. Наторпа «Философия и психология»

Что по вопросу об отношении между философией и психологией не существует единомыслия, не представляет, конечно, ничего удивительного, если вспомнить, что и сами *понятия* как той, так и другой все еще в высшей степени спорны. Что представляют собой *мои* понятия о философии и психологии и как в зависимости от этого складываются для меня отношения между ними, я имел случай неоднократно высказывать раньше; не сумею я обойти этого молчанием и в настоящей статье. Чтобы не ограничиться, однако, одним только повторением и чтобы по мере возможности способствовать в то же время взаимному пониманию, я хотел бы попытаться в дальнейшем, руководствуясь строгим принципом подразделения, полностью перечислить все *возможные* понимания понятия философии, с одной стороны, и понятия психологии — с другой, а затем проследить, что из всех этих различных принципиально возможных определений по необходимости вытекает для вопроса о взаимоотношениях между той и другой. Если таким путем мы и не разрешим нашего вопроса окончательно и еще оставим место для выбора между несколькими возможностями, то все же мы этим достигнем того, что в данном случае является единственно важным, а именно: *выяснения самой постановки вопроса*. Переходя в первую очередь к понятию *философии*, мы замечаем, что по крайней мере в одном пункте все разногласия исчезают: все согласны, что задача ее заключается в сведении каким бы то ни было образом *всей целокупности доступного нам познания к одному единству*. Но единство это не дано, а лишь должно быть найдено; естественно поэтому предположить, как это обыкновенно и предполагается, что задача философии, во всяком случае, состоит в теоретическом построении конструкции, причем построение это мыслится различно: прежде всего как построение опытное, а затем — и как сверхопытное.

Но опыт как наука есть, в сущности, не что иное, как сведение данного к единству, то есть он представляет собою теоретическое построение. Что же в таком случае отличает философию, если и она является теоретическим и притом, возможно, еще и эмпирическим

построением, от опыта в научном смысле? Очевидно, то, что философия стремится обнять не только какую-нибудь отдельную доступную опыту область, а всю сферу опыта в его целом, чтобы таким путем представить его, поскольку это вообще возможно, в теоретическом единстве, то есть, другими словами, философия стремится, если это возможно, постичь не столько произвольно отмежеванные относительные единства, сколько — последнее, абсолютное единство всех относительных единств подвластной опыту сферы. [...]

[...] Этому пониманию философии как *гипотетического построения* если и не абсолютного, то по крайней мере *относительно наивысшего* единства познания на основе отдельных эмпирических наук и при посредстве приемов, принципиально от приемов этих наук не отличающихся, противостоит другое понимание, которому задачи философии представляются совершенно особенными и глубоко отличными от задач опытной науки, имеющими свои особые принципы и метод и как бы лежащими в совсем *другом проблемном измерении*. Согласно этому последнему взгляду, эмпирия как таковая, как бы свободно ни расширять ее приемы построения, не в состоянии привести дальше, чем к кажемуся и в лучшем случае лишь временному, гипотетическому завершению в единстве мысли. По направлению периферии познания, которая как раз по наиболее строгому взгляду на смысл самой эмпирии должна была бы мыслиться не замкнутой, а подвижной и притом расширяющейся до бесконечности, эмпирия эта, конечно, не может никогда привести к неизменно-значимым результатам; и история науки, продолжают приверженцы этих взглядов, на каждом шагу подтверждала: что в каком бы пункте или круге наука ни делала попыток самоограничения, везде ее поступательное движение само пробивало произвольно отмеченную межу и в новых решениях всегда наталкивалось лишь на новые проблемы. [...]

[...] Этому пониманию философии, как отрешения от опыта в смысле трансцендентности, Кант, быть может, и не первый в строгом смысле слова, но, во всяком случае, впервые с полной принципиальной ясностью противопоставляет другой путь возвышения над опытом, который он обозначает словом «трансцендентальный»: единство познания, по Канту, следует искать не в предмете — безразлично, будет ли то предмет, овладеваемый одними эмпирическими приемами, или же предмет, мыслимый хотя и находящимся

вне пределов всей плоскости эмпирии, но все же реально существующим и достижимым каким-либо особенным путем, — а в опыте, правда, но не в его периферической безграничности, а, напротив того, в обратном его направлении, в направлении к его центру, к корням его, к глубочайшим из доступных его источникам, к его в конце концов необходимо единому и изначально творческому методу. При этом следует оговориться, что опыт этот надо понимать в самом широком смысле, то есть обнимающим также и практический, и эстетический, и всякий возможный опыт вообще. Таким образом, всякое теоретическое построение предмета всегда остается задачей опытного исследования, понятого в научном смысле в самом широком значении этого слова. До этой, направленной на познание предмета конструктивной работы, эмпирии философия не может иметь никакого касательства; даже тогда, когда эмпирия с виду как будто и беспомощна (на самом деле эта беспомощность никогда еще не была долговечной), философия не должна брать ее дела в свои руки и желать довести его до конца уже за пределами опыта, как если бы она располагала совершенно выходящими по своему объекту за границы «возможного опыта» познавательными средствами и методами построения. Но зато остается еще другая возможная и необходимая задача — это сконструировать никогда не завершенную и не могущую быть завершенной саму конструкцию опыта в его целостности, чтобы таким образом обрести не его периферическое, предметное, а его последнее центральное и методическое единство. Вот единственная еще остающаяся закономерной задача познания, которая, по Канту, может справедливо притязать на звание философии; исключительно путем этого именно познания возможно овладеть последним закономерно-достижимым, то есть внутренним, единством познания. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Чем вызван и что означает лозунг «назад к Канту»?
2. Отношение В. Видельбанда предшествующей философии.
3. В чем, по мнению представителей неокантианства, состоит «коперникский переворот» Канта в философии?
4. Что в оценке В. Видельбанда и Г. Когена является центральным пунктом трансцендентальной философии?

5. Что такое критика и какова, по мнению представителей неокантианства ее роль в философии и познании?
6. Какое новое определение философии формулируют В. Виндельбанд, Г. Риккерт и П. Наторп и какова ее связь с наукой.
7. Что такое ценность и какое место это понятие занимает в философии Баденской школы неокантианства?
8. Каково отношение между действительностью, ценностью и смыслом в философии Г. Риккерта? Что такое «царство смысла»?
9. Что такое благо, оценка и значимость в философии неокантианства?
10. С чем связано разделение наук на «науки о природе» и «науки о культуре»?
11. Что такое «номотетические» и «идеографические» науки и какая методология составляет основу этих наук?
12. Какова, по мнению представителей неокантианства, роль оценки и проблема истины в исторической науке?
13. Почему, согласно неокантианству, невозможна история как объективное и общее знание?

У ИСТОКОВ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА:

Серен Кьеркегор

Серен Кьеркегор (Søren Kierkegaard 1813–1855) — датский философ теолог и писатель, считается одним из основателей экзистенциализма. Родился в семье зажиточного коммерсанта в Копенгагене, где царила глубоко религиозная атмосфера. В 1830 году Сёрен поступил на теологический факультет Копенгагского университета. Студенческая жизнь была довольно бурной и разгульной, он быстро приобретает славу университетского денди и любителя театра. С. Кьеркегор окончил университета в 1840 году. В это же время он страстно влюбился в девушку из хорошей семьи по имени Регина Ольсен (Regine Olsen). Любовь эта была вполне счастливой и взаимной, в сентябре 1840 года они уже обручены, но 11 августа 1841 года Кьеркегор неожиданно разрывает помолвку. Вот так он рассуждал; «Благодаря женщине в жизнь приходит идеальное. И кем был бы мужчина без него? Многие мужчины благодаря девушкам стали гениями, иные из них благодаря девушкам стали святыми. Однако никто еще не стал гением благодаря той девушке, на которой женился; поступив так, он сможет стать лишь финансовым советником. Ни один

мужчина не стал еще героем благодаря девушке, на которой женился; благодаря этому он может стать лишь генералом. Ни один мужчина не стал поэтом благодаря девушке, на которой женился, ибо посредством этого он становится лишь отцом. Никто еще не стал святым с помощью девушки, полученной в жены, ибо кандидат в святые не получает в жены никого; когда-то он мечтал о своей единственной возлюбленной, но не получил ее. Точно так же кто-то стал гением, героем, поэтом — благодаря девушке, которая не досталась ему в жены. Или, может быть, кто-то все же слышал о человеке, который стал поэтом благодаря своей жене? Женщина вдохновляет, куда мужчина не владеет ею. Вот правда, лежащая в основе поэтической и женской фантазии». После неожиданного и тяжело сказавшегося на его душевном состоянии разрыва с невестой, Кьеркегор в 1841 г. на один год ездил в Берлин, где в университете слушал лекции по философии и теологии, в том числе позднего Шеллинга. В противовес немецкому классическому идеализму и развитию, которое придал ему Гегель, Кьеркегор настаивал на вторичности рациональности и первичности чистого существования (экзистенциальности), которое после определённого диалектического пути развития личности должно найти свой смысл в вере. Философия Гегеля — это учение об отвлеченных сущностях, постигаемых с помощью общих понятий. Кьеркегора же интересует бытие индивидуальности в цепочке ее внутренних неповторимых переживаний.

Степень магистра датский философ получил в 1841 году, защитив диссертацию «О понятии иронии, с постоянным обращением к Сократу», посвященную концепциям иронии у древнегреческих авторов и романтиков. Можно выделить два периода его творчества — с 1840 по 1846 г. и с 1849 г. до смерти, из них второй носил уже религиозный характер. Он оставил после себя огромное количество произведений. Его литературное наследие опубликовано в 28 томах, из которых 14 составляют дневники. Работы С. Кьеркегора отличаются исключительной психологической точностью и глубиной. В результате финансового кризиса его прежнее состояние растаяло. К тому пасмурному октябрьскому дню 1855 года, когда он упал на улице и был без сознания привезен в больницу, Кьеркегор был практически полностью разорен. Он отказался принять последнее причастие из рук пастора и умер там же, в больнице, 11 ноября 1855 года. Однажды он написал: Если бы я мог заказать эпитафию на свою могилу, то не желал бы ничего другого, кроме надписи: «Этот Одиночка». Жаль, что эту категорию сегодня никто не понимает...»

Центральной проблемой философии Кьекегора становится человек и его существование (экзистенция). Кьеркегор был первым, кто ввел в философскую традицию в качестве самостоятельной категории понятие «экзистенции», то есть наличного существования. Экзистенция, по его словам, — лишь «аббревиатура», общепринятое сокращение, — своего рода сжатая шифровка не поддающегося объективации бытия человека, которое только сам он и может открыть «изнутри», точнее — эмоционально пережить. Самое сложное — это познать человека: существование человека есть тайна. Наука и рациональные методы здесь бессильны. Человек и его экзистенция — вне науки. Познание возможно путем рефлексии и чувств. Существование не может быть выражено с помощью понятий. Смысл существования становится ясен, когда человек переживает сложные переломные моменты, когда возникает необходимость в выборе. Кьеркегор считает, что обычно человек ведет неистинное существование (ведет дела, копит деньги и т. п.). От этого нужно отказаться в пользу свободы. Рассматривая «существование» как глубинную характеристику человека, раздираемого противоречиями конечности и бесконечности, Кьеркегор предлагает новые средства анализа диалектики несчастного сознания — категории «страх», «отчаяние», «решимость» и др. Экзистенциалисты XX в. Хайдеггер, Ясперс, Сартр заимствовали впоследствии их у Кьеркегора.

В диалектике датского философа, человек предстает не в виде некой абстрактно-теоретической завершенности, но, скорее, в постоянной изменчивости и глубинной внутренней противоречивости. Но коль скоро внутреннее противоречие оказывается неперменным свойством человеческой природы вообще, свойством, которое не может быть преодолено или как-то гармонизировано, снято, — сама эта человеческая сущность всегда остается глубоко трагичной. Другое дело, что на пути к Богу, на пути к истинной религиозности человек может проходить через разные ступени, на каждой из которых внутренняя трагедия его жизни разыгрывается по-своему. С точки зрения Кьеркегора, существует три основных типа экзистенции, или три стадии человеческого существования: эстетическая, этическая и религиозная, причем разложены они именно в этой последовательности.

Эстетическая стадия — чувственный способ жизнедеятельности, когда человек живет ради сиюминутных удовольствий. «Эстетический человек» живет в мгновении, стараясь получить от жизни максимум

удовольствий, оказываясь игрушкой в руках стихии собственных чувств, эмоций и страстей. Он следует стадному инстинкту. Он плывет по течению и смиряется с обстоятельствами, не думая о том, что может что-то изменить в своей жизни. Он просто не знает, что у него есть выбор. Эстетический человек и обращен к внешнему миру, погружен в мир чувств. Символом этой стадии является Дон Жуан. Но чем сильнее такой человек наслаждается чувственными удовольствиями, тем сильнее становится его разочарование. В какой-то момент может наступить пресыщение и скука, и тогда, в состоянии тупика, возможен переход на этическую стадию.

На этической стадии преобладает не безудержное стремление к наслаждениям, а чувство долга. Символом этой стадии является Сократ. Человек добровольно подчиняется нравственному закону. Здесь главное — оставаться самим собой, следуя нормам нравственности. Это стадия зрелости, ответственности, способности принимать самые рискованные и трудные решения. Всякий мой выбор — это лишний кирпичик в построении моей личности, еще один, дополнительный штрих, создающий неповторимый рисунок моей индивидуальности. Однако в отличие от «эстетического человека», для которого его собственная персона распадается на ряд потенциальных возможностей, «этический человек» считает, что реализация «я» — это задача, которая вполне осуществима. Мы выбираем свое «я» вполне свободно, однако конкретные задачи, создающие поле выбора, выдвигаются наличными обстоятельствами самой жизни. Сущность человеческого существования — в акте свободного выбора, благодаря ему человек может стать самим собой.

Высшая стадия жизни — религиозная. На этой стадии человек должен следовать воле Бога, даже переступая через моральный закон. Символом этой стадии является Авраам. Кьеркегор обращается к библейской истории, о том как Авраам услышал голос Бога, который повелевал ему принести в жертву единственного и любимого сына Исаака. Отчаяние и трепет овладели Авраамом. С одной стороны, отец должен оберегать своих детей, а другой, верующий человек должен повиноваться Богу. Авраам следует призыву Бога, принести в жертву своего сына Исаака. Авраам готов преступить через нравственное правило. Общее правило нравственности не всегда является обязательным для человека. Человек уникален и неповторим; и в каждом конкретном случае он должен решать сам как поступить. Конфликт двух императивов ставит

верующего перед трагическим выбором, однако существует один принцип, позволяющий сделать выбор — надо любить Бога. Истинная вера не является результатом усвоения религиозной традиции, она результат абсолютно свободного и ответственного выбора в ситуации абсолютного одиночества. «Я никоим образом не думаю, что вера — это нечто незначительное, напротив, она есть самое высокое». Только в вере начинается подлинная экзистенция, увиденная философом как встреча единичной личности и Бога.

По мнению Кьеркегора, «земной» человек ведет неистинное существование (думает о богатстве, материальном достатке, о земном благополучном существовании). Философ также выступает и против тех, чьи таланты направлены на науку и искусство, на расширение границ познания, на заботу о здешнем мире. Переход на религиозную стадию осуществляется через кризисное состояние, когда сталкиваются чувства и разум. Религиозный человек понимает, что он не совершенен. Он знает, что он грешен и нуждается в Боге. Он верит всем сердцем, что Бог его простит. Бог — совершенен, человек — нет. В некоторые моменты жизни человеком овладевает страх. Страх — это трепетное состояние опасения перед чем-то таинственным, загадочным, мистическим. В момент страха человек начинает понимать, что такое существование и несуществование. Страх ставит человека перед выбором между верой и безверием. Человек может выбрать веру. Осуществив такой выбор, он найдет себя, выберет свое подлинное Я, которое является конечным и бесконечным. Отказавшись от разума, человек находит свое спасение в вере. «Вера начинается там, где прекращается мышление». В своих трудах датский философ часто рассуждает о значении веры в жизни человека. «Вера — это чудо, и все же ни один человек не исключен из нее; ибо то, в чем соединяется всякая жизнь, — это страсть, вера же поистине есть страсть».

Кьеркегор не признает объективность истины. «Истина есть субъективность»; «убедительность только в субъективности, искать объективность — значит заблуждаться». Критерий истины — искренность и страстность, с которой человек принимает какую-то идею, верит в нее. Подобно Тертуллиану, датский мыслитель считал, что чем абсурднее догмы веры, тем лучше.

Мир кажется Кьеркегору враждебным человеку. «Существование в целом пугает меня, а мое собственное существование наименее объяс-

нимая вещь из всего». Человек выбирает свое бытие, а значит его экзистенциальная реальность не столько необходимость, сколько возможность. Датского мыслителя можно назвать идейным вдохновителем экзистенциализма. Рассматривая «существование» как глубинную характеристику человека, раздираемого противоречиями конечности и бесконечности, Кьеркегор предлагает новые средства анализа диалектики несчастного сознания — категории «страх», «отчаяние», «решимость» и др. Экзистенциалисты XX в. Хайдеггер, Ясперс, Сартр заимствовали впоследствии их у Кьеркегора. Труды и идеи Кьеркегора оказали значительное влияние на европейскую и мировую философию и литературу. Ему многим обязаны Г.Ибсен, М.Унамуно, А.П.Чехов, Н.А.Бердяев, К.Барт, М.Хайдеггер и К.Ясперс.

Основные произведения Кьеркегора: диссертация «Понятие иронии, рассмотренное с постоянным обращением к Сократу» (1841 г.); «Или — или» (1843 г.); «Страх и трепет» (1843 г.), «Повторение» (1844 г.); «Назидательные речи» (1844 г.); «Понятие страха» (1844 г.); «Философские крохи» (1845 г.); «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» (1846 г.), «Болезнь к смерти» (1849 г.).

Фрагменты произведений публикуются по изданиям:

Антология мировой философии в 4-х томах. Т.3. — М.: Мысль, 1971. С. 708—730.

Кьеркегор С. *Страх и трепет*. — М.: Республика, 1993. — 109 с.

Из работы «Или-или»

СОСТОЯНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СТАДИИ Что такое поэт? Несчастный человек, таящий в сердце тоску; уста его устроены так, что исходящие из них крики и стоны превращаются в дивную музыку. А люди толпятся вокруг поэта, твердя ему: «Пой, пой еще!», иначе говоря: «Пусть душа твоя терзается новыми муками, лишь бы уста твои были красноречивы как прежде, — ведь крики только огорчили бы нас, тогда как музыка, музыка прекрасна!». Тут же появляются и критики, восклицая: «Отлично сделано, так все и должно быть по законам эстетики» ...Да, теперь я вижу ясно, что вам представляется только два выхода, вы должны решиться или на то, или на другое, но, откровенно говоря, сделаете ли вы то или другое, вы одинаково раскаетесь... Можешь ли ты представить себе что-нибудь ужаснее такой развязки,

когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека — объединяющую силу личности, свое единое, сущее Я?[...]

[ПЕРЕХОД К ЭТИЧЕСКОЙ СТАДИИ] Не раз говорил я тебе и вновь повторяю, вернее, восклицаю: выбор необходим, решайся: «или — или» ... Издевающийся над ближним издевается, однако, и над самим собой, и подобное отношение к жизни, характеризующее фразой «или — или, безразлично» служит лишь печальным доказательством твоей душевной развинченности ...[...] Главная задача человека не в обогащении своего ума различными познаниями, но в воспитании и совершенствовании своей личности, своего Я... Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности: делая выбор, она вся наполняется выбранным, если же она не выбирает, то чахнет и гибнет. Одну минуту может еще казаться, что выбираемое остается как бы вне самого выбирающего, что душа последнего сама по себе не имеет никакого отношения к предмету выбора и может остаться индифферентной к-нему. Минута эта, однако, может существовать лишь в отвлеченном смысле, как момент мышления, а не реальной действительности; поэтому, чем дольше останавливаешься над ней, тем меньше она в строгом смысле существует. Выбираемое находится в самой тесной связи с выбирающим, и в то время, когда перед человеком стоит жизненная дилемма «или — или», самая жизнь продолжает ведь увлекать его по своему течению, так что, чем более он будет медлить с решением вопроса о выборе, тем труднее и сложнее становится этот последний, несмотря на неустанную деятельность мышления, посредством которого человек надеется яснее и определеннее разграничить понятия, разделенные «или — или». Смотря на эти слова с такой точки зрения, нелегко впасть в искушение шутить ими: в этом именно случае видно, что внутреннее движение личности не оставляет времени на эксперименты мысли, что личность непрерывно и неудержимо стремится вперед, закладывая по пути основания то тому, то другому, и что вследствие этого выбор становится все труднее и труднее — придется ведь разрушать ранее заложенные основания [...]

Строго говоря, всюду, где только речь идет о выборе, там выдвигаются и этические вопросы, и единственный абсолютный выбор, это — выбор между добром и злом, благодаря которому человек разом

вступает в область этики. Выбор же эстетика или совершается непосредственно и потому не выбор, или теряется во множестве предметов выбора [...].

Из работы «Страх и трепет»

Не только в мире действия, но также и в мире идей наше время представляет собой настоящую распродажу. Все что угодно можно приобрести тут за свою цену, так что возникает вопрос, останется ли вообще в конце концов кто-нибудь, кому еще захочется быть покупателем. Всякий спекулятивный регистратор, добросовестно отмечающий величественную поступь новой философии, всякий приват-доцент, репетитор, студент, всякий кто только прикоснулся к философии или оказался в самом ее центре, отнюдь не останавливается на том, чтобы во всем сомневаться, но идет дальше[...]

Я могу мысленно войти в героя, но только не в Авраама; стоит мне достигнуть этой высоты, как я падаю вниз, поскольку то, что мне здесь предлагается, это парадокс. Но я никоим образом не думаю поэтому, что вера это нечто незначительное; напротив, она есть самое высокое; наконец, со стороны философии нечестно предлагать нечто иное, что способно было бы занять ее место и унижать веру. Философия не может и не должна давать нам веру, однако она должна понимать самое себя и знать, что именно она предлагает, и она не должна ничего отнимать, и уж во всяком случае не должна обманывать людей, притворяясь, будто это — ничто [...]

А что же сделал Авраам? Он пришел ни слишком рано, ни слишком поздно. Он взобрался на осла, он медленно ехал по дороге. И в течение всего этого времени он верил; он верил, что Бог не потребует у него Исаака, между тем как сам он был все же готов принести его в жертву, если это потребуется. Он верил силой абсурда; ибо, по всем человеческим расчетам, речь не могла идти о том, в этом-то и состоял абсурд, чтобы Бог, потребовав от него этого, в следующее мгновение вдруг отказался от своего требования. Он поднялся на гору, и даже в то самое мгновение, когда блеснул нож, он верил, верил, что Господь не потребует Исаака. Конечно же он был потрясен исходом, однако благодаря двойственному движению он снова оказался в своем первоначальном состоянии и потому принял Исаака радостнее, чем в первый раз. Давайте пойдем дальше: положим, что Исаак был

действительно принесен в жертву. Авраам верил. Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире, он должен быть счастлив. Бог мог дать ему нового Исаака, вновь вернуть к жизни принесенного в жертву. Он верил силой абсурда; ибо все человеческие расчеты давно уже кончились. Печаль может сделать человека безумным, это бывает, и это достаточно тяжело; и бывает сила воли, которая способна до крайнего предела идти против ветра, чтобы только сохранить рассудок, даже если при этом сам человек становится несколько странным, такое тоже случается, и я не собираюсь опровергать это; однако то, что можно потерять свой рассудок и с ним всю конечность, представителем которой он выступает, а затем силой абсурда получить обратно как раз ту же самую конечность, этому моя душа ужасается; но я не утверждаю поэтому, что все это нечто незначительное, напротив, в этом-то и состоит единственное чудо[...]

Бесконечное самоотречение это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры.

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ УСТРАНЕНИЕ ЭТИЧЕСКОГО?

Этическое, как таковое, есть нечто всеобщее, а всеобщее это то, что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение. Оно имманентно покоится в себе самом, не имеет ничего помимо себя, что могло бы составить его *τέλος** "цель" (греч.), но является *τέλος*'ом для всего, что находится вне его, и если этическое восприняло все это внутрь себя, ему уже не пойти дальше. Будучи определенным как непосредственно чувственное и душевное, единичный индивид является таким единичным, которое имеет свой *τέλος* во всеобщем, а потому его этической задачей будет необходимость постоянно выражать себя самого, исходя из этого, так, чтобы отказаться от своей единичности и стать всеобщим. Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим. Но всякий раз, когда единичный индивид, войдя во всеобщее, ощущает

стремление утвердиться в качестве единичного, он оказывается в состоянии искушения, из которого может выбраться, лишь с раскаянием отдавая себя как единичного всеобщему [...].

Вера это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее.

Ну а повесть об Аврааме содержит как раз такое телеологическое устранение этического. И не было недостатка в умных головах и основательных ученых, которые находили для нее подходящие аналогии. Их мудрость сводится к замечательному тезису о том, что в основе своей всё одно и то же. Если же присмотреться внимательнее, я весьма сомневаюсь в том, что в целом мире найдется хотя бы одна единственная аналогия, за исключением позднейшей аналогии, которая ничего не доказывает, ибо неизменным остается одно: Авраам представляет собой веру и вера находит себе в нем естественное выражение, в нем, чья жизнь является не просто самым парадоксальным из всего, что может быть помыслено, нет, она настолько парадоксальна, что ее вообще нельзя помыслить. Он действует силой абсурда; ибо это действительно абсурд, что он, в качестве единичного индивида, стоит выше, чем всеобщее. Этот парадокс не может быть опосредован; ведь как только Авраам начинает это делать, ему приходится признать, что он пребывает в состоянии искушения, а если это так, он никогда не станет приносить в жертву Исаака, или же, если он уже принес его в жертву, он должен будет в раскаянии вернуться ко всеобщему. Силой абсурда он снова обретает Исаака [...].

Благодаря своему действию он перешагивает через все этическое, и вне его он обретает более высокий *télos*, в отношении к которому он и устраняет этическое. Хотел бы я знать, каким образом можно привести действие Авраама в отношение ко всеобщему; можно ли найти какое-либо другое соприкосновение между тем, что делает Авраам, и всеобщим, помимо того что Авраам переступил через это всеобщее? Поступок Авраама это не что-то спасающее народ или идею государства; Авраам делает это не для того, чтобы умиротворить разгневанных богов. Если бы речь вообще могла идти о Божьем гневe, гнев этот был

бы обращен именно против Авраама, но все действие Авраама никак не связано со всеобщим, это его собственное, частное предприятие. Потому если трагический герой велик через свою нравственную добродетель, Авраам велик через свою, чисто личную добродетель. И в Авраамовой жизни нет никакого более высокого выражения этических требований, чем то, что отец должен любить сына. Об этическом в значении нравственной жизни вообще не может идти и речи. В той мере, в какой всеобщее вообще присутствовало здесь, оно было сокрыто именно в Исааке, как бы спрятано в его чреслах, и это всеобщее должно было кричать устами Исаака: "Не делай этого, ты все погубишь!"

Но почему же тогда Авраам делает это? Ради Господа и что совершенно тоже самое ради себя самого. Он делает это ради Господа, поскольку Бог требует доказательства его веры, и он делает это ради себя самого, чтобы суметь представить такое доказательство. Единство этих аспектов абсолютно точно выражено словом, которым всегда обозначается это отношение: это испытание, искушение. Искушение: что это значит? Обычно мы называем искушением то, что удерживает человека от исполнения своего долга; однако здесь само этическое является искушением, которое может удержать его от исполнения воли Божьей. А что же тогда здесь долг (Pligt)? Долг это как раз и есть выражение для обозначения воли Божьей... Вера это чудо, и все же ни один человек не исключен из нее; ибо то, в чем соединяется всякая человеческая жизнь, это страсть, вера же поистине есть страсть.

С одной стороны, вера является выражением высшего эгоизма (это ужасное, совершаемое им, он делает ради самого себя), с другой же стороны, она является выражением наиболее абсолютной преданности (когда это делается ради Бога). Вера никак не может быть опосредована и введена внутрь всеобщего, поскольку в этом случае она оказалась бы снятой. Вера есть такой парадокс, и единичный индивид вообще не способен сделать себя понятным для кого-либо другого.

Эстетика позволяет, даже требует от единичного индивида молчания, если благодаря такому молчанию он может спасти другого. Это уже достаточно доказывает, что Авраам не находился внутри сферы эстетики. Его молчание происходит вовсе не для того, чтобы спасти Исаака, да и вообще вся его задача: ради самого себя и ради Бога принести Исаака в жертву с точки зрения эстетики возмутительна; ибо

эстетика способна понять меня, когда я приношу в жертву себя самого, но не тогда, когда я ради самого себя приношу в жертву другого. Эстетический герой был нем. Между тем этика осуждала его, поскольку он был нем силой его случайного бытия в виде единичного индивида. Его человеческое предварительное знание было тем, что предопределяло его к молчанию. Этого этика допустить не может, ведь всякое подобное человеческое знание есть всего лишь иллюзия, а этика требует бесконечного движения, она требует явленности. Эстетический же герой может говорить, но не желает.

Настоящий трагический герой приносит в жертву себя и все свое ради всеобщего; его действие, всякое движение в нем принадлежит всеобщему. Авраам молчит, но он не может говорить, в этом и состоит нужда и страх. Ибо когда я, даже говоря, не могу сделать себя понятным, значит, я не говорю, пусть даже я беспрерывно продолжаю говорить дни и ночи напролет. Это как раз случай Авраама. Он может сказать что угодно, однако одного он сказать не может, и даже если б он мог это сказать, не может сказать так, чтобы другой его понял; а потому он и не говорит. Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее. Авраам может произносить прекраснейшие слова, которые только может вынести речь, о том, как он любит Исаака. Однако это не то, что занимает его мысли, там заложено нечто более глубокое то, что он принесет его в жертву, поскольку это испытание. Последнее никто не способен понять, и потому каждый может неправильно понять и первое.

Из работы «Понятие страха»

Невинность — это неведение. В невинности человек не определен как дух, но определен душевно, в непосредственном единстве со своей природностью. Дух в людях грезит. Такое толкование находится в полном согласии с Библией, которая отказывает человеку, пребывающему в невинности, в знании различия между добром и злом и тем самым выносит окончательный приговор всем католическим фантазиям о заслуге.

В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие име-

ет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности: она одновременно является страхом. В грезах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто постоянно видит невинность вне самого себя.

Страх — это определение грезящего духа, и в качестве такового оно принадлежит сфере психологии. Слабо различие, установленное между мною самим и моим иным, оно как бы подвешено в полусонном состоянии, в грезах оно едва обозначено как ничто. Действительность духа постоянно проявляется как форма, которая заманивает свою возможность и тотчас же ускользает, как только та готова за это уцепиться, — это ничто, которое может лишь страшиться. На большее она не способна, пока она просто проявляется. Почти никогда не случается, чтобы понятие страха рассматривалось в психологии, а потому мне приходится обратить внимание на то, что оно совершенно отлично от боязни и подобных понятий, которые вступают в отношение с чем-то определенным: в противоположность этому страх является действительностью свободы как возможность для возможности. У животного невозможно обнаружить страх именно потому, что оно в своей природности не определено как дух.

Если же мы пожелаем рассмотреть диалектические определения страха, окажется, что как раз они и наделены диалектической двусмысленностью. Страх — это симпатическая антипатия и антипатическая симпатия. Мне кажется, нетрудно заметить, что это является психологическим определением в совершенно ином смысле, чем упомянутая *concupiscentia*. Это полностью подтверждается в речи, обычно говорят: сладкий страх, сладкое устрашение; говорят: удивительный страх, робкий страх и так далее.

Страх, полагаемый в невинности, является поэтому, в о - п е р в ы х, никакой не виной, а в о - т о р ы х, он вовсе не является некой утомительной тяжестью, неким страданием, что не может быть приведено в созвучие с блаженством невинности.

Наблюдения за детьми позволяют обозначить этот страх как жадное стремление к приключениям, к ужасному, к загадочному. То, что бывают дети, в которых этот страх не обнаруживается, еще ничего не доказывает: ведь у животного его тоже нет, и чем меньше духа, тем меньше страха. Такой страх столь сущностно свойствен ребенку, что

тот вовсе не хочет его лишиться; даже если он и страшит ребенка, он тут же опутывает его своим сладким устрашением. И во всех народах, где детскость сохранилась как грезы духа, этот страх есть; и чем он глубже, тем глубже сам народ. Только прозаичная пошлость может полагать, будто тут содержится какое-то искажение. Страх обладает здесь тем же самым значением, что и тоска в некой более поздней точке, где свобода, пройдя через все несовершенные формы своей истории, в глубочайшем смысле должна наконец вернуться к себе самой. [...]

Глава пятая. Страх как спасающее силой веры

В сказках братьев Гримм есть история об одном молодом парне, который отправился на поиски приключений, чтобы узнать, что такое страх. Пусть наш искатель приключений идет своим путем, не заботясь о том, далеко ли он забрался в ужасное в своем путешествии. Однако мне хотелось бы отметить, что это приключение, которое должен испытать всякий человек: нужно научиться страшиться, чтобы не погибнуть либо оттого, что тебе никогда не было страшно, либо оттого, что ты слишком отдаешься страху; поэтому тот, кто научился страшиться надлежащим образом, научился вышнему.

Если бы человек был зверем или ангелом, он не мог бы страшиться. Именно потому, что он есть синтез, он и способен испытывать страх; и чем глубже он пребывает в страхе, тем более велик этот человек, хотя и не в том смысле, в каком люди это обычно понимают, когда страх наступает из-за чего-то внешнего, из-за чего-то, что лежит за пределами человека, — нет, это понимается в том смысле, что человек сам создает страх...

Страх — это возможность свободы, только такой страх абсолютно воспитывает силой веры, поскольку он пожирает все конечное и обнаруживает всю его обманчивость. Ни один Великий инквизитор не имел под рукой столь ужасных пыток, какие имеет страх, и ни один шпион не умеет столь искусно нападать на подозреваемого как раз в то мгновение, когда тот слабее всего, не умеет столь прельстительно раскладывать ловушки, в которые тот должен попасться, как это умеет страх; и ни один пронизательный судья не понимает, как нужно допрашивать обвиняемого — допрашивать его, как это делает страх, который никогда не отпускает обвиняемого — ни в развлечениях, ни в шуме повседневности, ни в труде, ни днем, ни ночью.

Тот, кто воспитывается страхом, — воспитывается возможностью, и только тот, кто воспитывается возможностью, воспитывается соответственно своей бесконечности. Поэтому возможность — тяжелейшая из всех категорий. Правда, мы часто слышим нечто прямо противоположное: что возможность так легка, а действительность так тяжела. Но от кого же мы слышим подобные речи? От пары жалких людей, которые никогда и не знали, что такое возможность, и которые, после того как действительность доказала им, что они ни на что не годятся и ни на что не будут годиться, теперь жульнически возродили возможность, которая некогда была столь прекрасна, столь волшебна; между тем оказалось, что в основании этой возможности лежала некая толика юношеских дурачеств, которых уж скорее пристало бы стыдиться. Потому под возможностью, о которой говорят, будто она так легка, обычно понимают возможность счастья, удачи и тому подобного. Между тем это вовсе не возможность, это скорее обманчивая уловка, которая украшена и приодета человеческой испорченностью для того, чтобы сама эта испорченность могла иметь основание жаловаться на жизнь, на мироустройство, равно как и повод для того, чтобы самой приобретать важность. Нет, в возможности все равно возможно, и тот, кто поистине был взращен возможностью, постиг ужасное точно так же хорошо, как и доброжелательное. Так что, когда выпускник школы возможности выходит в мир, он знает лучше, чем ребенок знает свою азбуку, что абсолютно ничего не может требовать от жизни и что ужасное, гибель, уничтожение живут поблизости от каждого человека, и когда он целиком и полностью постиг, что всякий страх, перед которым он так страшился, может уже в следующее мгновение обрушиться на него самого, у него появится иное объяснение для действительности; он будет восхвалять действительность, и даже если она тяжело давит на него, он будет думать о том, что она все-таки гораздо, гораздо легче, чем возможность. Только таким образом и может воспитывать возможность; ибо конечное и все конечные отношения, в которых отведено место индивиду, — будь они незначительны и повседневны или же имей они всемирно-историческое значение, — все равно воспитывают только конечным образом, и человек всегда может заморочить их болтовней, всегда может вытянуть из них еще что-то другое, всегда может поторговаться, как-нибудь ускользнуть от них, всегда может держаться немного в стороне, всегда может помешать себе, безусловно, научиться чему-нибудь у них; и если человек сделает это,

единичный индивид снова должен будет иметь в себе возможность и сам строить то, у чего ему нужно учиться, пусть даже в следующее мгновение то, у чего он научился, вообще не признает, что человек этот им воспитан, но попросту абсолютно лишит его власти.

Однако для того чтобы индивид мог, таким образом, оказаться условно и бесконечно воспитан возможностью, такой человек должен быть честен по отношению к этой возможности и должен иметь веру. Под верой я понимаю здесь то, что Гегель однажды и по-своему совершенно правильно называл внутренней уверенностью, которая предвосхищает бесконечность. Когда с открытиями возможности обходятся честно, возможность обнаружит все конечные вещи, однако будет идеализировать их в форме бесконечности, она будет в страхе превозмогать индивида до тех пор, пока он снова не победит ее в предвосхищении веры.

То, что я говорю здесь, вероятно, многим покажется темными и глупыми речами, поскольку эти многие похваляются тем, что им никогда не приходилось страшиться. На это мне хотелось бы возразить, что, конечно же, не следует страшиться людей или конечных вещей, однако только тот, кто прошел насквозь страх возможности, только тот воспитан так, чтобы не страшиться, и не потому, что он уклоняется от ужасов жизни, но потому, что эти ужасы всегда слабы по сравнению с ужасами возможности. Если же говорящий полагает, напротив, что величие его состоит в том, что он никогда не пребывал в страхе, я с удовольствием предложу ему мое разъяснение: это произошло потому, что он совершенно бездуховен.

Из работы «Болезнь к смерти»

Грешат, когда перед Богом (for Gud) или же с идеей Бога, отчаявшись, не желают быть собою или же желают быть таковым. Таким образом, грех — это либо слабость, либо вызов, доведенные до высшей мощи, стало быть, грех — это сгущение отчаяния. Ударение ставится здесь на том, чтобы быть перед Богом или же иметь идею Бога; это и создает из греха то, что юристы называют «определенным отчаянием»; его диалектическая, этическая, религиозная природа состоит в идее Бога [...].

Если уж держаться категорий эстетики, здесь заключен наивысший образ поэтической жизни. Однако (невзирая на всю эстетику) такая жизнь всегда является грехом для христианина — грехом, состоящим в том, чтобы мечтать, вместо того чтобы быть, иметь лишь эстетическое

отношение воображения: добру и истине вместо действительного отношения, вместо усилия создать его самой своей жизнью. [...]

Прежняя догматика не ошибалась — а она обращалась к этому много раз, хотя более недавняя школа и хулила это, поскольку не понимала сути и не находила в этом смысла, — не ошибалась, говоря, несмотря на случающиеся порой погрешности в практике, когда верила, что ужасное в грехе — это быть перед Богом. Тем самым ведь доказана вечность адских мучений. Позднее, когда мыслители стали более искушенными, было сказано: грех — это грех, он не становится больше, оттого что совершен против или перед Богом. [...]

Ошибкой было бы рассматривать Бога лишь как некоторым образом внешнее по отношению к нам, признавая, так сказать, что человек не всегда грешит против него. Ибо Бог — вовсе не что-то внешнее по отношению к нам, подобно, скажем, полицейскому агенту. Необходимо повторить еще раз: это Я имеет идею Бога, однако это не мешает ему не желать порой того, чего желает Бог, или не повиноваться ему. Грешат перед Богом не просто иногда, ибо всякий грех — это грех перед Богом или, скорее, то, что превращает человеческую ошибку в грех, — это осознание, которое было у виновного, — осознание того, что он предстоит перед Богом.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Какие проблемы являются центральными для Кьеркегора?
2. Какие варианты выбора предлагает человеку датский философ? В чем их суть?
3. Почему религиозный путь парадоксален?
4. Как отвечает Кьеркегор на вопрос о смысле жизни?
5. Как автор раскрывает понятие «страх»?

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

Артур Шопенгауэр

Артур Шопенгауэр (1788–1860) — немецкий философ, один из самых известных мыслителей иррационализма, представитель философского пессимизма, считал человеческую жизнь бессмысленной, а существующий мир — «наихудшим из возможных миров».

Он родился в г. Гданьске в семье коммерсанта за год до французской революции и вообрал основные достижения эпохи. От своей матери, писательницы унаследовал способности в области литературы. В Берлинском университете изучал медицину и философию. В 1813 году защитил докторскую диссертацию о законе достаточного основания и 4 года писал свой главный труд «Мир как воля и представление».

Одним из первых разочаровался в господствующем взгляде на мир как разумное целое — он усомнился в возможности его переустройства на разумных интеллектуальных началах: равенства, братства. Томас Манн называл его самым рациональным философом иррационального.

Девиз эпохи Нового времени и эпохи Просвещения — «разум человека может все». Разум человека приобретает божественный статус. Знаковая фраза Гегеля: «все разумное действительно, все действительное — разумно» — провозглашает тождество бытия и мышления. Открытые им законы диалектики, провозгласили принцип историзма мышления — в этом мире существуют непреложные законы развития природы, общества и человека.

Кантом было пересмотрена идея взаимоотношения субъекта и объекта. Человек не просто подстраивается под природу, пассивно впитывает в себя стимулы, импульсы, которые посылает окружающий мир, но и созидает ее, он создает, открывает закономерности природы. Это являлось коперниканским переворотом и не могло не повлиять на Шопенгауэра, в особенности вопрос о том, что есть такое человек, которого Кант считал самым загадочным. Шопенгауэр принадлежал к тем, кто не поверил в то, что наша жизнь управляется только разумом, усомнился в господстве интеллекта в жизни, господстве сознания, разума.

Шопенгауэр станет поклонником Канта, потому что идеи его невероятно близки в его понимании человека, познания, мира как «вещи в себе». Он сформируется на фоне этих всех преобразований в интеллектуальной сфере, сделает гигантский шаг по сравнению со всеми прежними эпохами — начнет думать, мыслить совершенно иначе. У Шопенгауэра — живой, чувствующий, конкретный человек, который боится смерти, страдания, болезни, который постоянно что-то хочет и который постоянно не доволен тем, что есть. Именно это страдающее вечно жаждущее чего-то существо интересно ему. Он говорит: «Есть одна для всех врожденная ошибка — это убеждение, будто бы мы рождены для счастья».

У И. Канта человек имеет дело с миром своих представлений, в котором царствуют причинно-следственные связи. Но за системой человеческих представлений (феноменов) скрываются «вещи в себе» (ноумены), о которых человек никогда ничего не узнает. Однако Шопенгауэр считал возможным постичь скрытое бытие, которым является Мировая воля. Она и является подлинной причиной мира в целом.

Кроме Канта на него оказали влияние буддизм и Платон, которого он называл своим учителем. А. Шопенгауэр в интерпретации платоновских идей и чувственных вещей акцентирует внимание на дуализме как противопоставлению двух миров. Его онтология дуалистична, представлена двумя мирами: миром как воля и миром как представление. В этом дуализме он, следуя больше за Кантом, чем за Платоном, создает уникальную собственную концепцию. А. Шопенгауэр впервые пытается синтезировать философию Запада (Канта и Платона) и Востока, основные идеи Упанишад. За основу метафизики взял нерациональное начало, Мировую Волю — понимаемую им как слепое влечение, желание, постоянное развитие, находящееся в вечном становлении. Воля как основа бытия в метафизике Шопенгауэра иррациональное, непознаваемое начало, чем и отличается от идеи Платона. Одновременно воля — вечное и самодостаточное начало, находящееся вне времени, пространства и причинности и не подчинена никаким законам, и этим она близка и к кантовской «вещи в себе», и миру идей Платона.

Артур Шопенгауэр является автором следующих трудов: «О четвероютом корне закона достаточного основания» (1813); «О зрении и цветах» (1816) «Эстетика, или искусство побеждать в спорах» (1831), «О воле и природе» (1836), «О свободе воли» (1839), «Об основе морали» (1840), «Две основные проблемы этики» (1841), «Афоризмы житейской мудрости» (1841–1852) и др.

Основная его работа, где изложены ключевые идеи, как уже было указано, называется «Мир как воля и представление» (1819) и является визитной карточкой Шопенгауэра. Ее не будут покупать, так как господствовало гегельянство и комментированием, и популяризацией он занимался до конца дней своих. За год до смерти его труд станет популярным — его начнут читать и покупать.

Первый том состоит из четырех книг: эпистемологии, онтологии, эстетики и этике. Во втором издании появляется и второй том — пояснения и дополнительные размышления.

В книге 1 (эпистемологии) идет речь о мире как представлении, которое подчинено закону основания: объект опыта и науки. Понятие «представление» использовано в значении производимой в уме идеи, образа, объекта пережитого, находящегося внешне по отношению к разуму. Теория включала в себя представление о наблюдении собственного тела. Тело субъекта автор называл «непосредственным объектом», благодаря максимальной близости его к разуму, находящемуся в мозге. Воля — это абсолютное начало всего бытия, создающая и мир и человека. Когда появляется человек, возникает мир как представление — как человеческая картина мира. Появляются субъект и объект, пространство и время, множественность отдельных вещей и причинная связь между ними.

В книге 2 (онтологии) идет речь о мире как воле. Фундаментальные силы воли — гравитация и электричество. Знание служит воле и запечатлено оно в людях и в животных. Всё во вселенной видится как эта воля. Мы видим пессимистическую картину, где болезненны не исполняемые желания, а удовольствия — ощущения, испытанные в определённый момент, когда боль уходит. Как правило, желания не исполняются, а если исполняются, то подменяются не исполненными.

Книга 3 (эстетика) является вторым размышлением о мире как представлении, независимом от закона основания: объекте искусства. Основной акцент сделан на понятие гений, которым, по мнению философа, обладают все люди в той или иной степени, и он состоит в способности к эстетическому опыту. Когда человек воспринимает объект, происходит эстетическое переживание, но при этом понимается не сам объект, а его платоновская идея. Человек способен на непродолжительное время терять себя в объекте созерцания, вырваться из порочного круга невыполнимого желания. Если человек обладает высокой степенью гениальности, то он может передавать эстетические переживания другим, а объекты, сообщающие эти переживания, являются произведениями искусства. Лучшим видом живописи, Шопенгауэр считал голландский натюрморт, заставляющий видеть прекрасное в бытовых предметах, но критиковал изображения обнаженного женского тела и приготовления еды, так как они стимулируют желания и не позволяют получать эстетический опыт.

Книга 4 (этика) является вторым размышлением о мире как воле: утверждении и отрицании воли к жизни при достигнутом самопознании.

Согласно Шопенгауэру Воля (великая Воля — вещь в себе) конфликтует с эгоизмом каждого человека. Сострадание возникает из трансцендентности этого эгоизма (проникновение иллюзорного восприятия личности, что позволяет сопереживать другому), что дает возможность выйти за пределы желания и воли. Шопенгауэр отвергал существование «свободы воли» в общепринятом смысле, воля не может быть изменена. Он восхвалял аскетизм, размышляя о буддизме, веданте, монашеских орденах и католицизме. Отвергал протестантизм, иудаизм и ислам, считая их лишенными метафизики и жестокими к животным. Шопенгауэр утверждает, что самоубийство не разрушает Волю, поскольку смерть — лишь конец одного конкретного явления Воли. Конечным итогом ослабления Воли является аскетизм.

Человек в этом мире является рабом воли, она создала его интеллект, чтобы он познавал законы мира, лучше выживал и приспособлялся к миру. Человек всегда и во всем служит воле, а не своим интересам. Воля заставляет его жить, каким бы бессмысленным и жалким ни было человеческое существование. Природа равнодушна к существованию индивида. Вся жизнь — сплошные разочарования и страдания. Человек под влиянием воли все время чего-то желает. Но желания никогда не удовлетворяются, а если удовлетворяются, то приносят с собой равнодушие и скуку.

И лишь одна разновидность людей, перестала быть рабами воли, побеждают в себе желания и стремления — гении в искусстве и святые в земной жизни. Гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем, избавляя познание от служения воле, оставаясь чистым познающим субъектом, ясным оком мира.

Интересны его размышления о государстве, политике и праве, где изложен оригинальный взгляд на взаимоотношение морали и права, раскрыто отношение к вопросам государственного устройства, его целесообразности и отношение к морали. Философ рассматривает как возникло государство, его необходимость, его цели; государственное право, гражданский закон, мораль и закон, долг; свободу воли и несвободу деяний. Государство обладает монополией на принуждение к исполнению закона и наказание за его нарушение, в связи, с чем предложены решения проблемы наказания, его эффективности, смертной казни, ответственности, раскаяния. Шопенгауэр коснулся и вопросов несправедливости и права собственности.

В сочинении «Об основе морали» Шопенгауэр выделяет три разновидности эмпирического характера: эгоистическую, злобную и сострадательную. В основе каждой лежит специфическая движущая сила человеческого поведения. Эгоизм, неотъемлемое свойство природы человека, для каждого собственные наслаждения и страдания важнее всего остального; но у некоторых достигает крайних степеней, человек может убить, что бы его желания исполнились. Шопенгауэр полагал, что большинство человечества эгоисты. С его точки зрения данная разновидность характера, не является худшей, ее превосходит злоба, для которой страдания других служат целью, а их причинение — наслаждением. По убеждению философа, самым чистым и специфическим нравственным побуждением, выступает не уважение к закону, как полагал Кант, не совесть, а чувство сострадания. Только через него чужие интересы могут стать непосредственной причиной наших собственных действий. Шопенгауэр трактует человеческую жизнь как непрерывную борьбу между состраданием, с одной стороны, и силами эгоизма и злобы, с другой: при этом последние преобладают, хотя и коренятся в неподлинном бытии.

«Афоризмы житейской мудрости» — это сборник базовых знаний, с которыми, обязательно столкнется любой человек. Книга не является сборником афоризмов, как следует из названия, но любое предложение может стать афоризмом. Шопенгауэр со свойственной философам поучительностью, невольно убеждает, что не стоит доверять первому впечатлению. Это этическое произведение опирается на основное сочинение Шопенгауэра «Мир как воля и представление» и дает яркую и целостную картину философского восприятия жизни, показывает отношение к воспитанию, долгу, судьбе, одиночеству.

Творчество А.Шопенгауэра оказало большое влияние на Ф. Ницше, который заимствует из метафизики Шопенгауэра понятия «воли» и «гения». Довольно скоро он полностью преодолевает его влияние, подвергнет радикальной критике метафизический способ использования понятий и выработает собственный язык для выражения видения проблематики. Это относится, например, к понятию «гений», от которого он полностью откажется, заменив его, понятиями: «свободный ум», «добрый европеец», «философ будущего» и т. п.

Публикуемые фрагменты приводятся по изданию:

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — М.: Наука, 1993. — 672с.

КНИГА ПЕРВАЯ

О МИРЕ КАК ПРЕДСТАВЛЕНИИ

Первое размышление:

Представление, подчиненное закону основания

§1

[...] Мир есть мое представление»: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление [...].

Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением. [...] это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему ... Мир есть представление.

Новизной эта истина не отличается. Она содержалась уже в скептических размышлениях, из которых исходил Декарт. [...] Беркли: он приобрел этим бессмертную заслугу перед философией, хотя остальное в его учениях и несостоятельно. ...была познана мудрецами Индии, сделавшись фундаментальным положением философии Вед [...].

§2

То, что все познает и никем не познается, это — субъект. Он, следовательно, носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь, поскольку он познает, а не является объектом познания. Объектом, однако, является уже его тело, и оттого само оно, с этой точки зрения, называется нами представлением. [...] Как и все объекты созерцания, оно пребывает в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познанное, не находится в этих

формах: напротив, он сам всегда уже предполагается ими, и таким образом ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность — единство. Мы никогда не познаем его, между тем как именно он познает, где только ни происходит познание. [...]

Итак, мир как представление — только в этом отношении мы его здесь и рассматриваем — имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них — объект: его формой служат пространство и время, а через них множественность. Другая же половина, субъект, лежит вне пространства и времени: ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. [...] Эти половины, таким образом, неразделимы даже для мысли, ибо каждая из них имеет значение и бытие только через другую и для другой, существует и исчезает вместе с нею. [...]

§3

Главное различие между всеми нашими представлениями сводится к различию между интуитивным и абстрактным. Последнее образует только один класс представлений — понятия, а они на земле составляют достояние одного лишь человека, и его способность к ним, отличающая его от всех животных, искони называется разумом. [...]

[...] сначала же будем говорить только об интуитивном представлении. Оно объемлет весь мир, или совокупность опыта вместе с условиями его возможности. [...] Важным открытием Канта является то, что именно эти условия, эти формы опыта, т. е. самое общее в восприятии его, всем его проявлениям одинаково свойственное, — время и пространство — сами по себе, независимо от своего содержания, могут быть предметом не только абстрактного мышления, но и непосредственного созерцания. И такое созерцание не есть полученный из опыта путем повторения образ фантазии, но оно настолько независимо от опыта, что, напротив, последний надо считать зависимым от него, ибо свойства пространства и времени, как их а priori познает созерцание, имеют для всякого возможного опыта силу законов, подобно которым он всюду должен происходить. Вот почему в своем трактате о законе основания я рассматривал время и пространство, поскольку они созерцаются чистыми и вне содержания, как особый и самостоятельный класс представлений. [...] все же не менее замечательно и то их свойство, что принцип достаточного основания, определяющий опыт в качестве закона причинности и мотивации, и мыш-

ление в качестве закона обоснования суждений выступают здесь в совершенно особой форме, которую я назвал основанием бытия и которая во времени является последовательностью его моментов, а в пространстве — положением его частей, до бесконечности взаимопределяющих одна другую.

[...] Закона основания [...]. Подобно тому, как в нем каждое мгновение существует, лишь уничтожив предыдущее, своего отца, чтобы столь же быстро погибнуть самому; подобно тому, как прошедшее и будущее [...] столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим, — так мы увидим эту самую ничтожность и во всех других формах закона основания и поймем, что как время, так и пространство, и как оно, так и все, что есть в нем и во времени, т. е. все, что вытекает из причин и мотивов, все имеет только относительное бытие, существует только через другое и для другого, однородного с ним, т. е. существующего тоже лишь таким образом.

Сущность этого взгляда стара: в нем выражал Гераклит свое сетование на вечный поток вещей; Платон низводил его предмет как нечто, всегда становящееся, но никогда несущее; Спиноза называл это лишь акциденциями единственно сущей и пребывающей всеединой субстанции; Кант познанное таким образом противопоставлял в качестве простого явления вещи в себе [...].

То, что все эти мыслители имели в виду и о чем они говорили, и есть не что иное как рассматриваемый теперь нами мир как представление, подчиненное закону основания. [...]

КНИГА ВТОРАЯ.

О МИРЕ КАК ВОЛЕ

Первое размышление: Объективация воли

§22

Эта вещь в себе ..., никогда не бывает объектом (потому что всякий объект есть лишь ее проявление, а уже не она сама), эта вещь должна была, чтобы сделаться все-таки объективно мыслимой, заимствовать себе название и понятие у какого-нибудь объекта, у чего-нибудь данного объективно, следовательно — у какого-либо из своих проявлений; но последнее, чтобы послужить объясняющим моментом, должно быть самым совершенным из всех ее проявлений, т. е. самым ясным, наиболее развитым, непосредственно освещенным силой познания: таковой является именно человеческая воля. [...]

[...] Термин воля, который, как волшебное слово, должен раскрыть нам сокровенную сущность каждой вещи в природе, обозначает вовсе не неизвестную величину, не достигнутое умозаключениями нечто, а вполне непосредственно познанное и настолько известное, что мы гораздо лучше знаем и понимаем, что такое воля, нежели другая вещь.

До сих пор понятие воли подводили под понятие силы, я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю. [...] в конечном основании понятия силы, как и всякого другого, лежит наглядное познание объективного мира, т. е. явление, представление, откуда и почерпнуто это понятие. Оно абстрагировано из той области, где царят причина и действие, т. е. из наглядного представления, и означает именно наличие причины как причины, — в той точке, где это наличие совершенно не поддается дальнейшему этиологическому объяснению, а само служит необходимой предпосылкой всякого этиологического объяснения. Напротив, понятие воли — единственное из всех возможных, которое имеет свой источник не в явлении, не просто в наглядном представлении, а исходит изнутри, вытекает из непосредственного сознания каждого, сознания, в котором каждый познает собственную индивидуальность в ее существо, непосредственно, вне всякой формы, даже вне формы субъекта и объекта, и которым он в то же время является сам, ибо здесь познающее и познаваемое совпадают.

Поэтому, сводя понятие силы к понятию воли, мы на самом деле сводим менее известное к бесконечно более известному...и расширяем свое познание. [...]

§23

Воля как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к ее объективности, ей же самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, ее не касается; еще менее ее касаются формы, подчиненные этой последней и находящиеся себе общее выражение в законе основания, куда, как известно, относятся также время и пространство, а, следовательно, и множественность [...].

Согласно сказанному, воля как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно бесосновна, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено

закону основания. Далее, она свободна от всякой множественности, хотя проявления ее во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как один объект, единство которого познается лишь из контраста возможной множественности, не так, как едино понятие, которое возникает лишь через абстрагирование от множества: нет, воля едина, как то, что лежит вне времени и пространства [...].

Безосновность воли ... проявляется наиболее очевидно, как воля человека, которую и называли свободной, независимой. Но ...из-за безосновности самой воли проглядели ту необходимость, которой всюду подчинены ее явления, и провозгласили свободными поступки, чего на самом деле нет [...]. Всякая необходимость — это [...] отношение следствия к основанию и более решительно ничего. Закон основания — общая форма всех явлений, и в своей деятельности человек, как и всякое другое явление, должен ему подчиняться. Но так как в самосознании воля познается непосредственно и в себе, то в этом сознании заложено и сознание свободы. ...упускается из вида, что индивид, личность — это не воля как вещь в себе, но уже явление воли, и как таковое личность уже детерминирована и приняла форму явления — закон основания. Отсюда вытекает тот удивительный факт, что каждый а priori считает себя совершенно свободным, даже в своих отдельных поступках, и думает, будто он в любой момент может избрать другой жизненный путь, т. е. сделаться другим. [...] на опыте, он убеждается к своему изумлению, что он не свободен, а подчинен необходимости, что, несмотря на все свои решения и размышления, он не изменяет своей деятельности.

[...] Явление воли, самой в себе безосновной, как таковое подчинено все же необходимости, т. е. закону основания, — для того чтобы необходимость, с которой совершаются явления природы, не препятствовала нам видеть в них манифестации воли.

До сих пор явлениями воли считали только те изменения, которые не имеют другого основания, кроме мотива, т. е. представления, поэтому волю приписывали в природе одному лишь человек. ...воля действует и там, где ею не руководит познание, это лучше всего показывают инстинкт и художественные порывы животных.

То, что последние обладают представлениями и познанием, здесь не принимается в расчет, ибо цель, к которой они приближаются..., остается им совершенно неведомой; их поступки совершаются ...

не по мотивам, ...воля действует и без всякого познания. Годовалая птица не имеет представления о яйцах, для которых она строит гнездо, а молодой паук — о добыче, для которой он тклет свою паутину [...].

[...] В таких действиях ...проявляется воля, но деятельность ее слепа и хотя, сопровождается познанием, но не руководится им. Как только мы убедимся, что представление в качестве мотива не является необходимым и существенным условием для деятельности воли, нам станет легче распознавать ее действие и в таких случаях, где оно менее очевидно: домик улитки мы не будем считать продуктом чуждой ей, но руководимой познанием воли [...].

Да и в нас самих та же воля многообразно действует слепо: во всех функциях нашего тела, не руководимых познанием, ...пищеварении, кровообращении, выделениях, росте, воспроизведении. Не только действия тела, но и оно само, как показано выше, всецело есть проявление воли, объективированная воля, конкретная воля; поэтому все, что происходит в нем, должно совершаться волей, хотя в данном случае она не руководится познанием и, действуя слепо, определяется не мотивами, а причинами, которые в этом случае называются раздражителями. [...]

§25

[...] Время и пространство мы признали видами закона основания, а в нем выражается все наше познание а priori, которое, однако, как показано выше, именно в качестве априорного знания относится лишь к познаваемости вещей, а не к ним самим, т. е. выступает только формой нашего познания, [...]. И вот если эта вещь в себе, [...] есть воля, то как таковая и независимо от своего проявления она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности и, следовательно, едина; но, согласно сказанному, она едина не так, как едины индивид или понятие, а как нечто такое, чему нужно условие возможности множественного... Множественность вещей в пространстве и времени, составляющих вместе объективность воли, не распространяется потому на нее самое, и воля, несмотря на эту множественность, остается неделимой. Не существует, например, меньшей части ее в камне и большей в человеке, так как отношение части и целого принадлежит исключительно пространству и теряет всякий смысл, как только мы отрешаемся от этой формы созерцания [...]. Внешнее обнаружение воли, ее объективация имеет такие же бесконечные сту-

пени, какие существуют между слабым мерцанием и ярким лучом солнца, между сильным звуком и тихим отголоском. [...]

[...] Различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предстают как недостигнутые их образцы, или как вечные формы вещей, сами не вступают во время и пространство — среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают, — эти ступени объективации воли, говоря я, есть не что иное, как платоновские идеи. Я упоминаю здесь об этом заранее, чтобы в дальнейшем употреблять слово идея именно в этом смысле, то есть идею надо понимать у меня всегда в ее истинном и первоначальном значении, какое придавал ей Платон, и никак не следует иметь в виду здесь те абстрактные порождения схоластически догматизирующего Разума, для обозначения которых Кант столь же неподходяще, как и неправомерно воспользовался словом, уже введенным в оборот Платоном и употребленным им очень кстати. Итак, я понимаю под идеей каждую определенную и твердую ступень объективации воли, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени относятся к определенным вещам как их вечные формы [...].

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

О МИРЕ КАК ВОЛЕ

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

§53

Последняя часть нашего рассуждения предстает как самая серьезная, потому что речь в ней идет о человеческих поступках [...].

§54

[...] Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв, — такой она проявляется еще в неорганической и растительной природе и ее законах [...].

[...] Жизнь, видимый мир, явление — только зеркало воли, ...мир так же неразлучно должен сопровождать волю, как тень — свое тело; и если есть воля, то будет и жизнь, ... за волей к жизни обеспечена жизнь, и пока мы проникнуты волей к жизни, нам нечего бояться за свое существование — даже при виде смерти. [...] рассматривать жизнь именно философски, ..., а с такой точки зрения ... рождение и смерть совсем не касаются ни воли — ..., ни субъекта познания — зрителя всех

явлений. Рождение и смерть относятся к проявлению воли, т. е. к жизни, а последней свойственно выражать себя в индивидах, которые возникают и уничтожаются, — мимолетные, выступающие в форме времени явления того, что само в себе не знает времени, но должно все-таки принимать его форму, чтобы объективировать свою действительную сущность. Рождение и смерть одинаково относятся к жизни и уравнивают друг друга в качестве взаимных условий или — если кому-нибудь нравится такое сравнение — в качестве полюсов целостного явления жизни.

[...] Формой проявления воли, т. е. формой жизни или реальности, служит, собственно, только настоящее, — не будущее и не прошедшее: последние находятся только в понятии, существуют только в связи познания, поскольку оно следует закону основания. В прошедшем не жил ни один человек, и ни один никогда не будет жить в будущем [...].

Поэтому кого жизнь удовлетворяет такую, как она есть, кто всячески ее утверждает, тот может с упованием считать ее бесконечной и изгнать страх смерти как иллюзию [...].

§57

[...] В бесконечном пространстве и времени человеческий индивид находит себя конечной и, следовательно, в сравнении с ними ничтожной величиной, заброшенной в них; вследствие их неограниченности он всегда обладает только относительным, никогда не абсолютным [...]. Его подлинное бытие — только в настоящем, неудержимый бег которого в прошедшее есть постоянный переход к смерти, постоянное умирание; ибо прошедшая жизнь человека, [...] уже совсем отошла, умерла, и больше ее нет. [...] с точки зрения разума, человеку должно быть безразлично, из чего состояло это прошлое — из радости или горя. Настоящее же постоянно превращается под его руками в прошедшее, а будущее совершенно неизвестно и всегда кратковременно. Таким образом, его существование, [...] представляет собой постоянное низвержение настоящего в мертвое прошедшее, постоянное умирание. [...] Каждое дыхание отражает непрерывно нападающую смерть, с которой мы, таким образом, ежесекундно боремся [...]. В конце концов, смерть должна победить, ибо мы — ее достояние уже с самого своего рождения, и она только временно играет со своей добычей, пока не поглотит ее. [...]

Жизнь большинства людей — это лишь постоянная борьба за самое это существование, и они заранее уверены, что выйдут из нее побеж-

денными. И то, что заставляет их упорствовать в этой трудной битве, есть не столько любовь к жизни, сколько страх смерти, которая, однако, неотвратимо стоит за кулисами и каждое мгновение может войти. Сама жизнь — это море, полное водоворотов и подводных камней, которых человек избегает с величайшей осторожностью и усердием, хотя он и знает, что если ему даже удастся, при всем напряжении и искусстве, пробиваться через них, то это с каждым шагом приближает его к величайшему, полному, неизбежному и непоправимому кораблекрушению — смерти [...].

[...] с одной стороны, жизненные невзгоды и мучения легко могут возрасти до того, что самая смерть, в уклонении от которой состоит вся жизнь, становится желанной и человек добровольно устремляется к ней, а с другой стороны, как только нужда и страдания дают человеку отдых, тотчас же приближается скука, так что он непременно должен как-то «проводить время». [...] Скука же далеко не маловажное зло: в конце концов, она налагает на лицо печать настоящего отчаяния. Это она делает то, что существа, мало любящие друг друга, каковы, например, люди, все-таки настойчиво ищут друг друга, и она становится тем самым источником общности. Как нужда — постоянный бич народа, так скука — бич знатных. [...]

Так между желанием и удовлетворением протекает всякая человеческая жизнь. Желание по своей природе — страдание; удовлетворение скоро насыщает, цель оказывается призрачной, обладание лишает прелести, в новой форме появляются опять желание и потребность, а если нет — наступает пустота и скука, борьба с которыми так же мучительна, как и с нуждой. Если желание и удовлетворение чередуются не слишком скоро и не слишком медленно, то это предельно уменьшает причиняемое ими страдание и делает жизнь счастливой. [...]

Беспреданные усилия освободиться от страдания приводят лишь к тому, что оно меняет свой облик. Сначала оно представляет собою лишения, нужду, заботу о существовании. Если посчастливится (что очень трудно) изгнать страдание в этом облике, оно тотчас же возникнет в тысяче других форм, меняясь сообразно возрасту и обстоятельствам: оно придет как половое чувство, страстная любовь, ревность, зависть, ненависть, гнев, страх, честолюбие, сребролюбие, болезнь — и т. п. [...].

Впрочем, приведенное размышление о неизбежности страданий и о том, что одно из них вытесняется другим, что конец одного влечет за собою начало другого, может привести даже к парадоксальной, но

не бессмысленной гипотезе, что для каждого индивида мера присущего ему страдания определена его природой раз и навсегда и эта мера не может, ни оставаться пустой, ни переполняться, как бы ни менялись формы страдания. С такой точки зрения, страдание и благополучие человека определяются вовсе не извне, а только этой мерой, этим индивидуальным складом, который может, правда, в разные периоды подвергаться некоторому усилению и ослаблению [...].

Так либо продолжается до бесконечности, либо [...] продолжается до тех пор, пока мы не придем к такому желанию, которое не может быть удовлетворено и которым, однако, нельзя поступиться. Тогда мы как бы обретаем то, чего искали, а именно нечто такое, на что мы [...], каждую минуту можем сетовать как на источник своих страданий и что ссорит нас с нашей судьбой, но зато примиряет с нашей жизнью, так как опять исчезает сознание, что страдание присуще самой этой жизни и что истинное удовлетворение невозможно. Такой ход развития приводит к несколько меланхолическому настроению: человек постоянно несет с собою одно единственное великое страдание и оттого презрительно относится ко всем малым горестям или радостям; следовательно, это уже более достойное явление, чем вечная погоня за все новыми призраками, что гораздо обычнее.

§58

Всякое удовлетворение, или то, что обычно называют счастьем, по существу всегда имеет лишь отрицательный, а не положительный характер. Это не изначальное и по собственному почину посещающее нас счастье, но всегда удовлетворение какого-нибудь желания. Ибо желание, т. е. нужда, это предварительное условие всякого наслаждения. Однако удовлетворение кладет конец желанию и, следовательно, наслаждению. Поэтому удовлетворение, или счастье, никогда не может быть чем-нибудь иным, кроме освобождения от горести, от нужды: ибо к последней относится не только всякое действительное, очевидное страдание, но и всякое желание, настойчивость которого нарушает наш покой, — сюда относится даже убийственная скука, от которой жизнь делается нам в тягость. Но как трудно чего-нибудь достигнуть и добиться: каждому замыслу противостоят бесконечные трудности и усилия, и с каждым шагом возрастают препоны. Когда же, наконец, все преодолено и достигнуто, то в результате получается только то, что мы свободны от какого-нибудь страдания или желания и, следовательно, чувствуем себя как прежде, до его наступления. Непосредственно

нам всегда дана только потребность, т. е. страдание. Удовлетворение же или наслаждение мы можем испытывать только косвенно, вспоминая об устраненном им страдании и лишении. Вот почему мы не в состоянии ни оценить, ни даже по-настоящему осознать те блага и преимущества, которые у нас есть в действительности, и мы думаем, что иначе это и быть не может: ведь они дают нам лишь отрицательное счастье, не допуская страданий. Только лишившись их, мы начинаем понимать их цену, ибо потребность, лишение, страдание — вот что положительно и что непосредственно заявляет о себе. Оттого нам и приятно воспоминание о перенесенной горести, болезни, нужде и т. п.: только оно дает нам возможность наслаждаться нынешними благами. Нельзя также отрицать, что в этом смысле и с этой точки зрения — с точки зрения эгоизма, составляющего форму желания жизни, — вид или описание чужого несчастья доставляет нам удовольствие и удовлетворение [...].

§61

[...] исследуем, прежде всего, источник эгоизма как начального пункта всякой борьбы.

[...] каждый хочет всего для себя, хочет всем обладать или, по крайней мере, господствовать над всем, а то, что ему противится, он хотел бы уничтожить. [...] Индивид есть носитель познающего субъекта, а последний — носитель мира, так что вся природа вне него, в том числе и все остальные индивиды, существуют только в его представлении: [...] косвенно и как нечто, зависящее от его собственного существа [...], другими словами, бытие и небытие мира становятся для него равнозначными и неразличимыми. [...] каждый познающий индивид является на самом деле и сознает себя всей волей к жизни, т. е. непосредственным в себе мира, а также восполняющим условием мира как представления, т. е. микрокосмом, который следует считать равным макрокосму. Сама природа, [...] изначально и независимо от всякой рефлексии дает ему это познание с непосредственной достоверностью и простотой. Оба эти необходимые самоопределения человека объясняют, почему каждый индивид, ничтожно малый и совершенно исчезающий в безграничном мире, все-таки делает себя средоточием мира, относится к собственному существованию и благополучию ревностнее, чем ко всему другому [...] готов уничтожить мир, лишь бы только сохранить собственное я, эту каплю в море. Такое помышление есть эгоизм, свойственный всякой вещи в природе. [...]

Собственная смерть видится каждому как конец мира, между тем как известие о смерти своих знакомых он выслушивает довольно равнодушно, если только она не задевает его личных интересов.

[...] В человеческом сознании эгоизм, как и познание, боль и радость, также должен был достигнуть высшей степени, и обусловленное им противоборство индивидов проявляется самым ужасным образом. Мы видим его повсюду, как в мелочах, так и в крупном, в истории мира и в собственной жизни; [...] в жизни великих тиранов и злодеев и в опустошительных войнах [...]

Но явственнее всего [...] тогда, когда толпа людей освобождается от всякого закона и порядка: тотчас же наглядно выступает та *bellum omnium contra omnes* [война всех против всех], которую прекрасно изобразил Гоббс в первой главе «О гражданине». Тогда не только обнаруживается, как каждый стремится отторгнуть у другого то, что он желал бы иметь сам, но и как иные, ради ничтожного прироста своего благосостояния, нередко разрушают все счастье или жизнь другого. Это — высшее выражение эгоизма; его проявления в данном отношении уступают только проявлениям настоящей злобы, которая совершенно бескорыстно, безо всякой выгоды, ищет вреда и страдания других[...].

§62

[...] Первое и простое утверждение воли к жизни — это утверждение собственного тела, т. е. осуществление воли во временных актах, поскольку уже тело в своей форме и целесообразности представляет эту волю пространственно — и больше ничего. Это утверждение выражается в сохранении тела с помощью его собственных сил. [...]

Но в то время [...] она в силу присущего всем эгоизма легко выходит в каком-либо индивиде за пределы этого утверждения, — вплоть до отрицания той же самой воли, проявляющейся в другом индивиде. Воля первого вторгается в область чужого утверждения воли в том случае, если индивид губит или калечит самое тело другого, или же заставляет силы этого чужого тела служить его воле, а не воле, являющейся в этом чужом теле, — другими словами, если он отнимает у воли, являющейся в виде чужого тела, силы этого тела и таким образом увеличивает силу, служащую его воле, больше, чем это дает ему на это право сила собственного тела — следовательно, утверждает собственную волю за пределами собственного тела, отрицая волю, являющуюся в чужом теле.

Это вторжение в сферу чужого утверждения воли отчетливо сознавалось испокон веков, и его понятие было названо словом несправедливость. [...] Терпящий несправедливость чувствует вторжение в сферу утверждения своего собственного тела через отрицание его чужим индивидом; он чувствует это как непосредственное и духовное страдание, которое совершенно отличается и отделено от сопровождающей его физической боли, причиняемой самим деянием, или от огорчения по поводу утраты. [...]

Несправедливость, совершенная путем насилия, не так постыдна для ее виновника, как несправедливость, совершенная путем хитрости, потому что первая свидетельствует о физической силе, которая при всех обстоятельствах импонирует человечеству; между тем как хитрость, прибегая к лазейкам, изобличает свою слабость и унижает виновника одновременно и как физическое, и как нравственное существо; кроме того, ложь и обман могут удаться только потому, что лицо, пользующееся ими, должно в то же время само выражать к ним отвращение и презрение, чтобы заслужить доверие, и победа этого лица обусловлена тем, что в нем предполагают честность; которой у него нет. Глубокое отвращение, какое повсюду вызывают коварство, вероломство и измена, основывается на том, что верность и честность являются теми узами, которые восстанавливают внешнее единство воли, раздробленной на множество индивидов, и тем полагают границы эгоизму, вызванному этим раздроблением. Вероломство и измена разрывают эти последние внешние узы и тем дают безграничный простор результатам эгоизма. [...]

Во всех случаях, где я имею право принуждения, я имею полное право употреблять против других насилие, — я могу также, сообразно с обстоятельствами, противопоставить чужому насилию и хитрость, не совершая этим несправедливости; я имею, следовательно, реальное право на ложь, — именно в тех же границах, в каких имею право на принуждение. Поэтому тот, кто уверяет обыскивающего его разбойника, что он не имеет больше ничего при себе, поступает совершенно справедливо, — как и тот, кто обманом завлекает вторгшегося ночью разбойника в погреб и там его запирает. [...]

§65

Все ... рассмотрение человеческого поведения проложило нам дорогу к последнему выводу и весьма облегчило нам задачу — уяснить

то этическое значение поведения, которое мы, вполне понимая друг друга, характеризуем в жизни словами доброе и злое [...] подлинный смысл понятий доброго и злого [...]

[...] С нашей точки зрения, внутренняя сущность добродетели окажется стремлением в направлении, совершенно противоположном блаженству, т. е. счастью и жизни. Согласно сказанному, добро по своему понятию является *τὸν πρὸς τὴ*, т. е. всякое добро по своему существу относительно, ибо существо его состоит только в его отношении к желающей воле. Поэтому абсолютное добро есть противоречие; высшее благо [...] означает, собственно, конечное удовлетворение воли, после которого уже не появится новое желание — последний мотив, достижение которого удовлетворит волю навеки. [...] подобное и помыслить нельзя. Воля так же не может после какого-нибудь удовлетворения перестать постоянно желать вновь, как время не может кончиться или начаться: [...] нет для нее высшего блага, нет абсолютного добра, а всегда есть только временное благо. [...]

Если человек по всякому поводу, когда ему не мешает какая-нибудь внешняя сила, склонен совершать несправедливость, то мы называем его злым. Согласно нашему объяснению несправедливости, это значит, что такой человек не только утверждает волю к жизни, как она проявляется в его теле, но и заходит в этом утверждении так далеко, что отрицает волю, проявляющуюся в других индивидах; это сказывается в том, что он требует их сил на служение своей воле и старается подавить их бытие, если они препятствуют ее устремлениям. Конечным источником этого служит высокая степень эгоизма, сущность которого объяснена выше. Здесь можно сразу заметить две вещи: в о - п е р ы х, то, что в подобном человеке проявляется необычайно сильная, выходящая далеко за пределы утверждения его собственного тела воля к жизни; и, в о - т о р ы х, то, что его познание, всецело отдавшееся закону основания и охваченное *principio individuationis*, твердо сохраняет обусловленное этим принципом различие между его собственной личностью и всеми другими, поэтому он и ищет только собственного благополучия, совершенно равнодушный ко благу всех других [...]. И эти два свойства являются основными элементами злого характера. [...]

В злом, говорю я, таится предчувствие того, что он есть вся эта воля, что он, следовательно, не только мучитель, но также и мученик, от чьих страданий его отделяет и освобождает только обманчивый

призрак, формой которого служат пространство и время, но который рассеивается, и он, злой, по справедливости должен платить за наслаждение мучениями, и всякое страдание, которое представляется ему только возможным, постигает его действительно как волю к жизни [...] Таким образом, тот внутренний ужас злодея от содеянного им, который он старается скрыть от самого себя, содержит в себе наряду с предчувствием ничтожества и призрачности [...] — содержит в себе и сознание напряженности собственной воли, силы, с которой он ухватился за жизнь, впился в нее, в ту самую жизнь, ужасную сторону которой он видит перед собою в страдании угнетенных им людей, и тем не менее, он так тесно сросся с этой жизнью, что именно в силу этого самое ужасное исходит от него самого как средство для более полного утверждения его собственной воли. [...]

Смерть подобна закату солнца, которое только кажется поглощаемым ночью, в действительности же, будучи источником всякого света, горит непрерывно, приносит новым мирам новые дни в своем вечном восходе и вечном закате. Начало и конец затрагивает только индивида, через посредство времени — формы этого явления для представления. Вне времени находится только воля, кантовская вещь в себе, и ее адекватная объектность — платоновская идея. Вот почему самоубийство не приносит спасения: каждый должен быть тем, чего он хочет в глубине души, и каждый есть то, чего он именно хочет. [...]

Сила, с которой злой утверждает жизнь и которая предстает ему в виде им же вызванного страдания других, служит мериллом того, как далеко от него прекращение и отрицание все той же воли, — это единственно возможное спасение от мира и его мучений. Он видит, насколько он принадлежит миру и как тесно привязан к нему: познанное страдание других не могло его тронуть, но он попадает во власть жизни и ощущаемого страдания. [...]

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. В чем видит истину А. Шопенгауэр?
2. Что подтверждает утверждение «Мир есть представление»?
3. Кто является субъектом познания?
4. К чему сводится главное различие между всеми нашими представлениями?

5. Почему вещь в себе никогда не бывает объектом?
6. Является ли воля как вещь в себе отличной от своего явления и свободной от всех его форм?
7. В чем проявляется подлинное бытие индивида?
8. Что приносит человеку страдание?
9. Что такое счастье у Шопенгауэра?
10. Что является источником эгоизма?
11. Какая несправедливость менее постыдна?

Фридрих Ницше

В книге Ницше «Так говорил Заратустра» есть притча о трех превращениях духа, которая повествует, в частности, о периодах его собственной жизни, его творческого становления. «Три превращения духа называю я вам: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев». Верблюд — вьючное животное, которое несет на себе груз устоявшихся ценностей, бремя образования, морали и культуры. Оказавшись в пустыне, верблюд становится львом, и лев сбрасывает с себя ношу освоенных ценностей, топчет и разрушает их. В конце концов, льву суждено стать ребенком, «игрой и новым начинанием», творцом новых ценностей и новых способов оценки.

Ницше родился в 1844 г. в Тюрингии (Пруссия) в семье лютеранского священника. И мать, и отец его были из семей лютеранских пасторов. После смерти отца в 1849 г., тонкого и образованного человека, и маленького брата Ницше растет в Наумбурге в женском окружении (мать, тетки, младшая сестра Элизабет). Одаренный ребенок, писавший стихи и музыку, учился в привилегированной гимназии Пфорта, а затем изучал классическую филологию в университетах Бонна и Лейпцига. В 1869 г. (Ницше всего 24 года) на основании статей по древнегреческой филологии, без защиты докторской степени, он получает место профессора в Базельском университете и принимает швейцарское подданство.

В это время начинается его тесная дружба с Вагнером и женой композитора Козимой. Композитора-новатора и молодого профессора сблизил любовь к музыке, увлеченность философией Шопенгауэра и надежды на переустройство мира посредством нового искусства. По словам самого Ницше, это были прекраснейшие дни его жизни. Он содей-

ствовал созданию театра в Байройте, предназначенного для исполнения вагнеровских опер (Вагнеровские фестивали проводятся в нем по сей день). Однако отношения с Вагнером были вовсе не безоблачными, и в январе 1878 г. они окончательно прерываются. Серьезные проблемы со здоровьем вынуждают взять длительный отпуск, а потом и вовсе уйти с профессорской должности. Так завершается целый этап жизни Ницше, этап «верблюда». Впрочем, в верблюде уже сидел лев. Первая философская работа «Рождение трагедии из духа музыки» (1871 г.), развивавшая идею Шопенгауэра о музыке как непосредственном образе мировой воли, опровергала устоявшее представление о древнегреческой культуре — рациональной, гармоничной, радостной. Образ светоносного Аполлона вовсе не исчерпывает духа этой культуры, в ней присутствует и темное, иррациональное дионисийское начало. Ницше полагает подлинным выражением ее духа трагедию. Филологическое сообщество приняло книгу холодно, Ницше осознает себя «несвоевременным» мыслителем.

В 1878 г. «Человеческое, слишком человеческое» открывает годы льва: интереса к различным философским концепциям и научным теориям, интеллектуального поиска самостоятельного пути и великой критики ценностей. Ницше начинает жизнь странника, перемещаясь по Италии, югу Франции, альпийским высокогорным пансионатам в поисках благоприятного климата. Его терзают мучительные боли в голове, глазах, желудке, «полупаралич», из-за которого трудно говорить, невозможно читать, писать, слушать музыку, встречаться с друзьями. Болезнь, сменявшаяся периодами облегчения, дает мыслителю возможность сполна пережить и осознать ценность жизни, дает точку зрения на здоровые понятия и ценности. Моменты здоровья дают точку зрения на болезнь как декаданс, упадок жизненных сил. В 1882 г. в Риме Ницше познакомился с девушкой из России Лу Саломе. Философ делает предложение, но в ответ получает предложение дружбы. Краткий период любви-дружбы дал вдохновение для книги «Так говорил Заратустра». Вероятно, Лу наряду с самим Фридрихом явилась прототипом образа пророка Заратустры. Это сочинение, открывающее путь ребенка, следуя по которому, Ницше создал свой собственный метод, сформулировал идеи, ставшие его философскими открытиями. Сестра Элизабет, властная и ревнивая женщина, делает все, чтобы добиться разлада странных отношений брата с Лу. Спустя многие годы Луиза Саломе напишет прекрасную книгу о Ницше.

«По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887), «Сумерки идолов» (1888), автобиография «Ессе homo» (1888), «Странник и его тень» (1888), «Антихрист» (1888), — произведения, созданные на пике творческого взлета философа и на грани катастрофы. В январе 1889 г. в Турине с ним случается апоплексический удар, Ницше теряет рассудок и становится пациентом психиатрической клиники. В 1890 г. мать забирает сына домой в Наумбург, надеясь на выздоровление. Позже Элизабет перевозит брата в Веймар, где ухаживает за ним до его кончины в 1900 г.

Первое полное собрание сочинений Ницше было подготовлено в 1892 г. его другом Петером Гастом с согласия матери, но затем все права на издание работ приобретает Элизабет Ферстер-Ницше. Она основала в Веймаре Архив Ницше, занялась публикацией его сочинений и популяризацией идей. В двенадцатый том третьего издания собрания сочинений включается работа «Воля к власти» — компиляция дневниковых и черновых заметок философа, которые Элизабет структурирует под влиянием националистических и антисемитских убеждений своего мужа. Архив превратился в один из идейных центров нацизма в III Рейхе, его деятельность способствовала интерпретации наследия мыслителя в духе идеологии национал-социализма. Архив неоднократно посещал Гитлер. Муссолини переписывался с Элизабет и оказывал ей материальную поддержку. Философия Ницше была скомпрометирована. После Второй мировой войны развернулась настоящая идейная борьба за Ницше. С одной стороны — стремление реабилитировать философа, чьи идеи были искажены в целях политической пропаганды, с другой — стремление доказать, что он вовсе не бесосновательно стяжал репутацию предтечи фашизма. Она не завершена и сегодня. Философия Ницше не поддается однозначной интерпретации, ломает любые навязываемые ей рамки.

Ницше не создал философской системы или завершенной теории. В отличие от «ученых философов», он мыслил себя проповедником. Рассматривая свое дело как учительство, он учил не искусству жить, а тому, что есть сама жизнь. Жизнь — центральное понятие и единственная тема философии Ницше. Жизнь — это полнота обновляющих себя повторений, стало быть и философия жизни есть непрестанная духовная трансформация, переход из одного состояния мысли в другое, семантическая игра. Мыслитель использовал яркие метафоры, поясняющие природу философствования — змея, периодически сбрасывающая старую кожу; пытаю-

щийся поймать богиню Артемиду юноша и др. Он определил философию как волю к истине. Речь идет не о классической истине философии и науки как объективном знании. Гносеологическая позиция Ницше — перспективизм: чем больше позволено аффектам говорить о вещи, тем больше различных точек зрения имеется у познающего для созерцания вещи, тем полнее наша «объективность».

У Ницше есть несколько взаимосвязанных идей, истолкование которых, обновляясь, проходит через все его творчество: воля к власти, переоценка всех ценностей, сверхчеловек, вечное возвращение.

Воля к власти, — этот термин в произведениях философа встречается чаще других. Пессимистическое учение Шопенгауэра о мировой воле, слепой иррациональной силе становления, получает у Ницше новое истолкование, свободное от пессимизма. Воля как фундаментальная характеристика всего сущего, самой жизни, представляет собой стремление к мощи, к возрастанию жизненных сил. Кстати, есть именно такой русский перевод термина «воля к власти» — «воля к мощи». Жизнь понимается как непрерывный процесс соперничества множества волей, которые стремятся сделаться сильнее, постоянно увеличивая или теряя свою власть. Главное в ницшеанском понимании воли — ее жизнеутверждающий, творческий характер: воля есть созидательница и освободительница. Воля к власти как закон жизни трактуется Ницше весьма многозначно: она и движущая сила становления, внутренне присущая действительности; она и сущее в его динамичности (бытие есть становление); она же и стремление к расширению своего собственного «Я» в творческой реализации. Исследователи философии Ницше (М. Хайдеггер, Ж. Делёз и другие) предостерегают читателей от ошибочного понимания воли к власти как стремления властвовать, как возжелания политического господства. Идею разделения людей на господ и рабов также не стоит упрощать: у Ницше это не только социальные классы (аристократы и чернь), но и типы человеческой натуры, различающиеся мерой жизненной энергии, моральными ценностями.

Руководствуясь законом воли к власти, мыслитель ставит диагноз современному обществу. Его состояние — нигилизм, упадок жизненных сил, триумф ценностей декаданса. Имеются в виду традиционные ценности христианской морали — сострадание, милосердие, смирение, терпение, всепрощение, а также новые ценности — демократия, социализм, феминизм, прогресс. Все это «рабские» ценности, позволяющие

слабым, толпе, массе, женщине властвовать наравне с теми, кто несет в себе воплощенный жизненный закон воли. Философ осуществляет переоценку всех ценностей. Отказ от существующих ценностей обосновывается именем высшего закона, стоящего «по ту сторону добра и зла». Рабы сумели навязать свою ущербную волю сильным, как же это случилось, каковы причины упадка творческого духа? Ответ дает исследование генеалогии морали. Ее истоки — «рессентимент» (фр. *ressentiment* — негодование, злопамятность, озлобление). По мысли Ницше, слабый человек чувствует зависть, ненависть к сильному, хочет отомстить за свою ущербность. Однако отомстить из-за слабости он не может, и не находящие своей реализации чувства становятся запретными, аморальными. Так моральные нормы придают исходному злобному чувству маску благочестия. На христианство, веками воспитывавшее «рабов», возлагается ответственность за деградацию человека. Однако сегодня «Бог умер», «мы убили его». Современный человек утратил веру в метафизическую реальность, а вместе с ней всякие идеалы. Это самодовольный обыватель, исповедующий всеобщее равенство, демократию, законность, веру в науку и социальный прогресс, которые окончательно избавят его от страданий. Это «последний человек», которого должно превзойти.

Философ-пророк пытается направить современников к живому идеалу — идеалу сверхчеловека. Его проповедь обращена к «высшим людям», готовым смело идти вперед, «дальше самих себя», к «стране своих детей». Он — наивысочайшее самоосуществление воли, творческая мощь свободного духа. В XX веке образ сверхчеловека получил разнообразные интерпретации, он был понят как гений, романтический герой, вождь, сильная личность, даже как супермен — персонаж голливудских боевиков. В любом случае он несет идею высвобождения человеком жизни в самом себе, скованной рамками враждебного личности социума.

Идею вечного возвращения Ницше считал главным своим открытием, сделанным (это специально отмечено в его дневнике и автобиографии) в августе 1881 г. на берегу высокогорного озера Сильваплана в Швейцарии. Она очевидным образом противоречит столь популярной у современников философа идеологии прогресса. Это не перспектива светлого будущего, а жесткий закон вечного возвращения жизни. Если жизнь — вечная иррациональная стихия, движимая стремлением к обновлению или, на другом языке, волей к могуществу, то, естественным образом, мировой процесс, мировое движение — колесо. Жизнь не имеет

ни смысла, ни цели, она есть «вечный возврат», и принять этот закон может не каждый. Слабый ищет в жизни смысла, цели, задачи, пред-установленного порядка; сильный принимает жизнь, какова бы она ни была. Возвращение не есть повторение того же самого, как в природных циклах. Сам Заратустра поначалу ошибся, полагая, что это так. «Кольцо возвращения» обручено со сверхчеловеком, две эти идеи тесно связаны. Стремление к наивысшему проявлению воли к жизни делает вечное возвращение не возвратом к старому и уже бывшему, а обновлением и усилением жизни, избранием самого достойного и лучшего в ней — свободного, сильного, здорового.

«Несвоевременный философ» Ницше мало интересовал своих современников. Его философия оказалась современной XX веку, оказав мощное и очень разноплановое влияние на его культуру. Ницше во многом определил векторы последующего развития философии (философия жизни В. Дильтея и А. Бергсона, философия культуры О. Шпенглера, социология культуры Г. Зиммеля, теория архетипов К. Юнга, экзистенциальная феноменология М. Хайдеггера и М. Шелера, герменевтика Г. Гадамера, экзистенциализм К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, А. Камю, концепция власти М. Фуко и др.); его идеи нашли художественное воплощение в литературе (Т. Манн, Г. Манн, Р. Киплинг, Э. Синклер, Дж. Лондон и др.), в изобразительном искусстве, в музыке; невозможно игнорировать факт использования ницшеанских идей идеологами фашизма. Стоит отметить, что Ницше был властителем дум интеллигенции в русской культуре Серебряного века, причем «русский Ницше» не вполне совпадал с подлинным, он был свой у К. Бальмонта, Л. Шестова, Д. Мережковского, А. Блока, М. Горького, Л. Андреева и у многих других творческих людей России.

Фрагменты произведений публикуются по изданию:

Ницше Ф. Сочинения в 2 томах. — М.: Мысль, 1990. — 830 с.

***Из работы «Рождение трагедии из духа музыки,
или Эллинство и пессимизм»***

Было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путём логического уразумения, но и путём непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начал, подобным же образом, как рождение стоит в зависи-

мости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении. Названия эти мы заимствуем у греков ... [...]

С их двумя божествами искусств, Аполлоном и Дионисом, связано наше знание о той огромной противоположности в происхождении и целях, которую мы встречаем в греческом мире между искусством пластических образов — аполлоническим — и непластическим искусством музыки — искусством Диониса; эти два столь различных стремления действуют рядом одно с другим, ... пока наконец чудодейственным метафизическим актом эллинской «воли» они не явятся связанными в некоторую постоянную двойственность и в этой двойственности не создадут наконец столь же дионисического, сколь и аполлонического произведения искусства — аттической трагедии. [...]

Чтобы уяснить себе оба этих стремления, представим их сначала как разъединённые художественные миры *сновидения* и *опьянения* ... [...] Аполлон, как бог всех сил, творящих образами, есть в то же время и бог, вещающий истину, возвещающий грядущее. Он, по корню своему «блещущий», божество света, царит и над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазии. ... Но и та нежная черта, через которую сновидение не должно переступать, дабы избежать патологического воздействия — ибо тогда иллюзия обманула бы нас, приняв вид грубой действительности, — и эта черта необходимо должна присутствовать в образе Аполлона: как полное чувство меры, самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога — творца образов. Про Аполлона можно было бы даже сказать, что в нём ... с нами говорит вся великая радость и мудрость «иллюзии», вместе со всей её красотой. Прекрасная иллюзия видений ... есть предпосылка всех пластических искусств, а также, как мы увидим, одна из важных сторон поэзии. Мы находим наслаждение в непосредственном уразумении такого образа; все формы говорят нам: нет ничего безразличного и ненужного. Но и при всей жизненности этой действительности снов у нас всё же остаётся ещё мерцающее ощущение её иллюзорности ... Философски настроенный человек имеет даже предчувствие, что и под этой действительностью, в которой мы живём и существуем, лежит скрытая, вторая действительность, во всём отличная, и что, следовательно, и первая есть иллюзия ... [...] Либо под влиянием наркотического напитка, о котором говорят в своих гимнах все перво-

бытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны просыпаются те дионисические чувствования, в подъёме коих субъективное исчезает до полного самозабвения. Ещё в немецком Средневековье, охваченные той же дионисической силой, носились всё возрастающие толпы, с пением и плясками, с места на место; в этих плясунах св. Иоанна и св. Витта мы узнаём вакхические хоры греков Бывают люди, которые от недостаточной опытности или вследствие своей тупости с насмешкой или с сожалением отворачиваются, в сознании собственного здоровья, от подобных явлений, считая их «народными болезнями»: бедные, они и не подозревают, какая мертвецкая бледность почит на этом их «здоровье», как призрачно оно выглядит, когда мимо него вихрем проносится пламенная жизнь дионисических безумцев.

[...] Музыка и трагический миф в одинаковой мере суть выражение дионисической способности народа и неотделимы друг от друга. [...] Здесь дионисическое начало, если сопоставить его с аполлоническим, является вечной и изначальной художественной силой, вызвавшей вообще к существованию весь мир явлений [...].

При этом в сознании человеческого индивида эта основа всяческого существования, это дионисическое подполье мира может и должно выступать как раз лишь настолько, насколько оно может быть затем преодолено аполлонической просветляющей и преобразующей силой, так что оба этих художественных стремления принуждены, по закону вечной справедливости, развивать свои силы в строгом соотношении. [...] А что это воздействие необходимо, это каждый может всего вернее ощутить при посредстве интуиции, если он хоть раз, хотя бы во сне, перенесётся чувством в древнеэллинское существование; бродя под высокими ионическими колоннадами, подымая взоры к горизонту, очерченному чистыми и благородными линиями, окружённый отображениями своего просветлённого образа в сияющем мраморе, среди торжественно шествующих или с тонкой изящностью движущихся людей, с их гармонически звучащей речью и ритмическим языком жестов, — разве не возденет он рук к Аполлону и не воскликнет под напором этой волны прекрасного: «Блаженный народ эллинов! Как велик должен быть между вами Дионис, если делосский бог счёл нужными такие чары для исцеления вас от дифирамбического безумия!» — А настроенному так человеку престарелый афинянин мог бы возразить, бросив на него возвышен-

ный взор Эсхила: «Но скажи и то, странный чужеземец: что должен был выстрадать этот народ, чтобы стать таким прекрасным! А теперь последуй за мной к трагедии и принеси со мной вместе жертву в храме обоих божеств!» [...].

*Из работы «Так говорил Заратустра»
Книга для всех и ни для кого»*

Я учу вас о сверхчеловеке

[...] Придя в ближайший город, лежавший за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище — плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

«Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяна, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: да будет сверхчеловек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно, знают ли они это или нет.

Они презируют жизнь, эти умирающие и сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на Бога была величайшей хулой; но Бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, так же как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

Некогда смотрела душа на тело с презрением: и тогда не было ничего выше, чем это презрение, — она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, эта душа сама была еще тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

Но и теперь еще, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь и жалкое довольство собою?

Поистине, человек — это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это — час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, так же как ваш разум и ваша добродетель.

Час, когда вы говорите: «В чем мое счастье! Оно — бедность и грязь и жалкое довольство собою. Мое счастье должно бы было оправдывать само существование!»

Час, когда вы говорите: «В чем мой разум! Добывается ли он знания, как лев своей пищи? Он — бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя добродетель! Она еще не заставила меня безумствовать.

Как устал я от добра моего и от зла моего! Все это бедность и грязь и жалкое довольство собою!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя справедливость! Я не вижу, чтобы был я пламенем и углем. А справедливый — это пламень и уголь!»

Час, когда вы говорите: «В чем моя жалость! Разве жалость — не крест, к которому пригвождается каждый, кто любит людей? Но моя жалость не есть распятие».

Говорили ли вы уже так? Восклицали ли вы уже так? Ах, если бы я уже слышал вас так восклицаящими!

Не ваш грех — ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — эта молния, он — это безумие!».

[...] Потом он так говорил:

«Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

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

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

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

И так говорил Заратустра к народу:

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

Смотрите! Я показываю вам последнего человека.

“Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?” — так вопрошает последний человек и моргает.

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

“Счастье найдено нами”, — говорят последние люди и моргают.

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

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

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

[...] “Счастье найдено нами”, — говорят последние люди и моргают».

[...] И все радовались и шелкали языком. Но Заратустра стал печален и сказал в сердце своем:

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

О самопреодолении

[...] Но чтобы поняли вы моё слово о добре и зле, я скажу вам ещё своё слово о жизни и свойстве всего живого.

Всё живое проследил я, я прошёл великими и малыми путями, чтобы познать его свойство.

Стогранным зеркалом ловил я взор жизни, когда уста её молчали, — дабы её взор говорил мне. И её взор говорил мне.

Но где бы ни находил я живое, везде слышал я и речь о послушании. Всё живое есть нечто повинующееся.

И вот второе: тому повелевают, кто не может повиноваться самому себе. Таково свойство всего живого.

Но вот третье, что я слышал: повелевать труднее, чем повиноваться. И не потому только, что повелевающий несёт бремя всех повинующихся и что легко может это бремя раздавить его:

Попыткой и дерзновением казалось мне всякое повеление, и, повелевая, живущий всегда рискует самим собою.

И даже когда он повелевает самому себе — он должен ещё искупить своё повеление. Своего собственного закона должен он стать судьёй, и мстителем, и жертвой.

Но как же происходит это? — так спрашивал я себя. Что побуждает всё живое повиноваться и повелевать и, повелевая, быть ещё повинующимся?

Слушайте же моё слово, вы, мудрейшие. Удостоверьтесь серьёзно, проник ли я в сердце жизни и до самых корней её сердца!

Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти; и даже в воле служащего находил я волю быть господином.

Чтобы сильнейшему служил более слабый — к этому побуждает его воля его, которая хочет быть господином над ещё более слабым: лишь без этой радости не может он обойтись.

И как меньший отдаёт себя большему, чтобы тот радовался и власть имел над меньшим, — так приносит себя в жертву и больший и из-за власти ставит на доску — жизнь свою.

В том и жертва великого, чтобы было в нём дерзновение, и опасность, и игра в кости насмерть.

А где есть жертва, и служение, и взоры любви, там есть и воля быть господином. Крадучись, вкрадывается слабейший в крепость и в самое сердце сильнейшего — и крадёт власть у него.

И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. «Смотри, — говорила она, — я всегда должна преодолевать самое себя».

Конечно, вы называете это волей к творению или стремлением к цели, к высшему, дальнему, более сложному [...].

Конечно, не попал в истину тот, кто запустил в неё словом о “воле к существованию”: такой воли — не существует!

Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно ещё хотеть существования!

Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но — так учу я тебя — воля к власти!

Многое ценится живущим выше, чем сама жизнь; но и в самой оценке говорит — воля к власти!» —

Так учила меня некогда жизнь, и отсюда разрешаю я, вы, мудрейшие, также и загадку вашего сердца.

Поистине, я говорю вам: добра и зла, которые были бы непреходящими, — не существует! Из себя должны они все снова и снова преодолевать самих себя. [...]

И кто должен быть творцом в добре и зле, поистине, тот должен быть сперва разрушителем, разбивающим ценности.

Так принадлежит высшее зло к высшему благу; а это благо есть творческое. [...]

Так говорил Заратустра.

Выздоровливающий

Пой и шуми, о Заратустра, врачуй новыми песнями свою душу: чтобы ты мог нести свою великую судьбу, которая не была ещё судьбою ни одного человека!

Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать; смотри, ты учитель вечного возвращения, — в этом теперь твоё назначение! [...]

Смотри, мы знаем, чему ты учишь: ты учишь, что все вещи вечно возвращаются и мы сами вместе с ними и что мы уже существовали бесконечное число раз и все вещи вместе с нами.

Ты учишь, что существует великий год становления, чудовишно великий год: он должен, подобно песочным часам, вечно сызнова по-

ворачиваться, чтобы течь сызнава и опять становиться пустым, — так что все эти годы похожи сами на себя, в большом и малом, — так что и мы сами, в каждый великий год, похожи сами на себя, в большом и малом. [...]

«Теперь я умираю и исчезаю, — сказал бы ты, — и через мгновение я буду ничем. Души так же смертны, как и тела.

Но связь причинности, в которую вплетён я, опять возвратится, — она опять создаст меня! Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения.

Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землёю, с этим орлом, с этой змеёю — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю:

— я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей,

— чтобы повторять слово о великом полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке. [...]

*Из работы «Сумерки идолов,
или как философствуют молотом»*

[...] Известно требование, предъявляемое мною философам: становиться по ту сторону добра и зла, — оставить под собою иллюзию морального суждения. Это требование вытекает из познания, сформулированного впервые мною: что не существует вовсе никаких моральных фактов.

[...] Действительно ли мы стали нравственнее? ... Мы, современные люди, очень нежные, очень уязвимые и сотни раз уступающие и принимающие уступки, в самом деле воображаем, что эта нежная человечность, которую мы собою являем, это достигнутое единодушие в пощаде, в готовности на помощь, во взаимном доверии есть позитивный прогресс, что в этом отношении мы далеко опередили Ренессанс. [...] Умаление враждебных и возбуждающих недоверие инстинктов — а ведь в этом и состоит наш «прогресс» — представляет собою лишь одно из следствий в общем уменьшении жизненности [...]. Тут взаимно помогают друг другу, тут каждый является больным и каждый — санитаром. Это называется «добродетелью» — среди людей, которые знали бы еще и иную жизнь, более полную, расточительную, бьющую через край, это назвали бы иначе, быть может, «трусостью», «ничтожеством»,

«моралью старых баб»... Наше смягчение нравов — это мое положение, это, если угодно, мое новшество — есть следствие упадка; суровость и ужасность нравов может, наоборот, быть следствием избытка жизни. Тогда именно смеют на многое отваживаться, многого требовать, а также много расточать. Что некогда было приправой жизни, то было бы для нас ядом...

[...] Сильные эпохи, аристократические культуры видят в страдании, в «любви к ближнему», в недостатке самости и чувства собственного достоинства нечто презренное.

О временах следует судить по их позитивным силам — и при этом выходит, что то столь расточительное и роковое время Ренессанса было последним великим временем, а мы, мы, современники, с нашей боязливой заботливостью о себе и любовью к ближнему, с нашими добродетелями труда, непритязательности, законности, научности — на капливающие, расчетливые, машиноподобные — слабое время...

[...] «Равенство», известное фактическое уподобление, только за являющее о себе в теории о «равных правах», относится по существу к упадку: пропасть между человеком и человеком, сословием и сословием, множественность типов, воля быть самим собой, отодвигаться от других, — то, что я называю пафосом дистанции, свойственно каждому сильному времени. ... Все наши политические теории и государственные устройства суть следствия, необходимые следствия упадка.

[...] Приведу пример. Либеральные учреждения тотчас же перестают быть либеральными, как только их добились: после этого нет худших и более радикальных врагов свободы, чем либеральные учреждения. Ведь известно, до чего они доводят: они подводят мины под волю к власти, они являются возведенной в мораль нивелировкой гор и долин, они делают маленькими, трусливыми и похотливыми, — они являются каждый раз торжеством стадного животного.

Те же самые учреждения, пока за них еще борются, производят совсем другое действие; тогда они действительно мощно споспешествуют свободе. Говоря точнее, это действие производит война, война за либеральные учреждения, которая в качестве войны позволяет нелиберальным инстинктам продолжать свое существование. И война воспитывает к свободе. Ибо что такое свобода? То, что имеешь волю к собственной ответственности. Что сохраняешь дистанцию, которая

нас разделяет. Что становишься равнодушным к тягостям, суровости, лишениям, даже к жизни. Что готов жертвовать за свое дело людьми, не исключая и самого себя. Свобода означает, что мужские, боевые и победные инстинкты господствуют над другими инстинктами, например, над инстинктами «счастья». Ставший свободным человек, а в гораздо большей степени ставший свободным ум, топчет ногами тот презренный вид благоденствия, о котором мечтают мелочные лавочники, христиане, коровы, женщины, англичане и другие демократы. Свободный человек — воин. [...]

Мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных: это, стало быть, на наш взгляд, только один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего высшие, морали. [...]

С помощью религии, которая всегда была к услугам возвышеннейших стадных вождельцев и льстила им, дело дошло даже до того, что и в политических, и в общественных установлениях мы видим все более явное выражение этой морали: демократическое движение наследует христианскому. Что, однако, темп его еще слишком медленен и снотворен для более нетерпеливых, для больных и страждущих выразителей названного инстинкта, это видно из того, как все неистовее воют и все откровеннее скалят зубы анархистские псы, которые слоняются теперь по подворотням европейской культуры; мнимым образом противоположные миролюбивым и работающим демократам и идеологам революции, а еще более — тупоумным ... фанатикам братства, которые называют себя социалистами и хотят «свободного общества», в действительности они, однако, сходятся с ними в глубокой и инстинктивной враждебности ко всякой иной форме общества, кроме автономного стада (доходя в этой враждебности до отрицания самых понятий «господин» и «раб»).

Они сходятся с ними в упорном сопротивлении всякому исключительному притязанию, всякому исключительному праву и преимуществу ...; но они также сходятся и в религии сострадания, в сочувствии... Все они сходятся в крике и нетерпении сострадания, в смертельной ненависти к страданию вообще, в почти женской неспособности оставаться при этом зрителями, в неспособности давать страдать. [...]

Все они сходятся в вере в общность как освободительницу, стало быть, в стадо, в «себя»...

[...] Мы же, люди иной веры, — мы, которые видим в демократическом движении не только форму упадка политической организации, но и форму упадка, именно, форму измельчания человека, как низведение его на степень посредственности и понижение его ценности, — на что должны мы возложить свои надежды? На новых философов — выбора нет; на людей, обладающих достаточно сильным и самобытным умом для того, чтобы положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть «вечные ценности»; на предтеч новой эры, на людей будущего, закрепляющих в настоящем тот аркан, который влечет волю тысячелетий на новые пути. [...]

*Из работы «По ту сторону добра и зла.
Прелюдия к философии будущего»*

[...] Всякое возвышение типа «человек» было до сих пор — и будет всегда — делом аристократического общества как общества, которое верит в длинную лестницу рангов и в разнородность людей и которого в некотором смысле нужно рабство.

[...] Есть мораль господ и мораль рабов, спешу прибавить, что во всех высших и смешанных культурах мы видим также попытки согласовать обе морали, еще чаще видим, что они переплетаются одна с другою, взаимно не понимая друг друга, иногда же упорно существуют бок о бок — даже в одном и том же человеке, в одной душе. Различения моральных ценностей возникли либо среди господствующей касты, которая с удовлетворением сознает свое отличие от подвластных ей людей, — либо среди подвластных, среди рабов и зависимых всех степеней. В первом случае, когда понятие «хороший» устанавливается господствующей кастой, отличительной чертой, определяющей ранг, считаются возвышенные, гордые состояния души. ...Следует заметить, что в этой морали первого рода противоположение «хороший» и «плохой» значит то же самое, что «знатный» и «презренный», — противоположение «добрый» и «злой» другого происхождения. Презрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку-льстеца и прежде всего лжеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа. «Мы, правдивые», — так называли себя

благородные в Древней Греции. ... Люди знатной породы чувствуют себя мерилом ценностей, они не нуждаются в одобрении, они говорят: «что вредно для меня, то вредно само по себе», они сознают себя тем, что вообще только и дает достоинство вещам, они создают ценности. Они чтут все, что знают в себе, — такая мораль есть самопрославление. Тут мы видим на первом плане чувство избытка, чувство мощи, бьющей через край, счастье высокого напряжения, сознание богатства, готового дарить и раздавать: и знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи. Знатный человек чтит в себе человека мощного, а также такого, который властвует над самим собой, который умеет говорить и безмолвствовать, который охотно проявляет строгость и суровость по отношению к самому себе и благоговеет перед всем строгим и суровым. «Твердое сердце вложил Вотан в грудь мою», говорится в одной старой скандинавской саге; и вполне верны эти слова, вырвавшиеся из души гордого викинга. Такая порода людей гордится именно тем, что она создана не для сострадания, — отчего герой саги и предостерегает: «у кого смолоду сердце не твердо, у того оно не будет твердым никогда». Думающие так знатные и храбрые люди слишком далеки от морали, видящей в сострадании, или в альтруистических поступках, или в *desinterressement* отличительный признак нравственного; вера в самого себя, гордость самим собою, глубокая враждебность и ирония по отношению к «бескорыстию» столь же несомненно относятся к морали знатных, как легкое презрение и осторожность по отношению к сочувствию и «сердечной теплоте». Если кто умеет чтить, так это именно люди сильные, это их искусство, это изобретено ими. Глубокое уважение к древности и родовитости — все право зиждется на этом двойном уважении, — вера и предрассудки, благоприятствующие предкам и неблагоприятствующие потомкам, есть типичное в морали людей сильных; и если, наоборот, люди «современных идей» почти инстинктивно верят в «прогресс» и «будущее», все более и более теряя уважение к древности, то это уже в достаточной степени свидетельствует о незнатном происхождении этих «идей».

[...] Иначе обстоит дело со вторым типом морали, с моралью рабов. Положим, что морализировать начнут люди насилуемые, угнетенные, страдающие, несвободные, не уверенные в самих себе и усталые, —

какова будет их моральная оценка? Вероятно, в ней выразится пессимистически подозрительное отношение ко всей участи человека, быть может, даже осуждение человека вместе с его участью. Раб смотрит недоброжелательно на добродетели сильного: он относится скептически и с недоверием, с тонким недоверием ко всему «хорошему», что читается ими, — ему хочется убедить себя, что само счастье их не истинное. Наоборот, он окружает ореолом и выдвигает на первый план такие качества, которые служат для облегчения существования страждущих: таким образом входят в честь сострадание, услужливая, готовая на помощь рука, сердечная теплота, терпение, прилежание, кротость и дружелюбие, — ибо здесь это наиполезнейшие качества и почти единственные средства, дающие возможность выносить бремя существования. Мораль рабов по существу своему есть мораль полезности. Вот где источник возникновения знаменитого противоположения «добрый» и «злой» — в категорию злого зачисляется все мощное и опасное, обладающее грозностью, хитростью и силой, не допускающей презрения. Стало быть, согласно морали рабов, «злой» возбуждает страх; согласно же морали господ, именно «хороший» человек возбуждает и стремится возбуждать страх, тогда как «плохой» вызывает к себе презрение.

Всюду, где мораль рабов является преобладающей, язык обнаруживает склонность к сближению слов «добрый» и «глупый». Последнее коренное различие: стремление к свободе, инстинктивная жажда счастья и наслаждений, порождаемых чувством свободы, столь же необходимо связана с рабской моралью и моральностью, как искусство и энтузиазм в благоговении и преданности является регулярным симптомом аристократического образа мыслей и аристократической оценки вещей.

Из работы «Ессе Номо»

Почему я являюсь роком. Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будет связываться воспоминание о чём-то чудовищном — о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, предпринятом против всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит. [...] ...Моя истина ужасна: ибо до сих пор лож называлась истиной. — Переоценка всех ценностей — это моя формула для акта

наивысшего самосознания человечества, который стал во мне плотью и гением. [...]

Я гораздо более ужасный человек, чем кто-либо из существовавших до сих пор; это не исключает того, что я буду самым благотворительным. Я знаю радость уничтожения в степени, соразмерной моей силе уничтожения — в том и другом я повинуюсь своей дионисической натуре, которая не умеет отделять отрицания от утверждения. Я первый имморалист: поэтому я истребитель *par excellence*. [...]

В сущности в моём слове имморалист заключаются два отрицания. Я отрицаю, в о - п е р в ы х, тип человека, который до сих пор считался самым высоким, — добрых, доброжелательных, благотворительных; я отрицаю, в о - в т о р ы х, тот род морали, который, как мораль сама по себе, достиг значения и господства, — мораль *decadence*, говоря осязательнее, христианскую мораль. Можно на второе отрицание смотреть как на более решительное отрицание ... [...]

Условие существования добрых есть ложь: выражаясь иначе, нежелание видеть во что бы то ни стало, какова в сущности действительность. [...]

Но ещё и в другом смысле я избрал для себя слово имморалист, как мой отличительный знак, как мой почётный знак; я горд тем, что у меня есть это слово, выделяющее меня из всего человечества. Никто ещё не чувствовал христианскую мораль ниже себя; для этого нужна была высота, взгляд в даль, до сих пор ещё совершенно неслыханная психологическая глубина и бездонная пропасть. [...]

[...] ...Христианская мораль — самая злостная форма воли ко лжи, истинная Цирцея человечества: то, что его испортило. Не заблуждение как заблуждение возмущает меня в этом зрелище, — не тысячелетнее отсутствие «доброй воли», дисциплины, приличия, мужества в духовном отношении, которое обнаруживается в его победе: меня возмущает отсутствие естественности, тот совершенно невероятный факт, что сама противоестественность получила как мораль, самые высокие почести, осталась висеть над человечеством как закон, как категорический императив!.. В такой мере ошибаться, не как отдельный человек, не как народ, но как человечество!.. Учили презирать самопервейшие инстинкты жизни; выдумали «душу», «дух», чтобы посрамить тело; в условиях жизни, в половой любви, учили переживать нечто нечистое; в глубочайшей необходимости для развития, в суровом эгоизме (— уже одно это слово был хулою!), искали злого начала;

и напротив, в типичном признаке упадка, в сопротивлении инстинкту, в «бескорыстии», в утрате равновесия, в «обезличивании» и «любви к ближнему» (— одержимости ближним!) видели высочайшую ценность, что говорю я! — ценность как таковую!.. Как! значит, само человечество в *decadence*? и было ли оно в нём всегда? — Что твёрдо установлено, так это только то, что его учили лишь ценностям декаданса, как высшим ценностям. Мораль самоотречения есть мораль упадка *par excellence*, факт «я погибаю» перемещён здесь в императив: «вы все должны погибнуть» — и не только в императив!.. Эта единственная мораль, которой до сих пор учили, мораль самоотречения, изобличает волю к концу, она отрицает жизнь в глубочайших основаниях. — Здесь остаётся открытой возможность, что не человечество в упадке, а только паразитический класс людей, священников, которые благодаря морали долгались до звания определителей его ценностей, которые угадали в христианской морали своё средство к власти... И на самом деле, моё мнение таково: учителя, вожди человечества, все теологи были вместе с тем и *decadents*: отсюда переоценка всех ценностей в нечто враждебное жизни, отсюда мораль... Определение морали: мораль — то идиосинкразия *decadents*, с задней мыслью отомстить жизни — и с успехом. Я придаю ценность этому определению.

[...] Поняли ли меня? ... Молния истины поразила здесь именно то, что до сих пор стояло выше всего; кто понимает, что здесь уничтожено, пусть посмотрит, есть ли у него вообще ещё что-нибудь в руках. Всё, что до сих пор называлось «истиной», признано самой вредной, самой коварной, самой подземной формой лжи; святой предлог «улучшить» человечество признан хитростью, рассчитанной на то, чтобы высосать самую жизнь, сделать её малокровной. Мораль как вампиризм... Наконец — и это самое ужасное — в понятие доброго человека включено всё слабое, больное, неудачное, страдающее из-за самого себя, всё, что должно погибнуть, — нарушен закон отбора, сделан идеал из противоречия человеку гордому и удачному, утверждающему, уверенному в будущем и обеспечивающему это будущее — он называется отныне злым... И всему этому верили как морали! — *Ecrasez*

l'infame! —

[...]

— Поняли ли меня? — Дионис против Распятого...

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ:

1. Раскройте смысл дионисического и аполлонического начал культуры.
2. Как философ характеризует «последнего человека»?
3. Каков смысл учения о «сверхчеловеке»?
4. Смысл понятия «воля к власти».
5. Смысл идеи «вечного возвращения».
6. Какие ценности современной культуры подверглись переоценке у Ницше?
7. В чем, согласно Ницше, состоит суть морали?
8. Каковы ценности «мораль господ» и «мораль рабов»?
9. Что такое имморализм?
10. Как Ницше определил значение своего творчества?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Алексеев П.В. История философии: Учебник. — М.: Проспект, 2013. — 240 с.

Бранская Е.В., Панфилова М.И. Философия: учебное пособие для бакалавриата и специалитета. — 2-е изд., пер. и доп. — М.: Юрайт, 2018. — 184 с.

Гриненко Г.В. История философии: Учебник для бакалавров. — М.: Юрайт, 2012. — 687 с.

Ивин А.А., Никитина И.П. История философии: Учебное пособие для академического бакалавриата. — М.: Юрайт, 2017. — 169 с.

История философии. От философии Древнего Востока до философии XXI века / под ред. Васильева В.В., Кротова А.А., Бугая Д.В. — М.: Ленанд, 2014. — 880 с.

Канке В.А. Философия: исторический и систематический курс: учебник. — М.: Логос, 2014. — 375 с.

Липский Б.И., Марков Б.В. История философии: Учебник для академического бакалавриата. — М.: Юрайт, 2017. — 102 с.

Маслобоева О.Д. Философия для студентов экономических вузов. — СПб.: Питер, 2006. — 336 с.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В.С. Степин. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Мысль, 2010.

Новейший философский словарь / под ред. А.А. Грицанова. — 3-е изд., исправл. — Минск: Книжный Дом. 2003. — 1280 с.

Рассел Б. История западной философии. — М.: Академический проект, 2009. — 1008 с.

Рассел Б. Мудрость Запада: историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. — М.: Республика, 1998. — 479 с.

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Учебное пособие

Под редакцией М.И. Панфиловой, С.И. Тягунова

Издано в авторской редакции

Подписано в печать 29.10.18. Формат 60×84 1/16.

Усл. печ. л. 16,0. Тираж 230 экз. Заказ 1422.

Издательство СПбГЭУ. 191023, Санкт-Петербург, Садовая ул., д. 21.

Отпечатано на полиграфической базе СПбГЭУ