

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЮРИДИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
*Студенческая философская библиотека*  
*Философия в лицах*

**ФИЛОСОФЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ:  
ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

Учебное пособие

Новосибирск 2013

УДК 101.9 (075)

ББК 87.3, я 73

Ф 56

Составители: *Колесникова А. В.* (Ф. Шеллинг);

*Куликов В. В.* (Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, Д. Беркли, словари, подбор текстов);

*Назарова М. А.* (Б. Спиноза);

*Сергеев С. С.* (Д. Юм, И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегель);

*Софиенко М. Б.* (Т. Гоббс, Д. Локк, философия Просвещения);

*Черных С. И.* (введение, Ф. Бэкон, И. Кант, Л. Фейербах).

Под общей редакцией канд. филос наук *С. И. Черных*,  
канд. филос. наук *В. В. Куликова*

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *В. И. Паршиков*;

**Философы Нового времени: жизнь и идеи:** учеб. пособие / Новосибир. гос. аграр. ун-т, юрид. фак.; сост.: А. В. Колесникова, В. В. Куликов, М. А. Назарова, С. С. Сергеев, М. Б. Софиенко, С. И. Черных. – Новосибирск: Изд-во НГАУ, 2013. – 390 с.

В пособии в популярной форме рассказывается о наиболее известных западноевропейских философах Нового времени, об их жизни и идеях. Приведены фрагменты из произведений мыслителей этого периода, которые дают достаточно полное представление о содержании их учений.

Учебное пособие предназначено для студентов всех направлений подготовки всех форм обучения, преподавателей философии, для всех, кто интересуется философией и её историей.

Утверждено и рекомендовано к изданию методическим советом юридического факультета (протокол № 10 от 21 ноября 2013 г.).

© Новосибирский государственный  
аграрный университет, 2013

## ВВЕДЕНИЕ

XVII век открывает период в философии, именуемый философией Нового времени. Становление буржуазных отношений порождало изменения в экономике и политике, а также в сознании людей. С одной стороны, они становились менее зависимыми от влияния религии, а с другой – менее духовными, зависящими от реальной пользы, выражающейся в прибыли и её достижении любой ценой.

Господствующим фактором становится наука в её практическом преломлении. Наука из книжного знания эпохи Средних веков превращается не только в источник истины, но и в эксперимент, с помощью которого извлекают реальную пользу в виде опыта. Если в Средние века наука выступала в союзе с теологией, в эпоху Возрождения – с искусством, то в Новое время союзником философии становится экспериментальная наука. Поэтому на первый план в самой философии выходят проблемы познания (гносеология) и в рамках гносеологии формируются два направления – эмпиризм (опора познания на опыт) и рационализм (опора познания на разум).

Для философии Нового времени характерны следующие, отличающие её от философии Ренессанса, позиции.

В Европе началась полоса смены феодального общественного строя буржуазным. Развитие нового общественного строя привело к ослаблению духовной диктатуры церкви. Философия периода Ренессанса была своеобразной оппозицией церкви и реакцией на длительный период схоластики. Философия Нового времени начиная с XVII века – это уже программное выражение нового мировоззрения, в котором главной ценностью является человек, его личностные качества и достоинства.

Новое мировоззрение остро поставило проблему выбора исторического пути развития европейской цивилизации: духовный или научно-технический прогресс? Знание было признано практической силой и перенесло на второй план не менее острый вопрос: как отдельному индивиду найти себя в меняющемся мире. Максима XVII века гласила: «Человек лишь маленькое звено в величественном механизме природы, и поэтому он должен жить по её законам».

Отсюда новое понимание задач науки и философии. Становление эксперимента как основы научного знания привело к новому пониманию задач знания философского – исследованию проблем соотношения опытного и абстрактного способов познания мира. Поэтому в философии на первый план выдвигаются поиски новых методов познания (гносеология). Именно она как теория познания была призвана дать от-

веты на вопросы: что значит знать? что лежит в основе познания как процесса – ощущение или разум? интуиция или логика? аналитическое или синтетическое?

По существу XVII век положил начало не только социальным революциям, но и научной революции. Она проявилась в том, что философия заключает длительный исторический союз с наукой. И миру явился новый образ – образ философа-естествоиспытателя. Примеров тому великое множество: Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц и др.

Проблематика философии Нового времени необычайно широка. Это методы научного познания, соотношение знания рационального и эмпирического, человек и его место в новом мире, проблемы социологии (естественные права человека, общественный договор, формы государственного устройства и т.д.), переосмысление системы ценностей (идеологом становится любознательный учёный, предприимчивый купец, расчётливый предприниматель). Человек одновременно равен Богу, но в то же время он есть маленькое звено в великом механизме природы.

XVII век завершается победой рационализма над эмпиризмом. Благодаря этому была заложена основа категориального аппарата теории мышления, были созданы предпосылки математической и диалектической логики.

Философия Нового времени своим итоговым манифестом имеет уникальный в истории мировой культуры феномен – немецкую классическую (континентальную) философию. К общим особенностям и достоинствам философского периода XVIII–XIX вв. (И. Кант и И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель, романтики и неокантианцы, неогегельянцы и Л. Фейербах, К. Маркс и Ф. Энгельс) можно отнести следующие.

Философия этого периода показала свою роль, место и значение в осознании глобальных, цивилизационных проблем, а также достижения и просчёты современной им эпохи буржуазного строя. Будучи по сути социоцентричной, философия повернула своё остриё к осознанию проблем свободы и ценностей, смысла общественного бытия и бытия конкретного человека.

В рамках философского дискурса были развиты соответствующие современной науке методы развития и познания – диалектический и исторический, которые позволили продвинуться вперёд в познании мира. Философия утвердила себя способной сформировать целостную и претендующую на универсальность новую концепцию модели мира, основанную на оригинальных методах его познания.

Интеллектуальный прорыв, начатый философией XVII века и сформировавший уверенность в возможностях человеческого разума, объ-

явил невежество высшим злом. Просвещающий учитель должен делать упор не на умение видеть, а на способности творить, созидать. Решение этой оптимистической задачи (в своём понимании) и было предложено великими немцами.

## **Часть первая**

### **ПЕРСОНАЛИИ**

---

#### **ФРЕНСИС БЭКОН** **(1561–1626)**

Английский философ, историк, политический деятель, основоположник эмпиризма.

#### **Жизнь**

Детство Френсиса Бэкона (он родился 22 января 1561 г.) прошло в Лондонской резиденции отца Йорк-хаузе, на берегу Темзы, по соседству с дворцом королевы. Его отец, Николас Бэкон, получил хорошее образование в Кембридже и благодаря своему уму и профессиональной хватке, а также умению держаться в среде аристократии, достиг высоких ступеней в своей карьере. В течение двадцати лет он занимал должность лорда-хранителя печати – одну из самых высоких при королевском дворе. Бэкон-отец пользовался дружбой всевлиятельного тогда советника королевы У. Сесила, будущего лорда Бэрли. Оба они были женаты на дочерях Э. Кука, бывшего при Генрихе VIII воспитателем наследного принца Эдуарда. Мать Френсиса также была образованной женщиной. Она в совершенстве владела латынью, древнегреческим, французским и итальянским языками, часто переводила богословские трактаты.

Весной 1573 г. после завершения домашнего образования двенадцатилетний Френсис с братом были отправлены на учёбу в Кембридж, в Тринити-колледж. Много лет спустя Бэкон писал об этих годах, что в Англии нет учебного заведения, где бы давалось образование, необходимое для государственной деятельности. По его мнению, для государственного процветания было необходимо, чтобы молодые люди «прежде всего изучали (помимо других наук) историю, новые языки, политические книги и трактаты, чтобы затем приступить к государственной службе более подготовленными и сведущими». В Тринити-колледже Бэкон учился в течение двух лет. Здесь он впервые осознаёт всю бесплодность аристотелевской схоластики, к которой проявлял нетерпимость в течение всей жизни. Эта нетерпимость стала основой его стремления пересмотреть всю систему человеческих знаний и наук. Обучение пришлось прервать из-за чумы, свирепствовавшей в Англии с лета 1574 г. В пятнадцать лет Бэкона зачисляют в состав английского посольства во Франции.

После смерти отца в 1579 г. Бэкон поступает для изучения права в школу барристеров (адвокатов), и с 1582 г. начинается его государственная служба. С 1584 по 1614 гг. он член палаты общин английского парламента, в 1607 г. занял должность генерального стряпчего, в 1613 г. – генерального атторнея (прокурора), с 1617 г. – он лорд-хранитель печати, с 1618 г. – лорд-канцлер. В 1603 г. возведён в рыцари; в 1618 г. получил баронский титул, в 1621 г. – титул виконта Сент-Олбанского.

В 1621 г. Бэкон был привлечён к суду по обвинению во взяточничестве и приговорён к штрафу в сорок тысяч фунтов стерлингов и заключению в королевскую тюрьму Тауэр (на сколько заблагорассудится королю). Королём он был помилован (освобождён из тюрьмы на второй день и штраф ему простили), а в 1624 г. полностью реабилитировали. Тем не менее в последние годы жизни он не вернулся на государственную службу и посвятил их научной и литературной работе.

Бэкон много занимался экспериментированием и во время очередного опыта (по замораживанию продуктов для английского флота – это было его решением проблемы консервирования) простудился и в 1626 г. умер.

### **Классификация наук**

Бэкон первым приблизился к пониманию науки как социального института. Он разделял теорию двойственной истины, разграничивавшую в познании функции религии и науки. Проанализировав нападки на науку, философ пришёл к заключению, что Бог не запрещал познание природы. Наоборот, для познания природы Бог наделил человека умом. Люди только должны понять, что существуют два вида познания: 1) познание добра и зла; 2) познание сотворённых Богом вещей.

Познание добра и зла даётся людям через Библию Богом, и поэтому человеку не должно его познавать заново. А познавать сотворённые вещи человек должен с помощью своего ума. Именно поэтому наука должна занимать достойное место в «царстве человека». Умножать силу и могущество людей – её главная задача. «Знание – сила» – утверждает Бэкон.

Бэконовская классификация наук – альтернатива аристотелевской. Он поделил все науки на исторические, поэтические и философские по психологическому критерию. Так история – это знание, опирающееся на память. Она делится на естественную историю (включая чудеса и всевозможные отклонения) и гражданскую. Поэзия основана на воображении. В основе философии – рассудок. Она делится на естественную философию, божественную философию (естественную теологию) и человеческую философию (изучает мораль и общество).

В естественной философии Бэкон выделяет теоретическую (исследование причин, причём предпочтение отдаётся материальным и действующим причинам в противовес формальным и целевым, как у Аристотеля) и практическую, которую он называет «естественной магией». Как натурфилософ Бэкон вполне разделяет атомистическую традицию, и его индуктивный метод, лежащий в основе науки, должен служить исследованию внутренне присущих материи форм.

Эти формы являются материальной сущностью принадлежащего предмету свойства – определённого вида движения. Чтобы выделить форму свойства, надо отделить от предмета всё случайное. Этим и занимается наука. Сами по себе бэконовские формы – это формы «простых природ» или свойств, которые изучают физики. Это горячее, влажное, холодное, тяжёлое и т.д. Сочетание различных простых форм даёт многообразие реальных вещей.

### **Индуктивный метод**

Бэкон уверен, что цель научного познания не в созерцании природы, как это было в античности, и не в постижении Бога, согласно средневековой традиции, а в принесении пользы и выгоды человечеству. Наука – средство, а не цель сама по себе. Человек же – властелин природы. Чтобы подчинить себе природу, человек должен изучить её законы и научиться использовать своё знание в реальной практике. Именно поэтому человек представляется как активное и действующее начало (субъект), а природа – как объект, подлежащий познанию и использованию.

Этими тезисами Бэкон положил начало активистскому утилитаризму, впоследствии переросшему в философию прагматизма (Ч. Пирс, У. Джеймс, Д. Дьюи и др.). Здесь же философ, восставая против созерцательности и схоластики, осознаёт необходимость создания нового метода познания и новых средств для его реализации. «Логика, – пишет Бэкон, – которой теперь пользуются, скорее, служит для укрепления и сохранения ошибок, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна».

Свою методологию познания он понимал как определённое сочетание эмпиризма и рационализма, дедукции и индукции: «Два пути существуют и могут существовать для открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путём и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно



и постепенно, пока, наконец, не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный».

Так у Бэкона индукция и её развитие становятся главенствующим методом научного познания. В его индуктивный метод входят преодоление заблуждений разума, таблица истинности факторов и опыт как его основной и самый доказательный элемент.

### **Заблуждения разума**

Френсис Бэкон разделил источники человеческих ошибок, стоящих на пути познания, на четыре группы, которые он назвал «призраками» («идолами», лат. – *idola*). Это «призраки рода», «призраки пещеры», «призраки площади» и «призраки театра».

1. «Призраки рода» проистекают из самой человеческой природы, они не зависят ни от культуры, ни от индивидуальности человека. «Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде».

2. «Призраки пещеры» – это индивидуальные ошибки восприятия, как врождённые, так и приобретённые. «Ведь у каждого, помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы».

3. «Призраки площади (рынка)» – следствие общественной природы человека – общения и использования в общении языка. «Люди объясняются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум».

4. «Призраки театра» – это усваиваемые человеком от других людей ложные представления об устройстве действительности. «При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности».

### **Таблицы**

В индуктивный метод Бэкона входит также собирание и систематизация фактов. Он выдвигает задачу составления трёх таблиц исследования – таблицы присутствия, отсутствия и промежуточных ступеней. Приведём его любимое рассуждение. Если кто-то хочет найти форму тепла, то он собирает в первой таблице различные случаи тепла, стре-

мьясь отсеять всё то, что не имеет общего, то есть что есть, когда тепло присутствует. Во второй, таблице отсутствия, всё то, что есть, когда тепло отсутствует. Например, если в первой таблице перечислены лучи солнца, которые создают тепло, во второй – включаются такие вещи, как лучи, исходящие от луны или звёзд, которые не создают тепла. На этом основании можно отсеивать все те вещи, которые наличествуют, когда тепло отсутствует или присутствует. Наконец, в третьей таблице собирают вещи, в которых тепло присутствует в различной степени. Используя эти три таблицы вместе, по утверждению Бэкона, мы можем определить причину, которая лежит в основе тепла, а именно, по мысли Бэкона, – это движение.

## Опыт

Опыт – главная категория в философии Бэкона, ибо с него начинается и к нему приходит познание. В опыте проверяется достоверность знания; он даёт пищу разуму. «Самое лучшее из всех доказательств, – пишет Бэкон, – есть опыт».

Опыты в науке бывают плодоносными и светоносными. Первые приносят пользу человеку, но это низший вид опытов. Вторые открывают истину, именно к ним должен стремиться учёный, хотя это долгий и трудный путь. На этом пути учёного должен сопровождать правильный исследовательский метод. Выше было сказано, что «один (из этих методов. – Сост.) воспаряет от ощущений и частных к более общим аксиомам... Другой же – выводит аксиомы из ощущений».

Это не что иное, как индукция (от частного к общему) и дедукция (от общего к частному). Дедукция как метод была хорошо разработана в «Логике» Аристотеля и более поздних работах.

Заслуга Бэкона – в философском обосновании индукции. Она может быть полной (совершенной) и неполной. Полная индукция означает регулярную повторяемость и исчерпаемость какого-либо свойства предмета в рассматриваемом опыте. Индуктивные обобщения исходят из предположения, что именно так будет обстоять дело во всех сходных случаях. «В этом саду вся сирень белая» – выводится из ежегодных наблюдений в период её цветения.

Неполная индукция включает обобщения, сделанные на основе исследования не всех случаев, а только некоторых (заключение по аналогии). Как правило, число всех случаев практически необозримо, а теоретически доказать их бесконечное число невозможно: заключение «все лебеди белые» для нас достоверно, пока не увидим чёрную особь. Это заключение всегда носит вероятностный характер.

В науке, считает Бэкон, нет места необоснованным и пустым фантазиям. Для того чтобы добраться до истины, необходимо накопить огромное количество плодотворных опытов. «Человеческому разуму, – писал он, – надо придать не крылья, а скорее свинец и тяжести, – чтобы они сдерживали каждый прыжок и полёт». Муравьям (т.е. учёным-естествоиспытателям) Бэкон противопоставляет пауков (учёных-схоластов), создающих из самих себя затейливый узор умозрительного псевдознания.

Наилучшим типом учёного Бэкон считал того, который, как пчела, по крупице собирает нектар опыта, чтобы получить из него мёд науки – новые знания, помогающие человеку использовать мир для своего блага.

### **Гносеология**

Неудовлетворённый схоластикой и её вершиной – аристотелизмом, Бэкон всю жизнь работал над грандиозным проектом «Великого восстановления наук». Общий набросок этого плана был им сделан в 1620 г. в предисловии к основному труду всей его жизни – «Новый Органон, или Истинные указания для истолкования природы». Трактат «О достоинстве и приумножении наук» содержал классификацию всех накопленных человечеством знаний. Его Бэкон рассматривал как первую часть «Нового органона», в котором он поставил следующие задачи: общий обзор современного состояния наук, описание нового метода получения истинного знания, свод эмпирических данных, обсуждение вопросов, подлежащих дальнейшему исследованию, предварительные их решения и, наконец, сама философия. Бэкону удалось сделать лишь наброски первых двух частей.

### **Социология**

Став членом палаты общин, Бэкон активно включается в обсуждение различных религиозных, социологических проблем, а также политических вопросов. Сохранился его трактат 1603 г. «Об умиротворении и наставлении церкви», проникнутый духом отрицания религиозного фанатизма. Как политик Бэкон считал, что в делах религии следует резко отличать разногласия в вопросах догматики от разногласий в вопросах ритуала и церковной иерархии. Если в первом случае надлежит руководствоваться принципом: «Кто не с нами, тот против нас», то во втором более уместен принцип: «Кто не против нас, тот с нами».

Политические воззрения Бэкона были основаны на классической формуле английского государственного права – «король в парламенте».

Он ссылается на своего современника, епископа Дж. Эймаера, писавшего: «Правление Англии – это не просто монархия, как некоторые по недостаточному рассуждению полагают, и не просто олигархия или демократия, но правление, представляющее смесь всего этого, ... выражением, более того, существом чего является парламент, в котором вы можете обнаружить три эти состояния: короля или королеву, которые представляют монархию, знать, то есть аристократию, горожан и рыцарей – демократию».

Именно в силу этой смешанной власти Бэкон считает английское законодательство «лучшим, справедливейшим в мире». А исходным импульсом бэконовской концепции государственной власти становится идея могущественного и просвещённого правителя как гаранта поддержания здоровья в «политическом теле», каким представлялось Бэкону государство. Идея сильной власти – сквозная идея всей его социологической теории. Всё, что противоречит этой идее, вызывает у Бэкона резкое неприятие, будь то сепаратизм, народные восстания или религиозные распри. Весной 1622 г. выходит в свет «История Генриха VII», в которой Бэкон рассматривает историю как наставницу жизни и анализирует проблемы, интересовавшие его как государственного деятеля и мыслителя: государственная власть, законодательство, торговля, борьба с мятежами, войны.

В 1623–1624 гг. Бэкон пишет утопию «Новая Атлантида». В ней он формулирует свой синтез идеальной государственной организации и науки. В этой работе рассказывается о загадочной стране Бенсалем, которой руководит «Соломонов дом» или «Общество для познания природы всех вещей», объединяющее главных мудрецов страны. От коммунистических и социалистических утопий Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ш. Фурье, А. Сен-Симона и Р. Оуэна утопия Бэкона отличается ярко выраженным технократическим характером.

На острове царит культ науки и техники, чьи достижения являются основой процветания. Население острова (атланты) – предприимчивые и агрессивные люди, не гнушающиеся нарушением моральных норм и экономическим шпионажем. «Новая Атлантида» осталась незаконченной, но в ней Бэкон предвосхитил многие принципы того мировоззрения, которое позже (в XX веке) будут называть технократизмом.

Целью «Дома Соломона» «является познание причин и тайных пружин всех вещей и расширение пределов человеческой власти до тех пор, пока всё не станет для него возможным». Бенсалемиты умеют получать высокие и сверхвысокие температуры, прогнозировать погоду, землетрясения и болезни, создавать искусственный климат, оживлять жи-

вотных и управлять их развитием, получать гарантированные урожаи. У них имеются приборы, напоминающие радио, телевидение и звукозапись, летательные аппараты, подводные лодки и многое другое. «Новую Атлантиду» делает утопией не вера в прогресс науки, а вера в её абсолютную социальную мощь.

Легенды, окружающие имя Бэкона, гласят о том, что он даже купил остров, чтобы создать на нём общество в соответствии со своими представлениями. Однако эта попытка провалилась (как и попытка Платона создать идеальное государство в Сиракузах), разбившись о корысть и несовершенство людей, выбранных им в союзники.

## **Этика**

Мировоззренческие позиции Бэкона изначально складывались не как религиозные, а как светские. Его молодость хронологически совпала с расцветом английской гуманистической культуры. Современниками Бэкона были поэты и драматурги, филологи и антиквари, мореплаватели и пираты – Ф. Дрейк и У. Рэли, Т. Смит и У. Кэмден, Дж. Кили и Т. Неш, Э. Спенсер и Ф. Сидни, К. Марло и У. Шекспир. Впрочем, по отношению к последнему существует мнение, что автором его произведений был не кто иной, как сам Бэкон – глава коллектива (У. Рэли, Э. Спенсер и др.). Считается также, что Бэкон был одним из основателей современного масонства и принадлежал к Ордену Розенкрейцеров. Но как бы то ни было уже в 1597 г. Бэкон выпускает в свет свой первый литературный труд «Опыты и наставления нравственные и политические», которые затем неоднократно переиздавались. «Опыты...» – это маленький свод правил морали, почерпнутых «больше из опыта, нежели из книг». В них отчётливо проявляется гуманистический характер этики Бэкона. Она основывается на двух принципах:

- непризнание пассивного, созерцательного отношения к окружающему миру;

- утверждение о том, что счастье и благополучие может быть достигнуто только благодаря собственной активности человека.

Эти основополагающие принципы Бэкон пронесёт через всю жизнь и по мере возможности будет проводить в подавляющем большинстве своих философских работ.

## **Заключение**

«Это новое учение не только приводило в ужас благочестивый средний класс – оно в довершение всего объявило себя философией,

единственно подходящей для учёных и светских образованных людей, в противовес религии, которая достаточно хороша для необразованных масс...» – так Ф. Энгельс писал о философии XVII в. И это достойная оценка философии Ф. Бэкона – первого гимна научному знанию. С него начинается формирование «нового европейского мышления», которое оставалось господствующим до конца XIX в. Наиболее значительными последователями Ф. Бэкона и его линии в философии Нового времени были Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм – в Англии, Э. Кондильяк, К. А. Гельвеций, П. Гольбах, Д. Дидро – во Франции.

## **РЕНЕ ДЕКАРТ (1596–1663)**

Французский философ, математик, физик и физиолог, создатель современной механики, физики, аналитической геометрии, современной алгебраической символики, оптики, предтеча рефлексологии, основатель новоевропейского рационализма, автор метода радикального сомнения в философии и один из влиятельнейших метафизиков Нового времени.

### **Жизнь и труды**

Декарт происходил из старинного, но обедневшего дворянского рода. Он родился 31 марта 1596 года в городе Лаэ, ныне Декарт. Его мать, разрешившись от бремени, через несколько дней умерла от чахотки. Врачи предрекли Рене скорую гибель: ожидалось, что эта болезнь скосит и младенца. К счастью, прикреплённая кормилица выходила Рене, сохранила ему жизнь и поправила его здоровье. Но до двадцати лет короткий, сухой кашель и бледный цвет лица внушали опасения за его жизнь. Отец Декарта – Иоахим Декарт – был судьёй в городе Ренн и в Лаэ появлялся редко. Воспитанием мальчика занималась бабушка по матери.

Детство Рене провел в Турени, славившейся садами, плодородием и мягкостью климата. Восемилетним он был отправлен в иезуитскую школу Ляфлеш в провинции Анжу. Школа занимала привилегированное положение среди других учебных заведений, т.к. ей покровительствовал король Генрих IV. Здесь была прекрасная библиотека, преподавали, как напишет много позже Декарт, лучшие в Европе профессора. Но содержание образования оставалось устарелым, схоластическим.

В школе был строгий распорядок жизни, обязательный для всех. Однако ввиду не очень крепкого здоровья Декарта, ему предоставили ряд поблажек. Он был переведён на вольный режим жизни и посеще-

ния занятий. В частности, он мог в утренние часы после общего подъёма (он спал отдельно от остальных учащихся) оставаться в постели до десяти-одиннадцати часов. Кроме того, ему дали возможность относительной самостоятельности мышления и подбора авторов для чтения.

Учителем Рене в школе был Жан Франсуа. Здесь же Декарт познакомился с учёным и философом Мареном Мерсенном – будущим координатором научной жизни Франции. Рене проникся пренебрежением к схоластике и догматике, которые там господствовали, но заинтересовался естествознанием, географией и особенно математикой, мечтая в будущем преобразовать её с помощью философии. Парадоксально, но именно иезуиты, учителя Декарта, станут его заклятыми врагами. Они будут преследовать его философское учение, не дадут работать не только на своей родине, но и в соседней протестантской Голландии.

В 1612 г. он закончил школу с общим скептическим умонастроением. «Я до того запутался в сомнениях и ошибках, – писал он позднее, – что начал думать, что единственным результатом моего обучения было всё возрастающее убеждение в своём невежестве».

Рене шёл семнадцатый год, когда он вернулся к своим в Ренн. Он забросил книги и научные занятия и проводил всё время в верховой езде и фехтовании. Но было бы ошибочно думать, что мысль его в это время спала. У этого творческого ума всякие впечатления тотчас же перерабатывались в законы и обобщения: результатом его фехтовальных забав явился «Трактат о фехтовании».

Весной 1613 г. Декарт отправился в Париж: молодому дворянину нужно было позаботиться о приобретении светского лоска и завязать в столице необходимые для житейских успехов связи.

В 1616 г. в университете Пуатье он получил степень бакалавра права, хотя впоследствии никогда не занимался юридической практикой. Затем уехал в Париж, где несколько лет чередовал рассеянную жизнь с математическими исследованиями. В 1617 г. Декарт поступает на службу в армию. Он почти не участвовал в сражениях Тридцатилетней войны, отказывался от предлагаемых чинов, не получал жалованье. Всё своё свободное время (его у него было немало) Рене отдавал чтению и раздумьям.

Невысокий, хрупкий офицер с несколько сонным выражением лица, но с глазами, которые говорили о постоянной работе мысли – таким был философ в то время. Он почти до обеда находился в постели, предаваясь теоретическим размышлениям.

В 1618 г. Декарт – в Голландии, где знакомится с выдающимся физиком и натурфилософом Исааком Бекманом, который оказал зна-

чительное влияние на его формирование как учёного и с которым его связывало многолетнее плодотворное сотрудничество. Весной 1619 г. Декарт покидает Голландию.

Философ рассказывает, что однажды осенью 1619 г. он сидел в одиночестве в сельском баварском домике. И здесь сформулировал сразу все основные положения своего философского учения. Прежде всего Декарт имел в виду открытие универсального научного метода, который он впоследствии плодотворно применял в самых разных дисциплинах.

В двадцатипятилетнем возрасте Декарт покинул военную службу и возвратился во Францию. В течение трёх лет (1625–1628) он чередует светскую жизнь и развлечения в Париже с научно-философской работой. С большим воодушевлением он работает над проблемой познавательных способностей человеческого ума, которые должны быть усовершенствованы по определённым правилам. Кроме того, он совершенствует свои математические познания. С весны 1623 г. до конца лета 1625 г. Декарт живёт в Италии.

По возвращении во Францию оказалось, что всё шире распространялась слава о выработанном им теоретическом методе. Но стало умножаться и число его врагов, особенно из среды католического духовенства, которые обвинили его в ереси.

Поэтому в 1628 г. Декарт переезжает в Голландию, чтобы там употребить «жизнь на совершенствование своего ума и по мере сил продвигаться вперёд в деле познания истины...». Он провёл здесь два самых плодотворных десятилетия своей жизни. Декарт не поселяется в каком-то одном месте, а тридцать девять раз меняет своё местожительство, чтобы сохранить своё инкогнито. Но научные успехи приносят ему нежелательную известность: он создал аналитическую геометрию, разработал учение о преломлении света, внёс много нового в механику, физику, психологию, занялся изучением анатомии на трупах животных. Это скрыть было невозможно.

Декарт ведёт обширную переписку с лучшими учёными Европы. В годы своего пребывания в Голландии он написал «Правила для руководства ума», которые являются первым вариантом сочинения о методе. Он остался неоконченным и был опубликован уже после смерти автора.

В 1634 г. он заканчивает свою первую, программную книгу под названием «Мир» в защиту учения Н. Коперника. В письме Мерсенну Декарт писал, что учение Коперника и Г. Галилея и основания его философии «взаимно опираются друг на друга». Но момент для издания был неудачным – годом ранее инквизиция чуть не замучила Галилея. Поэтому Декарт решил при жизни не печатать этот труд. Он писал тому же



Мерсенну об осуждении Галилея: «Это меня так поразило, что я решил сжечь все мои бумаги, по крайней мере никому их не показывать; ибо я не в состоянии был вообразить себе, что он, итальянец, пользовавшийся расположением даже Папы, мог быть осуждён за то, без сомнения, что хотел доказать движение Земли... Признаюсь, если движение Земли есть ложь, то ложь и все основания моей философии, так как они явно ведут к этому же заключению».

Рукопись была передана на сохранение друзьям, но она пропала. И только ранний черновой набросок спустя четырнадцать лет после смерти философа был напечатан под названием «Мир, или трактат о свете».

В 1635 г. у Декарта родилась незаконная дочь Франсина (от служанки). Прожила она всего пять лет (умерла от скарлатины). Смерть дочери Декарт расценил как величайшее горе в своей жизни.

В 1637 г. на французском языке выходит методологическое исследование Декарта «Рассуждение о методе», с которого, как многие считают, и началась новоевропейская философия. Оно было напечатано с приложением «Диоптрики», «Геометрии», «Метеоров», под которыми имелись в виду самые разнообразные атмосферные явления.

В 1641 г. появляется философское сочинение Декарта «Размышления о первой философии» (на латинском языке), а в 1644 г. – его главное произведение «Первоначала философии», в котором были изложены его онтология и теория познания. Большое влияние на европейскую мысль оказала и последняя философская работа Декарта «Страсти души» (1649).

Кардинал Ришельё благожелательно отнёсся к трудам Декарта и разрешил их издание во Франции. Но протестантские богословы Голландии наложили на них в 1642 г. проклятие. Без поддержки принца Оранского учёному пришлось бы нелегко.

В 1648 г. Декарт был вызван в Париж. Это его третье путешествие во Францию за время пребывания в Голландии. Первые два, в 1644 и 1647 гг., были связаны с хлопотами по наследству. Во второй приезд влиятельные друзья выхлопотали Декарту у кардинала Мазарини пенсию в три тысячи ливров. В мае 1648 г. Декарт получил второй королевский рескрипт с назначением ему новой пенсии и приглашением явиться в Париж, где его ожидало назначение на какую-то важную должность. Однако 27 августа на улицах появились баррикады Фронды, и Декарт поспешил вернуться в Голландию.

Поселившись в протестантской Голландии, Декарт не изменил свои взгляды. А его философия и новые научные идеи так резко противоречили господствовавшим до тех пор отсталым представлениям, что и здесь его столкновение со сторонниками схоластики и богословия

стало неизбежным. Философские и научные идеи Декарта стали проникать во всё более широкие круги интеллигенции и овладевать умами передовой молодёжи. Богословы-протестанты, реакционные «учёные» Голландии, усмотрев в учении Декарта опасную для их господства силу, решили искоренить всё возрастающее влияние идей философа. Великого учёного обвинили в атеизме, в оскорблении голландской церкви и возбудили против него верующих. Свыше восьми лет длилась клеветническая кампания теологов Голландии против Декарта. Философ потратил много сил и времени на полемику и споры и, убедившись в том, что ему не добиться справедливости, решил покинуть Голландию.

В октябре 1649 г. Декарт, измученный многолетней травлей, поддался уговорам шведской королевы Христины (с которой много лет активно переписывался) переехать в Стокгольм. Двадцатилетняя королева обладала незаурядными способностями. Она говорила на шести языках. Прекрасно стреляла, могла без устали преследовать зверя. Была привычной к холоду и к жаре. Спала по пять часов в сутки и очень рано вставала. Кроме того, она интересовалась философией и особенно философией Декарта. За философом был послан специальный военный корабль с адмиралом.

Правительница Швеции была знакома с сочинениями Декарта (философ присылал ей в своё время трактаты «О страстях души» и «О любви»). Уже вскоре после приезда Декарта Христина стала говорить ему об ожидающих его милостях. Она прочила философа в президенты Шведской академии наук. Но Декарт уклонился от этого, составив проект устава академии так, что иностранцам было запрещено её возглавлять. Предполагалось возвести его в звание дворянина Шведского королевства; кроме того, королева обещала подарить ему обширное поместье в Померании.

Первые шесть недель он оказался не у дел. Пришлось заняться сочинением балета по случаю Вестфальского мира, положившего конец Тридцатилетней войне. Потом Христина заставляла немолодого уже и болезненного философа ломать весь его привычный образ жизни. Она нашла, что к занятиям философией нужно приступать со свежей головой, и наиболее подходящим временем для этого выбрала пять часов утра.

Декарт, которому даже его воспитатели-иезуиты разрешали ввиду слабого его здоровья оставаться в постели до позднего часа, был принуждён в суровую северную зиму задолго до рассвета отправляться в лёгкой карете во дворец. При этом ему приходилось проезжать через длинный, открытый со всех сторон ветру, мост. Зима стояла необычайно суровая. В одну из своих поездок Декарт простудился и по возвраще-

нии из дворца слег: у него обнаружилось воспаление лёгких. 11 февраля 1650 г. Рене Декарт скончался. Последние слова, произнесённые им, были: «Пора в путь, душа моя».

Существует гипотеза о его отравлении. Симптомы болезни Декарта были сходны с симптомами, возникающими при остром отравлении мышьяком. Поводом для отравления, по этой версии, послужило опасение католических агентов, что вольнодумство Декарта может помешать их усилиям по обращению королевы Христины в католичество (это обращение действительно произошло в 1654 г.).

Похоронен был Декарт как иноверец на кладбище для некрещёных младенцев. Только в 1666 г. передовые люди Франции перевезли прах Декарта из Стокгольма в Париж и захоронили в часовне аббатства Сен-Жермен де Пре. Национальный конвент ещё в 1792 г. планировал перенести прах философа в Пантеон. Сейчас, спустя два с лишним века, он всё так же продолжает покоиться в часовне аббатства. В честь учёного назван кратер на Луне.

К концу жизни Декарта отношение церкви к его учению стало резко враждебным. Вскоре после его смерти, в 1663 г., основные сочинения Декарта Римский Папа внёс в список запрещённых для католиков книг. Через восемь лет Людовик XIV специальным указом запретил преподавание философии Декарта («картезианства») на всей территории Французского королевства.

## Проблема метода

Декартовская философия явилась революционным переворотом в философии Нового времени. Он определил предмет и цели философии, разработал метод. Последующие мыслители находились под огромным воздействием его учения и вплоть до XIX в. развивали принципы, заложенные в его философии.

Согласно Декарту, главное для философа – найти истинный метод, только тогда можно «добиваться познания всего». Как указывает сам философ, ещё со времени учёбы в колледже его интересовал вопрос о познаваемости истины, о том, можно ли достичь абсолютно достоверного, точного научного знания. Но сначала необходимо освободиться от мешающих познанию заблуждений. Философ имел в виду схоластику и схоластическую силлогистику, которые, по его мнению, не способны привести к качественно новому знанию. Познавательный процесс должен быть достаточно гибким, чтобы учёный мог проявить свою инициативу в определении приёмов конкретных исследований.

Кроме того, надо следовать только тем положениям, которые абсолютно очевидны и ясны. Но в процессе познания возникают трудности, связанные с данными наших чувств. Эти данные не могут быть столь непосредственными и ясными, чтобы дать истину. Декарт приводит ряд примеров, показывающих, что органы чувств могут нас вводить в заблуждение: весло в воздухе кажется прямым, а в воде – изломанным, когда же чувства нас обманывают? А если чувства нас обманывают хоть в одном случае, то ставится под сомнение само существование внешнего мира. Когда мы спим, нам может присниться, что мы летаем; у больных людей бывают бредовые состояния и галлюцинации, когда они не могут отличить вымысел от яви; инвалид испытывает «фантомные боли» в ампутированной конечности, так, может, и тела у нас нет? Так может быть, ставит вопрос Декарт, мы созданы таким существом, которое всегда нас заставляет обманываться, направляет наше сознание в сторону лжи и ошибки?

И здесь философ обращает внимание на своё внутреннее «я», на самопознание и утверждает, что истину может дать только естественный свет разума, естественная способность, поэтому разуму должна быть присуща истина. Для определения, где же в нашем сознании содержится истина, Декарт обращает внимание на следующее: можно во всём сомневаться; можно сомневаться в правильности данных органов чувств. Но нельзя сомневаться в самом факте сомнения. Это состояние сомнения является несомненным фактом. Сомнение – это некоторая деятельность души, «я» и деятельность разумная, т.е. сомнение есть мышление. Значит, подчёркивает Декарт, невозможно сомневаться в одном: в том, что я мыслю. А из того, что я мыслю, я заключаю, что существую. Что это не сон, не галлюцинация, не бред, а ясное, отчётливое понимание моего собственного существования: «Я мыслю – следовательно, я существую» («Cogito ergo sum»).

Cogito Декарта было направлено против схоластического принижения человеческого разума и проникнуто великой верой в его познавательную мощь. Философ применил Cogito как орудие для построения своей онтологии. Но это орудие чисто *идеалистическое*, т.к. Декарт считает субъект только мыслящей сущностью: «... Если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть». Получается, что, по Декарту, тело не может мыслить, что мышление есть личность-дух. Итак, Декарт приходит к выводу, что человек существует, что несомненное в нём – его мышление. Именно мышление есть то, что делает человека человеком: ведь именно в мышлении мы обнаруживаем то, что мы существуем.

У мысли есть содержание. Мы не просто мыслим, а мыслим что-то: понятия, суждения, умозаключения и т.д. Декарт поставил вопрос: чем же является содержимое нашего мышления? Из всех понятий Декарт выделяет одно, главное – понятие Бога. Идея Бога есть отражение реально существующего Бога. А откуда появилась идея Бога? Она, считает Декарт, нам врождена. Если бы это было не так, то непонятно, как люди верующие и неверующие под Богом всегда имеют в виду одно и то же: Всесовершенное, Всемогущее, Всеблагое Существо. Нам врождены и другие идеи: идеи математических положений; законы логики; очевидные положения, что часть меньше целого, понятия бытия, категории и т.д.

Для Декарта при характеристике Бога важно то, что Бог правдив, он есть истина, Бог не может лгать. Он создал человека с мышлением по образцу мышления божественного. Значит, он не мог создать человека в качестве существа ошибающегося. Поэтому предположение о том, что человек сотворён всегда ошибающимся, оказалось ошибочным. Бог, будучи правдивым и любящим, создал человека таким, что он при помощи органов чувств и разума может познать истину.

Но практика показывает, что человек весьма часто ошибается. Но ошибки происходят не от Бога, а потому, что у человека есть ещё и воля. Человек не так совершенен, как Бог, поэтому он не может правильно сочетать свой разум с волей. Отсюда и возникают человеческие ошибки.

Итак, будучи существами, созданными правдивым Богом, мы можем сказать, что внешний мир, каким он даётся в наших органах чувств, действительно существует. Но внешний мир отличается от нашей души. Поэтому Декарт ставит вопрос: есть ли у мира некая субстанция, которая объединяла бы столь большое количество разнообразных явлений?

### **Учение о субстанции**

Да, отвечает философ, эта субстанция есть. Под субстанцией Декарт понимает всякое сущее, которое не нуждается для своего бытия ни в чём, кроме самого себя. Здесь можно иметь в виду идею или нечто вещественное. Но для Декарта субстанцией является только Бог – вечный, вездесущий, всемогущий, творец всех вещей, источник всякого блага и истины. К сотворённому же миру понятие субстанции можно применить лишь условно.

Сотворённый мир Декарт разделяет на две субстанции: духовную и материальную. Главный признак духовной субстанции он видит в её неделимости. А материальная – делима до бесконечности. Основным атрибутом духовной субстанции является мышление, а материальной – протяжение. Остальные атрибуты, производные от основных,

Декарт называет модусами. Например, модусами мышления являются воображение, чувство, желание, а модусами протяжения – фигура, положение, движение и т.д.

Итак, главное свойство материальной субстанции – протяжённость. Не может быть вещи без протяжённости. Если убрать у вещи запах, вкус, цвет, форму – вещь как таковая не перестанет существовать, если же убрать протяжённость, то останется только точка. Протяжённость есть первичное качество, присущее предметам. И есть вторичные качества (запах, цвет, вкус и др.), которые присущи не самим вещам, а возникают в процессе нашего познания вещи. Протяжённость есть атрибут материи, основной её принцип. Все остальные её свойства есть акциденции (т.е. случайные, несущественные свойства вещи).

Декарт отрицает существование пустого пространства, т.к. везде, где есть протяжение, есть и «протяжённая вещь». Другие качества мыслятся смутно. Не исключена возможность, что они существуют только в восприятии, а в самих предметах отсутствуют.

Поскольку главное свойство материи есть её протяжённость, то возникает геометрический и математический подход к познанию материи. Декарт придаёт этому большое значение, т.к. он стремится подвести прочные основы для физики и математики. Кроме того, речь идёт и о другом принципе Декарта, характеризующем науку Нового времени: если протяжённость есть атрибут материи и её субстанциальное свойство, значит, материя везде одна, и все свойства всего мира одинаковы.

Итак, материя Декарта – чистая протяжённость, материальное пространство, заполняющее всю Вселенную. Она состоит из элементов огня, воздуха и земли. Они не являются неделимыми и могут превращаться друг в друга. Части материи находятся в непрерывном движении, взаимодействуя друг с другом при контакте. Это взаимодействие происходит по законам постоянства, вытекающим из неизменной сущности Бога. Взаимодействия материальных частиц подчиняются определённым правилам.

«Первое правило заключается в следующем: каждая частица материи в отдельности продолжает находиться в одном и том же состоянии до тех пор, пока столкновение с другими частицами не вынуждает её изменять это состояние».

«В качестве второго правила я предполагаю следующее: если одно тело сталкивается с другим, оно не может сообщить ему никакого другого движения, кроме того, которое оно потеряет во время этого столкновения, как не может и отнять у него больше, чем одновременно приобретёт».

«В качестве третьего правила я прибавлю, что, хотя при движении тела его путь чаще всего представляется в виде кривой линии и хотя невозможно произвести [...] ни одного движения, которое не было бы так или иначе круговым, тем не менее каждая из частиц тела в отдельности всегда стремится продолжать его по прямой линии».

По сути дела в этих правилах сформулирован *принцип инерции*, охватывающий как покой, так и движение. Впервые в печати Декарт сообщил о нём в «Началах философии (1644)», более чётко выразив его, чем это сделал Г. Галилей. Кроме того, здесь зачаток *закона сохранения энергии*, но без идеи об её качественных превращениях. Как указывал Ф. Энгельс, в данном виде этот закон вполне соответствовал метафизическому пониманию «превращений» в XVII в. как всего лишь переходов одних механических движений в другие, такие же механические.

Движение Декарт не считает субстанциальным свойством материи, т.к. можно представить себе вещь и недвижущейся. Но всё же движение в мире существует, поскольку он был приведён в движение Богом. Он сообщил миру некоторое его количество, и в дальнейшем в процесс движения мира не вмешивается. Бог сообщил миру некоторое количество законов, а дальше мир развивается по этим законам, соблюдая заданное количество движения. Получается, что для Декарта вопрос об участии Бога в движении мира сводится к первоначальному толчку, что говорит о его деистической позиции.

## Природа человека

Исходя из признания существования в мире автономных, независимых друг от друга двух сотворённых субстанций (материальной и идеальной), Декарт подходит к пониманию природы человека.

Тело человека и мышление (т.е. его душа) имеют совершенно разную природу. Телесные функции не могут быть сведены к душевным проявлениям. А явления нашей душевной жизни не могут иметь причину в телесных проявлениях. Перед нами классический пример психофизического дуализма.

Признание, что действия тела не зависят от действия души, и наоборот, приводит к определённым следствиям. Если материя не связана с духом, процесс познания материальных явлений может вестись только с точки зрения познания причинно-следственных связей. Каких-либо целеполагающих, антропоморфных причин, которые существуют в человеке как существе духовном, в природе быть не может. Природа есть механизм, в котором есть причина и следствие. Поэтому познание природы можно вести только на причинно-следственном языке.

Поэтому же в теле животного действуют свои законы (оно лишено души). Организм животного, отмечает Декарт, есть просто машина. Поэтому для объяснения его деятельности достаточно естественнотелесных объяснений. Декарт пишет, что материальная и духовная субстанции могут соединиться лишь в Боге, как в несотворённой единой субстанции.

### **Учение о врождённых идеях**

Декарт был убеждён, что невозможно вывести всеобщее и необходимое знание из чувственного опыта. Поэтому он стремился обеспечить интуицию материалом для построения содержательного знания так, чтобы она сохраняла полную самодостаточность.

Познавательная деятельность человека, считает Декарт, складывается из трёх видов идей. Во-первых, это идеи, которые человек получает извне, в процессе непрерывного чувственного контакта с вещами и явлениями. Например, идея Солнца, которая есть у каждого человека. Во-вторых, идеи, которые образуются в уме человека на основе идей первого рода. Они могут быть реалистичными, как идея Солнца у астронома, которая более обоснована и глубока, чем у обычного человека. Но для процесса познания решающую роль играет третий вид идей, которые Декарт называет врождёнными. Это и есть идеи в собственном, сугубо рационалистическом смысле слова.

Отличительные признаки врождённых идей: полная независимость от внешних предметов, действующих на чувства, ясность, отчётливость и простота. «Вещи, называемые нами простыми, – пишет Декарт, – являются или чисто интеллектуальными, или чисто материальными, или общими. Чисто интеллектуальны те вещи, которые познаются интеллектом посредством некоторого прирождённого ему света без всякого участия какого-либо телесного образа».

В число врождённых идей Декарт включил ряд понятий: бытия, числа, длительности, телесности и структурности тел, фактов сознания, свободной воли. Высшее из них и решающее для всякого познания – совершенно духовное понятие Бога как актуально-бесконечного абсолюта, всегда имеющегося в человеческой душе. Кроме того, он считал врождёнными некоторые суждения-аксиомы, которые представляют собой связь между понятиями нашего мышления: «из ничего не бывает ничего», «у ничто не бывает свойств», «нельзя одновременно быть и не быть», «у всякой вещи есть причина», «нет атрибута без субстанции», «целое больше своей части», «сомнение есть акт мышления», «линия



состоит из точек», «всё телесное протяжённо», «два плюс два составляют четыре» и др. Число таких врождённых положений бесчисленно.

Под врождёнными имелись в виду не готовые идеи, которые всегда имеются в человеческой голове, чуть ли не с утробного существования человека. Врождённость означает, по Декарту, предрасположенность, склонность к проявлению этих идей в определённых условиях, когда они становятся совершенно ясными и очевидными. Это эмбрионы мыслей, смутные их зачатки, для прояснения которых необходима деятельность «естественного света» разума, возможная, как подчёркивал Декарт, только у взрослых людей.

Идею о врождённости знаний можно считать ошибочной. Но дело в том, что мы опираемся на знания, полученное нами от прошлых поколений. Часть этого знания человек получает при рождении в виде задатков способностей и определённого набора безусловных рефлексов. Они не являются знанием в собственном смысле слова, но их вполне можно квалифицировать в качестве информации.

Учение Декарта о врождённых идеях представляет собой своеобразное развитие положения Платона об истинном знании как припоминании того, что запечатлелось в душе, когда она пребывала в мире идей.

## Правила метода

Каков же, по Декарту, путь познания? Философ формулирует ряд правил.

*Первое правило метода Декарта требует «никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчётливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению».*

Здесь речь идёт об интуиции как исходном элементе познания и рационалистическом критерии истины. Интеллектуальная интуиция, считает Декарт, совершенно безошибочна и не нуждается даже в каком бы то ни было особом напряжении духа. То, что интуитивно, то несомненно, а то, что не подпадает под интуицию, – подлежит сомнению и не может считаться истинным.

Интуиция наиболее действенна благодаря *отчётливости*. Она позволяет чётко различать факты и обеспечивает ясность. Интуицию Декарт рассматривает как осознание «всплывших» в разуме истин и их соотношений, и в этом смысле она – высший вид интеллектуального познания.

В качестве средства расчистки почвы для дальнейшего познания интуиция, как считает Декарт, вызывает сомнение во всех необходимых случаях. Мы, подчёркивает он, интуитивно чувствуем, что то-то и то-то сомнительно и требует проверки. Ошибки вызываются свободной волей человека (именно она может вызвать путаницу и произвол в мыслях), но никак не интуицией разума. Эта интуиция совершенно свободна от какого бы то ни было субъективизма. Она отчётливо осознаёт то, что отчётливо в самом познаваемом предмете.

*Второе правило* метода призывает исследователя «*делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить*», т.е. делить сложную вещь на более простые составляющие, чтобы заняться этими простыми, т.е. более не делимыми умом, частями. В ходе деления надо дойти до самых простых, ясных и самоочевидных вещей, т.е. до того, что непосредственно даётся уже интуицией. А это значит – дойти до исходных элементов знания.

*Третье правило* нацеливает учёного «*располагать свои мысли в определённом порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу*». Это значит, что в познании следует идти мыслью от простейших, т.е. элементарных и наиболее доступных вещей, к вещам более сложным и, соответственно, трудным для понимания.

Наконец, *четвёртое правило* призывает «*делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено*». Т.е. в самом общем виде это правило призывает к достижению полноты знания. Декарт убеждён что сущность его метода заключается в соблюдении строгого порядка и последовательности познания, чему в корне противопоказаны любые пропуски, перерывы или неполнота.

## Учение о Боге

Считая единственной истинной субстанцией Бога, Декарт пытается его представить как необходимое посредствующее звено между «я» и природой. Бог нужен в качестве гаранта существования мира, его познания, безошибочного действия человеческого разума. Только Бог, по Декарту, может быть надёжным источником «естественного света», противоположного лжи и обману. Далее, философ считает, что только

Бог может вселить в души людей как существ несовершенных мысль о существовании всесовершенного существа. Два этих положения можно считать попытками Декарта доказать существование Бога.

Кроме того, он обращается к третьему, онтологическому, доказательству, несколько по-своему его трактуя. Логическая связь, рассуждает Декарт, тождественна онтологической, значит из «мысли (*cogito*)» вытекает «Я есмь (*sum*)», но, следовательно, из «Бог мыслим (мною) (*Deus cogitatur*)» вытекает «Бог есть (*Deus est*)». Декарт имеет в виду, что «всесовершенство» Бога уже в себе как понятие содержит признак реального существования.

Наконец, Декарт прибегает ещё к одному доказательству, обращаясь к врождённой идее Бога. Он пытается доказать, что эта идея изначально есть в душе людей, и под интуицией сомнения в нас лежит интуиция о всесовершенном бытии. Бог, не связанный законами человеческой истины, является, тем не менее, источником «врождённого знания» человека. А в это знание входит сама идея Бога, а также логические и математические аксиомы. От Бога, считает Декарт, исходит и наша вера в существование внешнего материального мира. Бог не может быть обманщиком. Поэтому данная вера истинна, и материальный мир действительно существует.

Декарт в понимании Бога, в общем, находится в рамках ортодоксального теизма. Тем не менее есть основания утверждать, что он придерживается позиций деизма. Так, Декарт указывает, что Бог бессилен изменить фактический состав прошлого времени. Философ пишет о невозможности чудес и способности материи «отменить» установленные Богом только прямолинейные движения тел.

Бог Декарта дал природе изначальные законы движения. После этого реализация этих законов происходит естественным образом, т.к. Бог, «установив законы природы, предоставил её своему течению...». Функция Бога, согласно Декарту, быть гарантом законов сохранения природы, истинности познания и неизменности уже полученных истин. Бог обеспечивает стабильность законов движения природы, её общую устойчивость и незыблемость.

Встречаются у Декарта и высказывания, как бы растворяющие Бога в природе на манер пантеизма, хотя они для него не очень характерны. Вот одно из них: «... Под природой, рассматриваемой вообще, я понимаю теперь не что иное, как самого Бога...».

## Этические воззрения

Этику Декарт характеризует как «высочайшую и совершеннейшую науку, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости». Философ считает этику наукой, и, как всякая наука, она должна основываться на дедукции – универсальном методе научного познания. Говоря о порядке постижения наук, Декарт рекомендует сначала «составить себе правила морали, достаточные для руководства в житейских делах», поскольку главной заботой человека должна быть «правильная жизнь», а уж потом обратиться к изучению логики, метафизики и других наук.

Декарт формулирует несколько максим, которые он составил для себя и следовал им в жизни. Первая сводится к следующему: «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости Божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всём остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями, сообщая выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить». Декарт здесь говорит о необходимости придерживаться мнений и традиций окружения, об умеренности и благоразумии. При этом философ предполагает, что нравы общества изменчивы, значит, оценки носят относительный характер.

Вторая максима призывает сохранять неизменную твёрдость и решительность в действиях, следуя «даже самым сомнительным мнениям», раз они приняты как правильные. Твёрдость и решительность нужны для того, чтобы избежать колебаний и непоследовательности при принятии и осуществлении решений.

Согласно третьей максиме, следует «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли».

Содержание этих максим показывает, что главное для Декарта – благоразумие, т.е. человек должен знать свои возможности, понимать их ограниченность и не желать большего, чем может быть ему доступно согласно природе, и учиться на опыте других.

Через некоторое время максимы подверглись переработке. Особенно это коснулось первой максимы. Теперь в ней указывается, что не следует присматриваться к решениям и поступкам других людей, а, насколько это возможно, «пользоваться своим умом с целью познать, как он [человек] должен или не должен поступать при всех без исключения жизненных обстоятельствах».

Вторая максима уточняется таким образом, что приверженность разуму обосновывается необходимостью противостоять страстям и вожделениям. В этом стоически настроенный Декарт видел действительное проявление добродетели.

Третья максима состоит в том, что необходимо понимать пределы своей власти и не распространять свои желания за пределы нашей компетенции. Добродетель представляется как «привычка души» не желать благ, получение которых от нас не зависит, и всегда поступать по совести.

Эти правила не могут предохранить от всех ошибок. Но они предотвращают ошибки, вину за которые нам следовало бы взять на себя. Эти правила обеспечивают приверженность человека добродетели. А сознание исполненной добродетели приводит к наивысшему благополучию: «Чтобы наша душа была удовлетворена, она должна лишь неуклонно следовать стезёй добродетели». А в чём заключается стезя добродетели? В том, что человек всё делает по совести или, что то же, делает лишь то, что считает наилучшим.

Таким образом, Декарт настаивает на необходимости подчинения страстей разуму, видя и начало морали в интуиции – интеллектуальной интуиции. С её помощью, считает философ, человек с очевидностью постигает добро и зло. Это происходит в процессе наблюдения за поступками других людей, оценивания этих поступков сообразно тому благу и злу, которое они приносят ему самому или другим людям.

Декарт практически не затрагивает коренные нравственные проблемы (что такое добро и зло и др.), т.е. не обращается к специфическим проблемам моральной философии. Но в его работах можно найти утверждения, помогающие представить, как же Декарт мыслил совершенную этику. Высшее совершенство человека проявляется в свободе действий или волений.

Сама по себе свобода – прекрасна. Однако она может вести к поступкам, которые заслуживают либо похвалы, либо порицания. Совершенство свободы воли предопределено Богом, благодаря которому человек и обладает этой способностью. Свободно определяясь в отношении добра, человек обнаруживает своё высшее предназначение; выбирая зло – свою низшую, т.е. страстную природу.

## **Заключение**

Противоречия декартовой системы стимулировали разработку материалистических учений у его критиков – П. Гассенди и Б. Спинозы. Декарт повлиял на философское развитие Д. Локка. Огромным было его

влияние на Ж. Ламетри, автора «Человека-машины», от которого исходит французский материализм XVIII в. Многие у Декарта заимствовали представители немецкой классической философии. Отмечается влияние картезианства на М. Шелера, Ж. – П. Сартра и др. мыслителей.

Дух новаторства и свободного исследования истины, которым были проникнуты все произведения великого учёного и философа, оказал решающее влияние на дальнейшее развитие науки и философии в XVII–XIX вв. Литература, в которой рассматриваются те или иные стороны картезианства, буквально необозрима.

## **ТОМАС ГОББС** **(1588–1679)**

Английский философ и литератор, известный прежде всего своим трактатом о государстве – «Левиафан».

### **Жизнь**

Томас Гоббс родился в 1588 г. в семье англиканского священника. Ещё в детстве он познакомился с древними писателями и уже в восемь лет перевёл «Медео» Еврипида латинскими стихами.

В пятнадцать лет Гоббс поступил в Оксфордский университет, где изучал схоластическую философию. Там у него сформировалось отрицательное отношение к Аристотелю.

В качестве воспитателя будущего графа Девонширского путешествовал по Франции и Италии. Вернувшись в Англию, сблизился с известным английским философом Ф. Бэконом, от которого, вероятно, воспринял политические взгляды, в частности, негативное отношение к демократии. Чтобы убедить сограждан в опасностях демократии, он перевёл книги древнегреческого историка Фукидида.

Совершил ещё два путешествия на материк, благодаря которым познакомился с такими выдающимися учеными, как Г. Галилей и П. Гассенди. Когда началась борьба между Карлом I и парламентом, Гоббс снова уезжает в Париж и остаётся на материке около тринадцати лет.

В 1650 г. он издал «Трактат о человеческой природе», а в 1651 г. – свою самую знаменитую книгу «Левиафан». Из-за неё у Гоббса возникли большие неприятности. Сторонники монархии увидели в этой книге оправдание О. Кромвеля, казнившего короля и узурпировавшего власть. А теологам не понравились отзывы Гоббса о религии. Возвратившись в Англию, Гоббс действительно сблизился с Кромвелем, но никакой политикой не занимался.

Тем не менее после смерти Кромвеля Гоббс снова бежит в Париж, но после реставрации монархии возвращается. В 1668 г. он издал свои произведения. Кроме того, уже перед смертью написал на латыни автобиографию и перевёл Гомера.

Умер Гоббс в 1679 г., дожив до 90 лет, несмотря на весьма бурную и беспокойную жизнь.

Полное собрание сочинений Гоббса на английском и латинском языках было издано в Лондоне в 1839 г. Основные сочинения: философская трилогия «Основы философии» («О теле», 1655; «О человеке», 1658; «О гражданине», 1642), «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651, рус. пер. 1936).

### **Предмет и задача философии**

Гоббс вслед за Ф. Бэконом видел в философии науку, цель которой – способствовать достижению прогресса и процветания. Традиционную философию, в том виде, как её представляли себе большинство античных и средневековых философов, Гоббс не признавал. В традиционном понимании философия фактически отождествлялась с метафизикой как учением о первоначалах.

Гоббс полагал метафизику изначально несостоятельной, поскольку эти как бы существующие первоначала лежат за пределами материального мира, недоступны человеческому опыту. Следовательно, их существование сомнительно – его нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Поэтому их изучение заведомо невозможно. Кроме того, даже если считать первоначала существующими, их познание бесполезно, поскольку, находясь за пределами материального мира, в том числе человеческого бытия, они не способны принести человечеству никакой пользы.

Зато очевиден приносимый метафизикой вред. Действительно, в самом понятии «метафизика» уже заложено разделение бытия на «низшее» и «высшее». «Низшее» – это материальное бытие, а «высшее» – такое, которое находится вне материального мира. Отсюда с необходимостью вытекает пренебрежительное отношение к материальному миру, в котором живут конкретные люди, и к самим людям. И то, и другое считается незначительным, недостойным внимания истинных мудрецов. Более того, человек, занятый проблемами собственного существования, фактически приравнивается к животному.

Соответственно извращается смысл таких понятий, как «польза», «благо» и т.п., которые при таком подходе никак не соотносятся с проблемами человека как биологического разумного существа. Напротив, всё, что связано с улучшением качества жизни людей, удовлетворением

их повседневных потребностей, мудрецы прошлого заведомо считали в лучшем случае несущественным, а в худшем – недостойным человека как разумного существа. Поэтому, в частности, выдумывая многочисленные модели «наилучшего государственного устройства», никто из древних философов не был озабочен созданием универсальных, но реальных законов, руководствуясь которыми, люди действительно могли бы жить в безопасности и достатке.

Кроме того, Гоббс исключает из философии и богословские вопросы, в частности, проблему универсалий и доказательства существования Бога. Научное познание Бога столь же невозможно, как и познание первоначал, поскольку существование Бога также недоступно человеческому опыту. Поэтому все попытки схоластических теологов сформулировать некие доказательства бытия Бога заведомо бессмысленны и способны лишь породить у человека ложные представления.

По мнению самого Гоббса, объектом познания может быть только мир тел, поскольку всё существующее телесно. Всякое явление, даже такое, которое происходит в сознании человека, есть движение частиц. Пространство – представление вещи как таковой; время – представление движения. Поэтому Гоббс определяет задачу философии как познание действий из причин и причин из действий. А если тела и их движения исчерпывают предмет философии, то её методом является математика.

Таким образом, Гоббс считает, что философия есть учение о телах, их причинах и свойствах. Все тела можно разделить на а) естественные (природные) неодушевлённые; б) естественные одушевлённые (как человек) и в) искусственные (как государство). Следовательно, философия также делится на три части – физику, антропологию и политику. Первая часть направлена на изучение естественных тел, вторая посвящена исследованию умственных способностей и нравов людей, и, наконец, в третьей рассматриваются обязанности граждан. Соответственно этим разделам Гоббс создал свою трилогию «Основы философии».

### **Теория познания**

Свои рассуждения Гоббс предваряет изложением собственного логического метода. Как известно, логика есть наука о формах правильного мышления. Вопрос в том, какое мышление следует считать правильным. Большинство предшествующих философов считали «правильным» такое мышление, которое помогает за множеством конкретных материальных вещей увидеть единую «сущность». Но Гоббс наличие «сущностей» не признавал. Он считал, что существуют только конкретные тела. Поэтому



для него в мышлении важны не рассуждения, построенные по определённым правилам, а слова как «имена», т.е. названия вещей. Причём эти имена человек даёт вещам произвольно. Если вспомнить средневековую терминологию, Гоббс был крайним номиналистом.

По его мнению, мысли сами по себе текучи и неопределённые. Поэтому их надо фиксировать «знаками» или «метками», с помощью которых можно восстановить в уме прошедшие мысли, систематизировать их, а затем последовательно передавать другим. Такие метки человек формирует сам по собственному усмотрению. Иными словами, «имя» есть слово, которым человек называет определённую вещь. Затем использует в качестве «метки», чтобы, во-первых, зафиксировать предмет своего мышления для себя, а во-вторых, сделать его понятным для окружающих.

Гоббс разделяет имена на положительные и отрицательные. К положительным относятся, например, «человек», «растение», к отрицательным – «не человек», «не растение». Одной и той же мыслимой вещи не могут быть одновременно присвоено и положительное, и отрицательное наименование. (Вспомним логический закон непротиворечия).

В объективной действительности существуют лишь отдельные конкретные вещи. Поэтому общие понятия, согласно Гоббсу, к этим вещам прямого отношения не имеют. Они всего лишь наименования, образы, существующие не в действительности, а в представлении человека и выражающие не природу вещей, а тот факт, что человек в данный момент думает именно об этих вещах.

Поэтому определение отражает не «сущность» вещи, как полагали Аристотель и мыслители-схоласты, а просто передаёт «значение слова». Дать определение означает лишь «снабдить применяемый термин (слово) значением». Поэтому определения так же произвольны, как и слова.

При соединении слов друг с другом, рассуждает Гоббс, возникает предложение, которое обычно состоит из одного конкретного имени в функции субъекта и одного абстрактного – в функции предиката, соединённых связкой. Первоначальные предложения также произвольны, как и имена, поскольку представляют собой результат выбора того, кто первым эти имена установил, и тех, кто их использует.

Например, предложение «человек есть живое существо» является истинным, поскольку одной и той же вещи (двуногой, двурукой прямоходящей особи) было решено присвоить оба этих имени (и человек, и живое существо). Поэтому первоначальные предложения являются ничем иным, как определениями либо частями определения: они единственные начала доказательства, т.е. истины, установленные по произвольному усмотрению людей, которые внушают их и тем, кто слушает.

Процесс рассуждения представляет собой связывание или отделение друг от друга названий, определений и предложений в соответствии с правилами, установленными условным соглашением. Гоббс считает, что рассуждать – это то же самое, что производить вычисления, подчитать; а если говорить конкретнее, это – суммировать и отнимать. Например:

человек = живое существо + разумное;

живое существо = человек – разумное.

Гоббс не исключает возможности того, что «рассуждать» может означать также «умножать» или «делить». Однако умножение можно выразить через сложение, а деление – через вычитание.

Следует заметить, что к пониманию процесса мышления как вычисления Гоббс пришёл, ознакомившись с работами французского философа и математика Р. Декарта. Тем не менее Гоббса не следует считать его последователем. Во-первых, Гоббс не разделял дуализм Декарта, во-вторых, не был согласен с ним относительно существования объективной истины. Декарт видел объективность в так называемых первичных истинах – аксиомах, которые очевидны настолько, что могут считаться объективными. Гоббс же, будучи крайним номиналистом и настаивая на договорной природе слов, понятий и определений, никаких объективных связей не признаёт.

Номинализм Гоббса основан не на принципах скептицизма, а, скорее, на совокупности принципов эмпиризма, сенсуализма и феноменализма. Иными словами, конкретная вещь воздействует на наши органы чувств, в результате чего возникает представление о ней, её «подобие». И это подобие человек фиксирует с помощью метки, каковой является имя вещи, её название. То есть человек отражает в названии не саму вещь, а то, как он её воспринимает. С одной стороны, он допускает, что наши мысли, имена дают представления о находящихся вне нас предметах, но их «подобия» приходят к нам через чувственный опыт. В человеческом рассудке нет ни одного понятия, содержание которого прежде не прошло бы через органы чувств целиком или частично.

Начало познания, по Гоббсу, следует искать в чувственном опыте, в ощущении, первоисточник которого находится в материальном мире. Причиной чувств Гоббс прямо называет «внешнее тело, или предмет». С другой стороны, когда Гоббс говорит, что определение отражает не сущность вещи, а то, «как мы её воспринимаем», он совершает приведение к простейшему в духе феноменализма (о сущности мы знаем постольку, поскольку она внешне проявлена). Философ придерживается сенсуалистского направления в теории познания, типичного для англий-

ской философии. В дальнейшем тенденции субъективизма в его творчестве усилятся.

## Тела и движение

Как уже отмечалось, Гоббс считал философию наукой о телах. Образцами этой науки были геометрия Евклида и физика Г. Галилея. Однако между физикой и геометрией существуют значительные различия. Тела в геометрии – геометрические фигуры – человек создаёт сам. Иначе говоря, сам человек является причиной существования геометрических фигур. Поэтому все геометрические теоремы принципиально доказуемы.

Физические тела, напротив, созданы природой. Поэтому познать причину их возникновения гораздо сложнее. Тем не менее все материальные тела имеют определённые свойства. А поскольку в природе всё постоянно изменяется, свойства самих тел тоже непостоянны. Изменение свойств фактически означает изменение самих тел. А изменение есть движение. Следовательно, движение и является причиной существования материальных тел. Речь идёт о движении, которое можно измерить математическими и геометрическими способами. Таким образом, Гоббс пытается объяснить действительность, исходя из двух элементов: во-первых, из материальных тел, а во-вторых, из движения.

Материальные тела, существующие в природе, реализуются в вещах. При этом свойства вещей относятся не к самим вещам, а к органам чувств, поскольку ощущение цвета, звука, запаха и т.д. не объективны, а порождены сознанием человека. Однако сами ощущения, согласно Гоббсу, имеют своей причиной движения, порождаемые непосредственно вещами. К механическому движению сводимы качественные изменения и сами процессы вырождения и разложения. «Движениями» также являются чувства удовольствия и боли, стремления и желания, любви и ненависти и сама воля.

Гоббс отрицает существование свободы, поскольку движение разных видов и вытекающие из него механические связи являются строго необходимыми. В работе «О теле» Гоббс рассуждает: «Свобода воли или желания не присутствует в человеке больше, чем у других живых существ. Действительно, желанию предшествует собственная причина этого желания, и поэтому сам акт желания... не мог бы не следовать за ней, т.е. он следует неизбежно. Значит, ни воле людей, ни воле животных не свойственно, чтобы подобная свобода была свободной от необходимости. Если под свободой мы понимаем способность не желать, а делать то, что хочется, тогда, наверное, такую свободу можно предо-

ставить как первым, так и вторым, а когда она существует, она одинакова и у людей, и у животных».

Очевидно, что если определённое движение предположительно является предшествующей причиной, то из него не обязательно возьмёт начало следующее движение. Свобода разрушает обычную связь и вследствие этого нарушает логику теории материальных тел и механицизма. В пределах материализма нет места для свободы.

Но в этих пределах нет также места для объективного блага (и зла), а следовательно, и для моральных ценностей. Для Гоббса благо – это то, к чему стремятся, а зло – чего избегают. Но в силу того, что некоторые люди желают одних вещей, а другие – нет, одни чего-нибудь избегают, а другие – нет, получается, что благо и зло – относительны. Даже о самом Боге нельзя сказать, что он – безусловное благо, ибо «Бог добр для всех тех, кто взывает к Его имени, но не для тех, кто поносит Его имя, богохульствуя». Значит, благо относится к человеку, месту, времени, обстоятельствам, как утверждал в древности ещё софист Протагор.

Но если благо относительно, и, значит, абсолютных ценностей не существует, как можно построить общественную жизнь и создать нравственность? Каким образом можно устроить совместную жизнь людей в одном обществе? Ответам на эти вопросы посвящены два шедевра Гоббса: «О гражданине» и «Левиафан».

## **Теория абсолютного государства**

Первое, что следует понять, приступая к рассмотрению социальной концепции Гоббса, это её кардинальное отличие от традиционных социальных представлений, основателем которых можно считать Платона и особенно Аристотеля. Аристотель полагал, что человек есть «общественное животное» и, следовательно, общество является для человека такой же необходимой средой обитания, как для животных – природная среда. В основе взглядов греческого мыслителя лежит убеждение, что все люди, подобно пчёлам и муравьям, имеют одни и те же желания и, следовательно, стремятся к достижению общих целей, которые сообща реализуют в совместной деятельности.

Гоббс категорически возражает против подобных аналогий. Он считает, что, в противоположность животным, люди отличаются друг от друга, а следовательно, их желания, интересы и потребности не совпадают. Поскольку каждый человек стремится к достижению собственной цели, между людьми нет стихийного согласия, и каждый человек представляет собой «атом эгоизма». Кроме того, благополучие одних

членов человеческого сообщества заметно отличается от благополучия других. Поэтому люди всегда найдут повод для зависти и ненависти. И, наконец, человек, в отличие от животных, обладает даром речи, а речь, по мнению Гоббса, часто «является рупором войн и мятежей». Однако, не будучи ничем ограниченным, эгоизм в своём крайнем проявлении становится опасным для каждой человеческой особи. Следовательно, в целях всеобщей безопасности необходимо найти какой-то взаимоприемлемый выход.

Свою социальную концепцию Гоббс выстраивает на двух принципах – во-первых, естественного (природного) эгоизма и, во-вторых, конвенционализма (соглашения). Гоббс утверждает, что, несмотря на все различия между людьми, существует одно благо, которое каждый человек считает для себя самым важным и стремится сохранить – его собственная жизнь. Но это – субъективная ценность, поскольку каждый человек дорожит исключительно собственной жизнью. А для того, чтобы она превратилась в объективную ценность, необходимо, чтобы её признали таковой все остальные.

Иначе говоря, каждый человек, исходя из того, что его жизнь является для него самого безусловной ценностью, должен признать столь же безусловной ценностью жизнь всех остальных людей – т.е. человеческую жизнь вообще. Люди должны заключить между собой некое соглашение, предметом которого будет гарантия безопасности каждого члена общества. Так возникает Государство, которое, следовательно, является не естественным состоянием человека, как считал, например, Аристотель, но искусственным, созданным людьми по необходимости.

Среди людей, находящихся в догосударственном, естественном состоянии, царят беспредельный эгоизм и злоба. Каждый стремится к удовлетворению своих интересов. Но так как на земле «тесно», стремления одних сталкиваются с подобными же стремлениями других и неизбежно возникает притеснение и насилие одних над другими, т.е. борьба всех против всех. Каждый хочет уничтожить другого, чтобы очистить место для себя. Кроме того, природа («естественное состояние») не ставит пределов, поэтому каждый имеет право на всё. Гоббс использует знаменитую фразу *homo homini lupus (est)* – «человек человеку волк» – не ради мрачного пессимизма, а в качестве выразительного средства, призванного обрисовать положение, которое требуется исправить.

Вот слова самого Гоббса: «Конечно, правильны оба утверждения: и человек человеку Бог, и человек человеку волк. Первое – в том случае, если речь идёт об отношениях между собой сограждан, второе – когда речь идет об отношениях между государствами. В первом случае благо-

даря справедливости, доброте и прочим мирным добродетелям человек возвышается до подобия Божия, во втором – из-за злых и дурных людей даже людям порядочным, если они хотят сохранить своё существование, приходится прибегать к военному искусству – к силе и хитрости, звериной жестокости. И хотя люди обычно ставят её в упрек друг другу, в силу врождённой им привычки, видя собственные дела свои в другом и, как в зеркале, принимая правое за левое, а левое за правое, однако естественное право, исходя из необходимости самосохранения личности, не позволяет считать это пороком».

В подобной ситуации человек рискует потерять главное благо – собственную жизнь, потому что в любое мгновение он подвергается опасности насильственной смерти. Помимо этого, он не может посвятить себя промышленной или коммерческой деятельности, не имея гарантий воспользоваться результатами; не может посвятить себя и развитию ремёсел или искусств. Одним словом, каждый человек остаётся наедине со своим страхом.

Человек находит выход из этого положения с помощью двух основных вещей: некоторых инстинктов и здравого смысла. Инстинкты – это желание предотвратить постоянную борьбу, чтобы сохранить жизнь, и потребность добывать всё необходимое для существования. Разум здесь следует понимать не столько как цель в себе, сколько как инструмент, пригодный для осуществления вышеупомянутых основных стремлений.

Таким образом, появляются «естественные законы», представляющие собой рационализацию эгоизма, т.е. нормы, позволяющие воплотить в реальность инстинкт самосохранения. По этому вопросу Гоббс даёт следующие пояснения: «Естественный закон (*lex naturalis*) – есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни и что лишает его средств к её сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни».

Обычно упоминают первые три как основные, естественные законы. Но в «Левиафане» Гоббс перечисляет девятнадцать. Способ, каким он их ставит и выводит, даёт полное представление о применении им геометрического метода рациональной дедукции в приложении к этике. А также о том, как он сумел вновь ввести, уже в новой форме, те нравственные ценности, которые прежде исключал, но без которых нельзя построить никакого общества.

Предписание, или общее правило разума, гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его.

Если же он не может его достигнуть, то он может использовать любые средства, дающие преимущество на войне. Первая часть этого правила содержит первый и основной закон, гласящий, что следует искать мира и следовать ему. Вторая часть есть содержание естественного права, сводящегося к праву защищать себя всеми возможными средствами.

Второй закон приказывает отказаться от права на всё, иными словами, от прав, присущих естественному (догосударственному) состоянию, являющихся причиной всех человеческих распрей: «В случае согласия на то других, человек должен согласиться отказаться от права на всё в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы по отношению к себе». Гоббс комментирует это правило словами Евангелия: «Итак, во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Матф. 7, 12). И это закон всех людей: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (чего не хочешь для себя, не делай другим).

Третий закон предписывает, чтобы выполнялись заключённые соглашения. На этой основе зарождается справедливость (справедливо придерживаться договорённостей, несправедливо их нарушать). За этими тремя основополагающими законами следует шестнадцать остальных, которые мы вкратце рассмотрим.

Четвёртый закон (благодарность) – возвращать полученные блага, чтобы другие не раскаивались в своих благих деяниях и продолжали их делать. Отсюда берут начало благодарность и неблагодарность. Пятый закон (взаимная уступчивость) рекомендует каждому человеку при способливаться к другим. Отсюда появляются общительность и её противоположность. Шестой закон (легко прощать обиды) предписывает, чтобы, когда будут получены нужные гарантии в отношении будущего, были прощены все те, кто раскаялся и просит прощения.

Седьмой закон гласит, что «при отмщении (т.е. воздаянии злом за зло) люди должны сообразовываться не с размерами совершённого зла, а с размерами того блага, которое последует за отмщением». Несоблюдение этого закона порождает жестокость. Восьмой закон: «Ни один человек не должен делом, словом, выражением лица или жестом высказывать ненависть или презрение другому». Нарушение этого закона – оскорбление. Девятый закон предписывает каждому человеку признавать другого равным себе от природы; нарушение этого закона – гордыня.

Десятый закон (против надменности) предписывает, чтобы никто не претендовал на какое-либо право для себя, если он не согласился бы предоставить его любому другому человеку. Отсюда возникают скром-

ность в противовес высокомерию. Одиннадцатый закон предписывает тем, кому доверена обязанность судить (разбирать тяжбы) двух людей, вести себя справедливо по отношению к обоим. Отсюда берёт начало справедливость и беспристрастие. Нарушение этого закона – произвол.

Остальные восемь законов предписывают равное использование общих вещей, правило вверять жребию (естественному либо установленному по договорённости) пользование неделимым имуществом, гарантию неприкосновенности для посредников мира, третейский суд, условия годности для беспристрастного судебного разбирательства, законность свидетельских показаний.

Тем не менее этих законов самих по себе ещё не достаточно для построения общества. Нужна ещё власть, заставляющая соблюдать законы: «Договоры без меча, принуждающего их соблюдать» не годятся для достижения установленной цели. Именно вследствие этого, согласно Гоббсу, нужно, чтобы все люди избрали одного-единственного человека (или собрание) представлять их интересы.

Однако ясно видно, что «общественный договор» заключён не подданными с правителем, а подданными между собой. (Совершенно иным будет общественный договор, который предложит Ж. – Ж. Руссо.) Правитель остаётся за рамками договора единственным хранителем тех прав, от которых отказались подданные. Если бы и правитель тоже вошёл в договор, гражданские войны нельзя было бы предотвратить, потому что скоро возникли бы различные противоречия и распри в управлении. Власть верховного правителя (или собрания) неделима и абсолютна в этой самой радикальной теории абсолютистского государства, выведенной не из «Божьей милости» (как прежде), а из вышеописанного общественного договора.

Поскольку правитель не принимает участия в договоре, получив в свои руки все права граждан, он держит власть непреложно. Он стоит над справедливостью, потому что третье правило, как и все остальные, имеет законную силу для граждан, но не для правителя (монарха). Он может вмешиваться в вопросы общественного мнения, судить, одобрять или запрещать определённые мысли. Все полномочия должны быть сосредоточены в его руках.

Сама церковь должна ему подчиниться. Значит, Государство будет вмешиваться в дела религии. Философ верит в Откровение, а следовательно, и в Библию. Государство, гипотетически им созданное, должно, по его мнению, быть посредником в вопросе толкования Св. Писания и религиозной догматики, пресекая, таким образом, любые поводы для несогласия. Абсолютизм этого Государства действительно полный.



## «Левиафан»

Назвав одно из своих самых значительных сочинений «Левиафан», Гоббс как бы сравнил власть с чудовищным существом, описанным в Библии, в Книге Иова (гл. 40). Этим трудом Гоббс как бы обобщает и завершает свою философскую систему.

Данный труд Гоббса включает в себя четыре части, которые значительно отличаются друг от друга: «О человеке», «О государстве», «О христианском государстве», «Царство тьмы».

Раздел «О человеке» Гоббс начинает с исследования ощущения: с физической, физиологической и с психической точек зрения. Внешний объект вызывает в органе чувств движение, которое передаётся вначале в мозг, а затем в сердце: либо непосредственно, либо опосредованно – через окружающую среду. Обратное движение, ориентированное вовне, представляется нам внешней реальностью. Гоббс стремится объединить в своей теории три аспекта проблемы: механистическое объяснение ощущения, субъективное подтверждение чувства в сознании и объяснение возникающего при этом восприятия внешней реальности.

Ощущение, по мысли Гоббса, присутствует в сознании в форме образа, мысли или «призрака». Человеческое благоразумие объясняется тем фактом, что эмпирические ожидания укореняются в механизме ассоциаций. Благоразумие отличается от науки, которая основана на расчёте, на точном использовании языка на уровне как определений, так и доказательств. По Гоббсу, наука есть построение.

Геометрия истинна по сути своей, поскольку учёный-геометр строит её из различных составных частей, используя при этом условные определения. Там же, где нельзя воспользоваться геометрической моделью, наука заканчивается. Всякая настоящая наука есть знание всех следствий, вытекающих из определений, относящихся к исследуемой проблеме.

Гоббс считает, что жизнь – это по сути своей непрекращающееся движение органов тела, происходящее независимо от нашего желания. Это органическое движение, противопоставляемое произвольному движению. Объекты, которые мы воспринимаем, передают движение сердцу, а значит, могут способствовать или препятствовать органическому движению. Удовольствие – это то, что мы испытываем, когда воспринимаемые нами объекты соответствуют органическому движению, а недовольство, наоборот, возникает, когда между этими элементами существует противоречие.

Влечение и отвращение, таким образом, являются незаметным для нас началом движения к овладению или избеганию. Страсть направляет человека к тому, что для него благотворно, т.е. к объекту, соот-

ветствующему его органическому движению. Но страсть может быть и самоцелью. Некоторые страсти, согласно Гоббсу, трудно объяснить органическим движением (стремление к научной работе, желание воевать, а значит, и рисковать жизнью и т.д.). Однако в основном человек управляет своими отношениями с внешним миром не на основе свободной воли, а примиряя свои страсти, с одной стороны, и те знания (чувственные, рассудочные или научные) внешних условий, которыми он обладает, с другой.

Гоббс различает знание фактов (историю) и последовательной зависимости одного факта от другого (философию). По его мысли, могущество «человека, взятое в общем виде, есть его наличные средства достигнуть в будущем некоего видного блага. Оно может быть или естественным, или инструментальным». Природное могущество связано с личной физической силой. Инструментальные – это те формы могущества, которые позволяют получить ещё большее могущество: «Наибольшим человеческим могуществом является то, которое составлено из сил большинства людей, объединённых соглашением, и перенесено на одну личность, физическую или гражданскую, пользующуюся всеми этими силами или по своей собственной воле, каково, например, могущество государства, или в зависимости от воли каждого в отдельности, каково могущество партии или лиги различных партий...».

Затем Гоббс рассматривает различные формы могущества: богатство, репутацию, успех, дворянское звание, красоту, а также те области, в которых они проявляются. О знании, например, он утверждает: «Знание – небольшое могущество, ибо оно не проявляется вовне и поэтому ни в ком не замечается, да и обладают им не все, а лишь немногие, и эти немногие обладают знанием лишь немногих вещей, а природа знания такова, что признать его наличие в ком-либо может лишь тот, кто сам в значительной степени овладел им... Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя, как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие».

Рассматривая людские нравы (манеры) во всём их многообразии, Гоббс показывает, что в человеке существует постоянное, неустанное стремление приобретать всё больше и больше власти, стремление, конец которому кладёт лишь смерть. Этим и объясняются войны. Даже когда человек становится королём, ему этого мало. Почему? Потому что всегда есть риск потерять то, что имеешь. По мысли Гоббса (этим завершается первая часть «Левиафана»), в естественном состоянии люди ведут постоянную войну всех против всех. В этом состоянии «каждый человек имеет право на всё, даже на жизнь всякого другого человека...».

Благоприятное время для заключения соглашения и общественно-го договора наступает, когда этого требует разум, и все люди стремятся к миру, и продолжается до тех пор, пока есть надежда достичь мира... И тогда, «... в случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы у других людей по отношению к себе». В этом случае, по мысли Гоббса, исключительно важно «выполнять соглашения после их достижения», поскольку в противном случае люди опять скатятся до естественного состояния, когда «человек человеку – волк».

Раздел сочинения «Левиафана» «О государстве» начинается с осмысления его природы: «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтёт необходимым для их мира и общей защиты». По мысли Гоббса, наилучшей моделью правомерно полагать монархию: «Сопоставляя монархию с другими двумя формами правления, мы можем заметить следующее... Всякий носитель лица народа или член собрания, являющийся таким носителем, есть одновременно носитель своего собственного естественного лица. Поэтому как бы усердно такой человек в качестве политического лица ни заботился об обеспечении общего блага, он, однако, более или менее усердно заботится также об обеспечении своего личного блага, блага своей семьи, родственников и друзей, и, если общие интересы сталкиваются с его частными интересами, он в большинстве случаев отдаёт предпочтение своим интересам, ибо страсти людей обычно бывают сильнее их разума. Общие интересы поэтому больше всего выигрывают там, где они более тесно совпадают с частными интересами. Именно такое совпадение имеется в монархии. Богатство, могущество и слава монарха обусловлены богатством, силой и репутацией его подданных».

Общественный договор, согласно концепции «Левиафана», – это акт, каждый из участников которого заявляет: «Я наделяю властью этого человека или это собрание людей и передаю ему право управлять собой». Гоббс отмечает, что договор подразумевает отказ человека от своего естественного права. Наделить кого-либо властью, значит, сделать его своим представителем. Суверен, таким образом, является высшим представителем всех своих подданных. Ему не должен противостоять никакой «представительный орган». И ни один подданный не имеет права оспаривать решение суверена, ведь он уже заранее одобрил это

решение. Он признал его как своё собственное ещё до того, как оно вынесено. Высшим выражением этого предварительного признания является абсолютизм. Суверен обладает, следовательно, огромными правами. Единственное, что может избавить подданного от обязанности ему повиноваться, полагал Гоббс, – непосредственная угроза, нависшая над его жизнью.

В третьем разделе «Левиафана» «О христианском государстве» говорится о том, что церковная власть должна подчиняться власти политической. Основываясь на текстах Ветхого и Нового Заветов, Гоббс показывает, что даже Иисус не пытался создать Царство Божье, которое противостояло бы земной власти. Царство Божье расположено в ином мире. Если подданный живёт в вере, отличной от веры суверена, то, по Гоббсу, он должен верить лишь в душе, а в практических делах исполнять требования власти: «Но как быть в том случае, может кто-нибудь возразить, если какой-нибудь царь, или сенат, или другой суверен запретит нам верить в Христа? На это я отвечаю, что такое запрещение останется безрезультатным, ибо вера и безверие никогда не следуют человеческим приказаниям. Вера есть дар Божий, которого никто не может ни дать, ни отнять обещанием награды и угрозой пыток... Всё, что подданный вынужден делать из повиновения своему суверену, и всё, что он делает не по собственному побуждению, а повинаясь законам своей страны, всякое такое деяние является деянием не подданного, а его суверена, и не подданный отрицает в этом случае Христа перед людьми, а его правитель и закон его страны».

Если суверен придерживается истинной веры, то он, а не церковь должен следить за чистотой общественных нравов. По мысли Гоббса, «... когда Папа притязает на верховенство в вопросах нравственности, он учит людей неповиновению их гражданским суверенам, что является ошибочным учением, противоречащим многим переданным нам в Писании правилам нашего Спасителя и его апостолов». Автор «Левиафана» стоит на стороне английского короля и англиканской церкви в их борьбе с Папой Римским. Он продолжает: «... Весь этот спор о том, предоставил ли Христос юрисдикцию одному лишь Папе или же, кроме него, и всем другим епископам, является спором *de lana carpinā* (буквально это выражение переводится с латыни как «о козьей шерсти», что в переносном смысле означает «о мелочах, впустую». – Сост.). Ибо никто из них не имеет (там, где они не являются суверенами) никакой юрисдикции. В самом деле, юрисдикция есть право слушать и решать тяжбы между людьми, которое может принадлежать лишь тому, кто имеет власть предписывать правила насчёт того, что правомерно и что

неправомерно, т.е. составлять законы и мечом правосудия принуждать людей подчиняться своим решениям, вынесенным им самим или назначенными им для этого судьями: а такой власти не имеет законным образом никто другой, помимо гражданского суверена. [...] Сам Папа не обладает правом юрисдикции во владениях других монархов [...], наоборот, все епископы, поскольку они обладают правом юрисдикции, получают это право от своих гражданских суверенов».

И, наконец, в разделе «О царстве тьмы» Гоббс очень эмоционально и энергично критикует расширение политического влияния католицизма.

В целом же в сочинении «Левиафан» Гоббс осуществил попытку обозначить условия и границы истинного знания, установить правила, лежащие в основе политической игры (социальные установки), и определить положение и роль религии в государстве. Теория саморегуляции общественных институтов пришла на смену аристотелевской теории их неизменности. Был сделан первый шаг к вызреванию концепции «прав человека».

## Заключение

Таким образом, философское учение Томаса Гоббса представляет собой единую систему, основанную на «трех китах», – эмпиризме Ф. Бэкона, геометрии Евклида и физике Г. Галилея. Концепция Гоббса насквозь материалистична, он полностью исключил из сферы философского знания богословские вопросы.

Рассматривая всю окружающую действительность как совокупность тел, Гоббс не видит принципиального различия между телами естественными, существующими «по природе» и искусственными, к которым, в частности, относится государство. А поскольку человек представляет собой нечто среднее, Гоббс, как уже было сказано, делит философию на три части: физику, антропологию и политику.

Что же касается политических предпочтений Гоббса, они при всей их жёсткости напрямую вытекают из его представлений о человеке. Естественное состояние, в котором человек пребывал до появления государства – не идиллия, а трагедия. Это «война всех против всех», когда каждый стремится к достижению могущества и счастья, но постоянно встречает на своём пути помехи – других индивидов, каждый из которых стремится к тому же самому, но только для одного себя.

Нет, Гоббс вовсе не идеализирует созданную им модель государства. Недаром он называет его именем страшного чудовища – «Левиафан». Однако, в отличие от Платона или Ж. – Ж. Руссо, Гоббс не стремится никого обмануть, не называет рабство свободой. Мыслитель просто

пытается убедить своих читателей в том, в чём убеждён сам, – только всесильное чудовище, абсолютная власть Суверена, сможет заставить смириться волка, живущего «от природы» в каждом человеке.

С этой точки зрения обмен свободы на безопасность является, по мнению Гоббса, неплохой сделкой. Ведь каждый её участник получает возможность сохранить главное, что у него есть, единственную ценность, которая, будучи индивидуальной, является в тоже время и общей – собственную жизнь.

## **БЕНЕДИКТ СПИНОЗА** (1632–1677)

Нидерландский философ-материалист, пантеист и атеист.

### **Жизнь**

Нидерландский философ Барух Спиноза родился в 1632 г. в Амстердаме, в семье купца, авторитетного члена еврейской общины. Так как в семье хотели, чтобы мальчик стал раввином, то своё образование он начал с семиклассной религиозной школы «Древо жизни». Чтение трактатов средневековых еврейских философов увлекло его и привело в светскую школу доктора Эндена. Здесь он изучил латынь, древнегреческий и итальянский языки, и, усвоив учение Аристотеля, стал его приверженцем.

В 1656 г. за увлечение светскими науками и философией Спиноза был изгнан из общины и проклят. Около 1660 г. он покинул Амстердам, сменил имя на Бенедикт, завязал знакомства с протестантами и поселился в Рейнсбурге, где зарабатывал на жизнь шлифовкой линз.

Из переписки Спинозы видно, что в 1663 г. он работал над своей философской системой. В том же году он издал на латыни «Принципы философии Рене Декарта» – единственный из его трудов, увидевший свет не анонимно. В ней он в геометрической форме изложил и подверг критике философию Декарта, оказавшую влияние на формирование его мировоззрения.

С 1664 по 1670 гг. он жил в пригороде Гааги Воорбурге, а затем – до конца жизни – в Гааге.

В 1670 г. анонимно вышел «Богословско-политический трактат» Спинозы, содержащий критику религиозной идеи откровения и защиту интеллектуальной, религиозной и политической свободы. Эта атака рационализма на религию стала сенсацией. Хотя книгу тут же запретили,

но она повсюду продавалась, хотя с фальшивыми названиями на переплётах. Из-за злобных нападок от публикации «Трактата» на голландском языке Спиноза отказался. В пространным письме одному из лидеров еврейской общины Амстердама Оробио де Кастро он защищался от обвинений в атеизме.

Хотя Спиноза старался избегать политики, он поневоле был втянут в неё. Это произошло в дни вторжения французов в Голландию (1672), когда друг и покровитель Спинозы Ян де Витт (фактический глава Республики Нидерландов) был убит буйной толпой, считавшей их с братом виновными в поражении. Спиноза издал памфлет, где назвал жителей Гааги «низкими варварами». Если б хозяин дома не укрыл автора, он не спасся бы от расправы.

В 1673 г. пфальцский курфюрст предложил ему возглавить кафедру философии в Гейдельбергском университете, но при условии, что он воздержится от нападок на христианство. Но Спиноза отказал курфюрсту, желая сохранить свою свободу и душевный покой. Главнокомандующий войсками Франции принц Л. де Конде пригласил его в Утрехт для чтения лекций. Но предложение Конде посвятить свой труд королю Людовику XIV, что дало бы Спинозе обеспеченную жизнь, философ отверг. Несмотря на это, по возвращении в Гаагу его обвинили в связи с неприятелем. К счастью, он смог доказать, что многие из сановников знали о его поездке в Утрехт и одобряли её цели.

В 1674 г. Спиноза завершил труд своей жизни – «Этику». Попытка издать её в 1675 г. окончилась неудачей из-за нападок теологов, убеждённых, что Спиноза отрицает бытие Божье. Отказавшись от публикации «Этики», он по-прежнему вёл скромную жизнь. Спиноза много писал, обсуждал философские вопросы с друзьями, в том числе с Г. Лейбницем, но не пытался пропагандировать свои радикальные взгляды.

Спиноза был первым мыслителем Нового времени, не принадлежавшим к какой-либо церкви или секте. В 1677 г. он умер от чахотки – профессиональной болезни гранильщиков стекла и алмазов. Главными сочинениями Спинозы считаются: «Основы философии Декарта», «Богословско-политический трактат», «Этика» и «Трактат об усовершенствовании разума» (1677).

## **Онтология и гносеология**

В своей онтологии, следуя традиции пантеизма, Спиноза провозглашал единство Бога и природы, что было им выражено в идее единой, вечной и бесконечной субстанции. Эта субстанция является причиной

самой себя (*causa sui*), т.е. она, во-первых, существует сама в себе и, во-вторых, представляется сама через себя.

Качественные характеристики субстанции, когда ум представляет себе нечто как её неотъемлемые свойства, как сущность субстанции, называются атрибутами. Атрибут имеет с субстанцией одно общее и одно отличительное свойство. Общее свойство состоит в том, что атрибут существует сам в себе (по существу есть сама субстанция), а отличительное – то, что атрибут представляется через другое (через ум).

Хотя число атрибутов бесконечно, человеческому уму открываются только два из них – протяжённость и мышление. Если Декарт дуалистически противопоставлял протяжение и мышление как две независимые субстанции, то Спиноза монистически видел в них два атрибута одной субстанции.

Бесконечно многообразные вещи чувственного и умопостигаемого мира суть модусы – разные состояния единой субстанции. Модус существует в другом и представляется через другое. Бесконечное множество модусов порождено необходимостью божественной природы. Поскольку Бог является имманентной причиной модусов как атрибута протяжения, т.е. вещей чувственного мира, так и атрибуты мышления – отражения вещей умопостигаемого мира. Так что любой модус заключает в себе сущность Бога. Постигая модусы, мы познаём субстанцию.

Среди всех прочих Спиноза выделял бесконечные модусы. Бесконечный модус движения и покоя связывает другие модусы атрибута протяжения с субстанцией, мыслимой в этом атрибуте. Бесконечный модус беспредельного разума связывает другие модусы атрибута мышления с субстанцией, мыслимой через этот атрибут.

В гносеологии Спиноза выделял три рода познания. Первый род есть познание чувственное, именуемое также мнением или воображением. Этот вид знания даёт смутные идеи и нередко приводит к заблуждению. Второй род познания составляет понимание (*intellectio*), дающее уже отчётливое представление модусов. К пониманию относится деятельность рассудка (*ratio*) и разума (*intellectus*). Третий и высший род – это интеллектуальная интуиция, или непосредственное усмотрение истины. Благодаря интуиции можно постигать вещи под углом зрения вечности (*sub specie aeternitatis*), т.е. рассматривать модусы как формы единой субстанции.

Разделяя позиции математического естествознания и рационалистского метода Р. Декарта, Спиноза являлся сторонником детерминизма и противником телеологии. Так, признание «конечных причин» наравне с необходимостью он считал предрассудком. Ведь если имеются «конеч-



ные причины», то, указывал Спиноза, Бог имел бы стремление к тому, чего у него нет, тогда субстанция оказывается несовершенной.

Идею свободы воли в антропологии Спиноза отвергал. Свободной должно считать такую вещь, которая из одной необходимости собственной природы определяется сама собой к действию. Но таковой, по определению, является лишь субстанция. отождествляя свободу с познанием, с понятием субстанции Спиноза соотносит идею «свободной необходимости», совмещающей в себе необходимость и свободу как два момента в субстанции, самораскрывающейся в познании.

Этика Спинозы исходит из того, что человек должен руководствоваться в своей деятельности исключительно разумом. Он заложил основы научной критики Библии и выдвинул идею интеллектуальной любви к Богу: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчётливо любит Бога».

По мнению Гегеля, учение Спинозы есть «существенное начало» любого философствования.

### **«Богословско-политический трактат»**

Именно этот труд Спинозы создал ему репутацию вольнодумца-атеиста. Его полное название – «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе, как вместе со спокойствием государства и самим благочестием». Опубликован анонимно с указанием ложного места издания (Гамбург вместо Амстердама).

«Трактат», состоящий из двадцати глав, считается одним из классических образцов исторической библеистики. Хорошо зная древнееврейский язык, Спиноза сделал предметом исторического и филологического анализа Ветхий Завет. В частности, он доказал, что авторство Пятикнижия не может быть приписано Моисею. Оно создано гораздо позже, причём многими авторами. Продолжая и углубляя свою концепцию «двух истин», Спиноза считал, что в отношении объективного мира Библия не может служить критерием истины.

В четырнадцатой и пятнадцатой главах «Трактата» резко разграничены предметы религиозной веры и философии. М. Маймонид и другие философы-рационалисты Средневековья считали ветхозаветных пророков высшими судьями и в делах человеческих, и в понимании законов природы. Опровергая эти воззрения, Спиноза подчёркивал, что сужде-

ния пророков о природе метафоричны, а сутью их служения является моральная сила веры, создавшая великие примеры для подражания еврейскому и иным народам.

Трактат – программное произведение, преследующее строго определённую цель. Об этом свидетельствует уже заглавие, в котором автор фактически раскрыл его содержание. Спиноза не просто пишет теоретическое исследование – он стремится к практическим результатам, и этим объясняются многие особенности трактата.

Спиноза исследует политические реалии своей эпохи. Среди современных ему социальных сил находит лишь одну – светскую власть государства, – которая способна и обязана обуздать во имя мира и спокойствия граждан притязания теологов на господство над мыслью. Богословие не имеет ничего общего ни с наукой, ни с философией. Если бы теологи всегда ясно разграничивали эти области, не вторгались в область метафизики и усерднее возделывали принадлежащую им область практической нравственности, то человечество не представляло бы, как представляет теперь, множество враждующих, борющихся и ненавидящих друг друга сект.

Дело дошло до того, отмечает Спиноза, что этические принципы, проповедуемые религией, перестали влиять на образ жизни людей и их совесть. О вере человека приходится судить не по его добрым делам, а лишь на основе ненависти, питаемой им к представителям других вер. Неверно понимая цели религии, теологи извратили её смысл и её моральную основу. Они маскируют свои метафизические взгляды словами Св. Писания. Произвольно истолковывая их, теологи превратили собственные воззрения в религиозные догматы. Призывая власть к защите религии, они, в сущности, сделали государство поборником устарелых научных и философских воззрений, наносящих урон и религии, и благу самого государства.

Ошибочно полагать, что выступление власти в роли сторонницы тех или иных заблуждений может обеспечить в стране мир и покой. Наоборот, подчёркивает Спиноза, перенос теоретических разногласий на политическую почву всегда лишь разжигает страсти. Бесконечно разнообразными путями Бог приводит людей к познанию истины и благочестию. Люди созданы им так, что они не могут смириться с такими порядками, когда взгляды, признанные ими за истину, объявляются преступлением, а то, что побуждает их любить Бога и ближних, провозглашается грехом.

Конечно, из-за свободы мысли и слова могут возникать неудобства. Но и самые мудрые учреждения связаны с неудобствами. Нельзя всё ре-

гулировать законами. С неизбежными фактами – даже если они несомненное зло – необходимо мириться, так как борьба с ними может лишь ухудшить положение. Тем более должно мириться со свободой мысли, несомненно, представляющей собой благо, а не подавлять её.

Если бы даже возможно было принудить людей изрекать лишь то, что им велено говорить, то нельзя помешать им мыслить так, как они думают. Законы, заставляющие людей говорить вопреки своим убеждениям, считает Спиноза, могут развить лишь ханжество и лицемерие, в корне подрывающие все общественные отношения. Но добиться этого немислимо. И законы, ограничивающие свободу мысли и слова, всегда будут преступаться. Но не ханжами и лицемерами, озабоченными лишь накоплением богатств и сластолюбием, а благородными, честными людьми, не способными снести насилие над своей совестью.

Не подлежит сомнению, подчёркивает Спиноза, что в этом таится зародыш серьёзной опасности для государства. Его спокойствие и уважение к праву не могут быть обеспечены, если законы давят своей тяжестью не на дурных, а на благородных людей, если они не обуздывают преступников, а ожесточают честных. Целесообразно ли суживать государство до такой степени, чтобы оно не могло вмещать в себе честных людей?

Спиноза вопрошал: «Разве не несчастье для государства, если честные люди, не могущие думать по-иному и не желающие притворяться, изгоняются из страны? Если люди, не виновные ни в каком преступлении, ни в каких дурных поступках, объявляются врагами и подвергаются казни, – а эшафот, долженствующий быть предметом ужаса для преступников, превращается в трибуну, с которой гражданам даются примеры возвышенного самоотвержения и доблести? Потому что люди, уверенные в своей правоте, честные люди, не могущие думать по-иному и не желающие притворяться, изгоняются из страны? Потому что люди, уверенные в своей правоте, не боятся смерти и не умоляют о пощаде. Они не испытывают раскаяния, являющегося следствием преступления, и считают не наказанием, а честью и славой для себя умереть за доброе дело».

Но философское значение «Трактата» не исчерпывается горячей проповедью в защиту свободы мысли и слова. Чтобы обосновать свои тезисы, Спиноза хотел доказать, что задача Св. Писания – проповедь не научных и философских взглядов, а нравственное воспитание, что единственная его цель – внушить людям справедливость, богобоязненность и любовь к ближним.

Если богословы в Библии видели что-то иное, то лишь потому, что они словами Писания подтверждали личные воззрения. Толкование Библии необходимо, но оно возможно только на основе историко-критиче-

ского научного изучения. Спиноза выводит принципы такого анализа, предвосхищая все правила современного историко-критического метода (и многие его выводы), и пытается применить их к библейским текстам. Он изучает с помощью своего метода громадный материал, собранный средневековыми богословами, но приходит к выводам, противоречащим суждениям предшественников, или к таким, которые они боялись высказать открыто.

В «Трактате» был подвергнут критике союз, заключённый между монархией и церковью (в Голландии – протестантской), угнетающий свободу философской и научной мысли, необходимую для развития не только духовной жизни, но и всей культуры. Защищая в трактате республиканский идеал, Спиноза недвусмысленно выступил за подчинение церкви государству.

Тем не менее годы, минувшие со дня выхода «Трактата» в свет, не прошли без следа для культуры. То, о чём Спинозе не позволялось даже мечтать, в странах Европы стало одной из основ политической жизни. Государство перестало вмешиваться в область веры, и религиозная борьба утратила свой злой пыл. Церковь вместо меча и костра обратилась к орудиям, более подходящим для религии, – убеждению и пропаганде.

Тем не менее религиозный фанатизм и государственный фундаментализм до сих пор присущи многим странам Азии, Африки, Южной Америки. Проповедники сотен тоталитарных сект вещают с телеэкранов США, Южной Кореи, Австралии, Японии, и количество их сторонников исчисляется миллионами. Поэтому идеи «Трактата» остаются востребованными и поныне.

### «Этика»

Полное название книги – «Этика, доказанная в геометрическом порядке». Сочинение состоит из пяти частей. В первой Спиноза размышляет о природе Бога, во второй – о достоверных формах познания. Третья, а во многом и четвёртая часть посвящены анализу аффектов и законам, управляющим человеческими страстями. В заключении автор рассуждает о свободе человека.

Для стройности изложения Спиноза использует в «Этике» терминологию формальной логики – «модус», «субстанция», «атрибут» и др. Прибегнув к математике, он создаёт строго логическую систему из определений, аксиом, постулатов, теорем и их доказательств, схолий (пояснений), короллариев (выводов), снабжённых «предисловиями».

Философ исследует этику не просто как «учение о нравах». Он видит в ней основополагающий принцип бытия. Поэтому в его «Этике»

активно используется онтология – «учение о бытии». По мнению философа, бытие природы представляет собой двойное единство, поскольку порядок и последовательность вещей отражают порядок и последовательность понятий. По замыслу Спинозы, цель «Этики» в том, чтобы помочь людям дать верное направление личному существованию, определяемому стремлением к счастью.

В первой части «О Боге» Бог представляется основой и отправной точкой философского познания. Идея Бога, согласно Спинозе, есть первая и самая совершенная из идей. Исходя из этой идеи и следуя законам логики, можно вывести знание обо всём, что существует в природе. Философское же исследование этики представляет собой логическую прогрессию, входящую составной частью в учение о природе.

Природа – это всё существующее. Она не имеет ни начала, ни конца, а присущие ей самодостаточность и совершенство позволяют метафорически отождествить её с традиционным понятием Бога. Бог у Спинозы – не личность, его нельзя сравнивать с конечными существами. Это Бытие, или, другими словами, Всё сущее в Бытии.

Этика как научная дисциплина посвящена анализу именно тех атрибутов, которые имеют отношение к человеку. Единственные познаваемые атрибуты – мышление и протяжение – составляют бытие человека. Сущность Бога же есть само его существование. Бытие не может служить основой моральных ценностей и иметь конечную цель. Это бытие есть природа в бесконечности, необходимости и многообразии своих проявлений.

С точки зрения Спинозы, философская традиция и обыденное сознание ещё не дошли до адекватного постижения бытия. Им мешает предрассудок о существовании конечной цели, возникший в результате воображаемого, проективного и антропоморфного представления о знании, направляемом чисто эмпирическими желаниями. Знание бытия есть в конечном счёте совершенное знание о совершенной сущности, т.е. адекватное знание о совершенстве мира.

Во второй части «О природе и происхождении души» Спинозой анализируются достоверные свойства познания.

Первый его род – чувственное познание, воображение. Второй род – понимание, достигаемое с помощью абстрактного разума. (Познание третьего рода анализируется в пятой части «Этики»: имелась в виду «интуитивная созерцательная наука», которая помогает познать и полюбить Бога). Познание второго рода постигает человеческий дух. Существование человека является частью всего сущего в природе.

Личность человека не субстанциальна и не дуалистична. Она представляет собой временное единство души и тела, при котором не про-

исходит их внутреннего взаимодействия. Душа есть идея, т.е. сознание тела. Теория познания, по Спинозе, вторична по отношению к теории тела, поскольку человек существует в природе. Человек – это в первую очередь обладающее сознанием тело и лишь потом – познающий субъект. Теория познания Спинозы – это теория о трёх родах познания. Это теория об истине, понимаемой как адекватное знание (второго, а затем и третьего уровня). Адекватное знание этих двух родов не является полным: оно рефлексивно на втором уровне, а на третьем даётся интуитивно, являясь своим собственным критерием.

Третья часть называется «О происхождении и природе аффектов». Аффекты – это страсти, эмоции, чувства человека. Учение об аффектах в книге Спинозы занимает центральное место. Именно аффекты, с одной стороны, естественным образом предшествуют чисто этическим теоремам, а с другой – переплетаются с ними.

В предисловии к третьей части Спиноза заявляет, что и эту сложную и неясную область душевной жизни он будет изучать по тому же методу, которому следовал в других частях: «В природе нет ничего, что можно было бы приписать её недостатку, ибо природа всегда остаётся одной и той же и одна везде. Её сила и могущество действия, то есть законы и правила природы, по которым всё происходит и изменяется из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же, а потому и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из всеобщих законов и правил природы. Таким образом, аффекты ненависти, гнева, зависти и так далее, рассматриваемые сами по себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые уразумеваются, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и свойства всякой другой вещи, в простом рассматривании которой мы находим удовольствие. Итак, я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шёл о линиях, поверхностях и телах».

Спиноза различает три типа аффекта: желание, удовольствие и неудовольствие. Желание представляет собой только случай приложения закона инерции в психической сфере. Подобно тому как «всякая вещь стремится пребывать в своем существовании неопределённое время», так и психические явления, и параллельные им состояния тела стремятся пребывать в своём существовании неопределённое время. Когда это стремление осознано, оно называется желанием.

Системный характер учения Спинозы, может быть, ярче всего ощутим в его настойчивом стремлении предупреждать метафизические

истолкования. Вслед за теоремой, устанавливающей всеобщность закона инерции, он ставит другую: «Стремление вещи пребывать в своём существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи», – что на современном языке означает сам факт существования вещи. Вещь существует, и, пока не явится причина, изменяющая её существование, она продолжает пребывать в том же виде. В этом и состоит «стремление» вещи пребывать в своём существовании неопределённое время. Ни о какой волевой сущности нет и речи.

Что касается других типов аффектов – удовольствия и неудовольствия – то причиной, побудившей Спинозу прибегнуть к такой классификации, было наблюдение над влиянием аффектов на психическую жизнь. С этой точки зрения аффекты распадаются на две группы: одни из них задерживают, другие – ускоряют течение представлений. Под удовольствием Спиноза понимает аффект, через который душа переходит к большему совершенству, через неудовольствие – к меньшему.

Четвёртая часть «Этики» озаглавлена «О человеческом рабстве или о силах аффектов». По мнению Спинозы, душа человека от природы способна перейти от простого осознания к рефлексивному и истинному знанию самой себя. Автор начинается с определений пассивности и зависимости, а затем – свободы. (Отвергая свободу воли по Декарту, сам Спиноза отстаивает идею достижимости для людей истинной свободы). После этого он даёт определение добродетели, которая в его понимании относится не столько к сфере морали, сколько к области этики и философии.

Иными словами, добродетель состоит в утверждении радости бытия. Значит, она предполагает знание и размышление: ведь именно они позволяют человеку перейти от пассивности и зависимости к действию и свободе. Добродетель не может существовать без знания, поскольку именно знание позволяет личности с уверенностью направить свою энергию на то, что позволяет ей существовать далее. Энергия исходит от желания, но направление желания идёт от разума.

Пятая часть «Этики» называется «О могуществе разума, или О человеческой свободе». Спиноза начинает её с тезиса, что блаженство, или счастье, – это больше, чем просто радость: это высшая стадия удовлетворения самим собой и увеличения способности к существованию. Философ подробно описывает процесс, который человек проходит от осмысления собственной деятельности к радости, доставляемой полной самореализацией. При этом человек полностью осознаёт сам себя и своё место в Бытии и, таким образом, окончательно становится собой. Каждый человек обязан стать свободным, мудрым и радостным и иметь мужество проделать путь к совершенству. Это познание самого себя и соб-

ственных усилий упорствовать в своём бытии и познании всего сущего. В конце этого пути – свобода, избавленная от эмпирических колебаний и реализующаяся в слиянии с человечеством и миром в единое целое.

## **Заключение**

Спиноза отказался от создания морали на основе теологии. Он не согласен с мыслью, что в основе морали должен лежать страх перед наказанием – внешним или внутренним. По его мнению, представление о Боге как о некоем судье, монархе или отце является ложным, поскольку предполагает у Бога человеческий образ.

Спиноза стремился создать систему, способную обосновать возможности бесконечного рационализма. Многие считали, что ни одна философская система не в состоянии указать путь постижения истины, не отведя какое-то место непознаваемому и таинственному. Спиноза же исключил из своей системы и то, и другое, пытаясь научить людей мыслить, как мыслит Бог. Именно в способности мыслить, понимать и осознавать себя в едином потоке бытия видел он возможность свободы для человека. Поэтому напомним, что, кроме известного афоризма «Свобода есть осознанная необходимость», Спинозе принадлежит и иной, менее известный, но не менее замечательный завет: «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать!».

## **ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ (1646–1716)**

Немецкий философ, учёный, юрист, историк, математик, физик, биолог, правовед, археолог, лингвист, экономист, политик, родоначальник современной математической логики, изобретатель; исследовал вопросы, связанные с оптикой, горным делом; организатор академий и научных обществ. Завершитель философии XVII в. и предшественник немецкой классической философии.

## **Жизнь и творчество**

Лейбниц родился 21 июня (1 июля) 1646 г. в семье, имевшей славянские корни (первоначально их фамилия звучала как Любениц). Его отец был профессором морали Лейпцигского университета (дед тоже был университетским профессором). Рано лишился отца, а когда стал студентом – и матери.



Готфриду было пятнадцать лет, когда после нескольких лет активного самообразования он поступил на юридический факультет Лейпцигского университета. В 1666 г. окончил его, проучившись, кроме того, один семестр в Иене у знаменитого энтузиаста математического метода познания Э. Вейгеля. Но университетские власти родного города отказали Лейбницу в учёной степени доктора права, отклонив его диссертацию «О запутанных судебных случаях». Зато он блестяще доказал право на докторскую степень в том же году в Альторфе, городе близ Нюрнберга. Одновременно он пишет диссертацию, в которой разрабатывает идеи логики и математики, в частности математической логики.

Лейбниц отказался от предложенной ему в Альторфе университетской карьеры: она сковала бы развитие его оригинальной мысли. Однако для жизни независимого учёного-исследователя у Лейбница не было денежных средств. Ему пришлось пойти на службу к титулованным и коронованным особам. В зависимости от них – большей или меньшей в различные периоды времени – прошла потом вся его жизнь. Но будущий философ и учёный использовал малейшую возможность для того, чтобы посмотреть мир, окунуться в атмосферу научных споров с интеллектуальными светилами эпохи, завязать и расширить с ними переписку.

С 1668 г. Лейбниц служил при дворе майнцского курфюрста, исполняя в высшей степени полезные для своего духовного развития функции юриста, дипломата и историографа. В 1672 г. он был послан в Париж, где провёл четыре насыщенных творчеством года, хотя в это время прервались его связи с Майнцем. В столице Франции ему удалось лично и через переписку завязать контакты с такими титанами науки, как П. Ферма, Х. Гюйгенс, Д. Папен и с такими видными философами, как Н. Мальбранш и А. Арно. Удалось получить доступ к посмертным научным бумагам Р. Декарта и Б. Паскаля.

Всё интересует Лейбница – и тайны бесконечности, над которыми ломал голову Б. Паскаль, и автоматическое регулирование машин, использованное в паровом котле Д. Папена, и субстанциальная структура мира, о которой картезианцы и их противники спорили горячо и бесплодно.

Лейбниц смог совершить кратковременные поездки в Лондон, Амстердам и Гаагу, где познакомился с И. Ньютоном и Р. Бойлем, несколько раз повидал Б. Спинозу (последний раз – в 1676 г., за полгода до смерти голландского мудреца). В 1673 г. после демонстрации счётной машины, способной умножать, Лейбниц стал членом Лондонского Королевского общества. В 1675 г. он создаёт дифференциальное и интегральное исчисление, публикуя своё открытие только через девять лет. Это послужило поводом для судебных разбирательств между Лейбницем и И. Ньютоном.

Начиная с 1676 г. и до конца жизни Лейбниц в течение сорока лет находился на службе при Брауншвейг-Люнебургском герцогском дворе. Светлым пятном в его жизни были философские беседы с герцогиней Софией и с прусской королевой Софией-Шарлоттой во время поездок в Берлин.

Но в его жизни было и немало безрадостного. Долгие годы ему приходилось числиться заведующим придворной библиотекой. В этой должности он побывал при трёх сменявших друг друга ганноверских правителях. Когда последний из них, Георг Людвиг, унаследовал в 1714 г. английскую корону, он не пожелал взять Лейбница с собой. Окружённый недоверием, презрением и недоброй славой полуатеиста, великий философ и учёный доживал последние годы, оказываясь иногда без жалованья и терпя крайнюю нужду.

Для англичан он был ненавистен как противник Ньютона в спорах о научном приоритете. Для немцев он был чужд и опасен как человек, перетолковывающий всё общепринятое по-своему. Но и прежде ему приходилось нелегко: надо было все эти годы ладить с коронованными властителями и их министрами, выполнять их, подчас тягостные, поручения, например, по составлению родословного древа дома Бельфов. Лейбниц должен был слушаться и повиноваться: без покровительства местных князьков в тогдашней Германии нечего было и думать о том, чтобы заняться научной деятельностью. Поездки в другие части Германии, в Австрию и Италию, связанные с выполнением различных, в том числе и политических, поручений, Лейбниц использовал и для расширения научных связей.

Широта исканий и исследований, богатство и разнообразие высказанных Лейбницем идей вели к тому, что в истории философии Лейбница характеризовали самым разным образом. Одни называли его философствующим логиком, другие – религиозным философом, озабоченным главным образом тем, как придать научную респектабельность положениям веры. В религиозном отношении в Лейбнице видели то правоверного и благочестивого теиста, то пантеиста, то вольнодумца-деиста, а в философском – то предтечу И. Канта, то раннего просветителя, который не оставил подлинной школы и по сути дела пережил свои идеи. Кем же был Лейбниц в действительности?

Прежде всего Лейбниц – учёный нового типа, один из тех, кто положил начало осуществляющемуся по экспоненте приращению знания, которое с середины XVII в. начало свой головокружительный подъём. И философия Лейбница во главу угла ставила общетеоретическое обоснование беззаветного служения науке, познавательный оптимизм

и веру в светлое будущее человечества. Лейбниц в отличие от Ф. Бэкона был не только глашатаем новых методов научного исследования, он сам создавал методы и исчисления, играющие роль метода. Он не только мечтал об открытиях и об организации коллективной работы учёных, но сам осуществлял их.

Лейбниц заявлял: «Философские школы поступили бы несомненно лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы...». Глубокое историческое чутьё, толкавшее его к выводу, что всё на свете развивается – земная кора, живые организмы, народы, языки, и логика связей одних проблем с другими влекли Лейбница по извилистому, но внутренне закономерному пути.

Так, тревога по поводу последствий пренебрежительного отношения к политической экономии заставила Лейбница заняться не только общеэкономическими вопросами, но и закономерностями монетного обращения. При этом он выяснил зависимость падения цен на благородные металлы от привоза серебра из заморских испанских рудников. Его пытливый взор обратился на постановку шахтного дела в серебряных рудниках Гарца, и после ряда опытов (задача осушения рудников встала перед ним ещё раньше) он изобретает более совершенные, чем прежде, насосы для откачки подземных вод.

Неоднократные спуски под землю не могли не обратить внимания Лейбница на строение слоёв рудничных пород, через которые совершалась проходка шахтных стволов. Отсюда замысел «Протогеи» (1691), произведения, в котором содержатся рассуждения о развитии твёрдой и жидкой оболочки нашей планеты и её растительно-животного населения в далёком прошлом, дополняемые в «Новых опытах о человеческом разуме» догадкой об изменчивости животных видов.

Как метко заметил К. Фишер, для Лейбница «история Гарца становится историей земли». «Протогея», оставшаяся в незавершённом виде, не стала ещё той отраслью знания, которую Лейбниц обозначил как «естественную географию», а мы называем геологией и палеонтологией. Но это была заявка на создание таких наук в будущем. И чем бы ни занимался великий учёный – проектами упразднения крепостного права, организацией красильного дела, вопросами трудоустройства городской бедноты, составлением докладных записок о страховых обществах, историческими изысканиями, математическим анализом и т. д., – он никогда не замыкался в рамках только данного вопроса, всегда видел его связь с более широкими и глубокими проблемами. Ф. Энгельс справедливо писал о Лейбнице, что он в изобилии разбрасывал вокруг себя гениальные идеи.

Велики заслуги Лейбница как организатора науки, врачебного и книжного дела. Он заложил основу нескольких академий наук и обществ по изучению языка и истории. В 1700 г. он стал первым президентом Прусской академии наук, был инициатором создания аналогичных учреждений в Вене и Петербурге. Трижды встречался Лейбниц с Петром I, который приглашал его в Россию. В записке о будущей Петербургской академии наук немецкий просветитель подчёркивал необходимость её ориентации на практические нужды обширной и во многом еще неустроенной страны. Известно, что он также подал Петру I мысль об организации наблюдений над отклонениями магнитной стрелки в разных местах Российской империи. В России его называли «немецкий Ломоносов».

Лейбниц мечтал о международном сообществе учёных, своего рода «республике» с политическими правами, солидной технической базой для организации экспериментов, обширной библиотекой и архивами. Эта международная организация смогла бы взять на себя издание энциклопедии, призванной повсеместно распространить новую науку. Спустя полвека после смерти Лейбница эта последняя задача была выполнена усилиями французских философов-просветителей и учёных.

Горьким был личный итог жизни и деятельности Лейбница: непонятый и презираемый, притесняемый и гонимый невежественной и спесивой придворной кликой, он пережил крушение лучших своих надежд. С горечью, но со свойственным ему глубоким пониманием действительности он писал: «Не будь войн, раздирающих Европу со времени основания первых королевских обществ или академий, было бы сделано очень многое, и можно было бы уже воспользоваться нашими трудами. Но сильные мира сего боль шею частью не знают ни значения их, ни того, что они теряют, пренебрегая прогрессом серьёзных знаний».

При третьем правителе – курфюрсте Георге Людвиге – Лейбницу приходилось особенно плохо. Неоднократные выговоры за «нерадивость», нелепые подозрения, прекращения выплаты денежного содержания – так был вознаграждён престарелый философ за долголетнюю службу. Ему то и дело давали понять, что он больше не нужен и даром ест свой хлеб. При странных обстоятельствах Лейбниц скончался 14 декабря 1716 г. Прописанное ему лекарство от подагрических приступов, которыми он страдал, лишь приблизило конец, и вскоре после приёма снадобья последовала мучительная смерть.

Пренебрежение и вражда власть имущих и церковников к великому мыслителю преследовали его и после смерти. Целый месяц тело философа лежало в церковном подвале без погребения. Лютеранские

пасторы, почти открыто называвшие Лейбница «безбожником», ставили под сомнение саму возможность захоронения его на христианском кладбище. Когда, в конце концов, скромный кортеж направился к могиле, за гробом шло только несколько человек, почти все из них случайные лица, а от двора не присутствовал никто. И один из немногих свидетелей церемонии, понимавший подлинное значение того, что произошло, заметил: «Этот человек составлял славу Германии, а его похоронили как разбойника». Только Парижская академия торжественно почтила память Лейбница.

После философа осталось значительное печатное и гораздо более обширное рукописное научно-философское наследие. В наши дни Лейбниц и его дело – гордость международной науки и всего человечества. Научные труды, относящиеся к 60–70-м годам XVII в., были во многом проникнуты идеями механистической философии, навеянными Т. Гоббсом, к образу мыслей которого Лейбниц на всю жизнь сохранил глубокое уважение. В 1671 г. Лейбниц опубликовал работу под названием «Новая физическая гипотеза», где его собственные воззрения ещё не отделились от картезианских. Он разбирает понятия конкретной и абстрактной материи и высказывается в том смысле, что движение – это способ существования материи (эта же мысль проводилась им в письмах 1670–1671 гг.).

Сохранилось адресованное П. де Каркави письмо от 17 августа 1671 г., в котором Лейбниц перечисляет приемлемые для него положения учения Т. Гоббса и физики Р. Декарта. Лейбниц никогда не отказывался от своих симпатий к механистическому естествознанию, хотя, как и впоследствии «критический» И. Кант, ограничил область действия такого явлениями.

Но в диалоге «Пацидий и Филалет» он высказывает неудовлетворённость теми противоречиями, к которым приводит последовательное проведение картезианства в теории: понятие абстрактно-геометрического движения не может дать ничего, кроме тощей абстракции от реальной неисчерпаемости движений.

Возражения Лейбница против картезианских взглядов на природу высказывались им в духе концепции универсального динамизма и одновременно в духе спиритуалистского истолкования динамичности. Ещё в 1668 г. философ набросал своё «Исповедание природы против атеистов», в котором ещё сохранялись некоторые идеи картезианского механицизма, но теперь уже не они определяли картину мира. В письмах 1679 г. Лейбниц резко критикует картезианство. Динамическое и одновременно идеалистическое понимание субстанциальной сущности вещей нашло очень яркое выражение в работе «Об усовершенствовании

первой философии и понятии субстанции» (1694), где мыслитель пытается решить проблему взаимодействия субстанций.

Среди философских произведений Лейбница следует выделить как весьма существенные несколько статей, которые были им написаны после 1685 г., т. е. в то время, когда его оригинальное учение уже сложилось. А именно: «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душой и телом» (1693), «О природе в самой себе, или О природной силе и деятельности творений» (1698), «Начала природы и благодати, основанные на разуме» (1714).

Среди них статья «Новая система природы» (1695) была первым публичным изложением Лейбницева философии, и ей сопутствовала работа «Динамический очерк» (1695), уточнявшая взгляды на физическую природу. Главными изложениями философии Лейбница по праву считаются две книги: «Новые опыты о человеческом разуме» (1703) и «Теодицея» (1710).

Из них первая книга была полемическим сочинением против «Опыта о человеческом разуме» Д. Локка. Но уже в следующем году Локк умер, и Лейбниц не стал её публиковать: отношения с английской общественностью у него и без того были испорчены. «Новые опыты...» увидели свет только в 1755 г., т. е. почти полвека спустя после смерти Лейбница. И они не могли оказать того влияния, на которое были рассчитаны. Ценность этой книги заключалась в том, что широкий диапазон сочинения Локка позволил Лейбницу дать не очень систематическое, но весьма содержательное изложение собственных воззрений по многим вопросам теории познания.

Вторая книга, снабжённая подзаголовком «Рассуждение о благодати Божией, свободе человеческой и начале зла», была единственным из его крупных произведений, опубликованным при жизни. «Теодицея» выросла из содержания бесед и переписки с прусской королевой Софией-Шарлоттой, в которых обсуждались, в частности, деизм Д. Толанда и статья Пьера Бейля «Рорарий», трактовавшая проблему разума у животных. Свобода и необходимость в мышлении и поведении разумных существ, границы приложения их воли и диалектика добра и зла – вот те вопросы, рассмотрение которых в «Теодицее» делает это произведение не теологическим, а собственно философским.

Резюмирующий характер присущ также его поздним сочинениям: «Критика основоположений отца Мальбранша» (1711) и «Монадология» (1714).

Переписка Лейбница чрезвычайно обширна: он оставил после себя свыше пятнадцати тысяч трёхсот писем к тысяче адресатов на француз-

ском, немецком и латинском языках. Особый цикл составляют сочинения Лейбница по логике.

### Учение о монадах

Лейбниц противопоставил учению Б. Спинозы о единой субстанции учение о множественности субстанций, которые он назвал монадами (с греч. *μονάς* – единица). Монада проста и неделима, не является материально-вещественным образованием, не имеет протяжения. Монады не возникают и не исчезают. Погибать могут только сложные тела, распадаясь на составные элементы. Монады «бессмертны» и этим уподобляются духам. Во всей Вселенной кипит жизнь (Лейбниц не раз выражал свою симпатию к гилозоизму).

Монады не пассивны. Их сущностью является деятельность, которая выражается в непрерывной смене состояний. Одни монады активны в потенции, другие – актуально. Это духовные силы, которые находятся в состоянии вечного «беспокойства». Лейбниц наделяет монады восприятием, представлением, стремлением и влечением. В связи с этим он сравнивает их с человеческой душой.

Имея общую духовную природу и общее происхождение, все монады различаются между собой: по степени развития, активности и совершенства. В то же время они в той или иной степени похожи друг на друга. В результате этого образуются различные группы и виды монадного царства.

Каждая из монад – обособленный, обладающий своим содержанием мир. В этот мир не может проникнуть извне никакое аналогичное духовное содержание и из него не может ничего утратиться. Каждая монада – замкнутый космос, отсюда знаменитое изречение Лейбница: «Монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти».

Лейбниц выстраивает иерархию монад, выделяя следующие их виды:

1) простые, «голые» монады. Они составляют главным образом неорганическую природу. Из них состоят камни, земля, трава и т.д., которые «спят без сновидений». Между неживой и живой природой существует непрерывная связь через цепочку посредствующих звеньев, т.е. промежуточных существ. Эти монады обладают смутными восприятиями, бесконечно малыми перцепциями, в которых нет ничего раздельного и отчётливого;

2) развитые, монады-души. Они отличаются наличием ощущений. Самым неразвитым представителям этой группы свойственны смутные созерцания. Например, едва слышный для нас шорох, издаваемый пада-

ющей песчинкой, или слабый шум прибрежных волн. Эту группу монад составляют животные: их деятельность пассивна, а самосознание у них отсутствует;

3) монады-духи – составляют души людей. Это духи, активные сознания, обладающие памятью, способностью к рассуждению, рефлексией и самосознанием.

Мировая последовательность после монад-душ человеческих предполагает бесконечное число степеней совершенства как воплощения разных этапов всеобщего процесса постижения абсолютной истины. Завершением этой безграничности выступает Бог как бесконечный «предел», в котором нет границ, и «совершенство абсолютно бесконечно». Бог – высшая монада, которая едина, всеобща, необходима и которая «содержит в себе столько реальности, сколько возможно».

Монады при всём их качественном многообразии объединены в некоторую систему, состоящую из названных групп. Монады низшего класса стремятся достигнуть состояния монад более развитых животных, а они, в свою очередь, стремятся к состоянию духов. И высшие духовные монады, т. е. люди, ориентируются на развитие научного и философского мышления.

Что такое Бог у Лейбница, понять сложно. Бог бестелесен («всецело свободен от тела»), но, по Лейбницу, не бывает монад без их телесных обнаружений. Бог должен быть беспредельным и ничем не ограниченным. Но в то же время как монада он обязан быть некоей «точкой». Бог в христианской религии – творец всех существ. А у Лейбница он лишь «достаточное основание» бытия всех монад и не имеет отношения к идее творения «из ничего». Получается у Лейбница, что Бог – лишь символ всеобщей онтологической «обоснованности» мира. Кроме того, монады замкнуты в себе, что противоречит тезису зависимости их от Бога и тем более тому, что он их творец.

Понятие Бога противоречит монадологии Лейбница. Его «Бог» имеет мало общего с христианским Богом. В системе философа нет места учению о первородном грехе, для божьих наказаний и наград, для ада и рая, для творения человека и вообще мира Богом, для загробной жизни. Кроме того, оказывается, что у животных есть бессмертные души, как у людей. Значит, они будут вечно существовать в земном, чувственно-телесном мире.

Общая картина мира, раскрываемая Лейбницем, близка к пантеизму. Его натурфилософские построения наполнены пафосом всеобщей оживлённости и одухотворённости. Мир и его фрагменты он сравнивает то с цветущим садом, полным весеннего ликования жизни, то с роem



пчёл, то с прудом, кишасим рыбой, то с каплей воды, в которой живёт целый микромир.

Философ даёт основание и для понимания его позиции как близкой к деизму. Об этом свидетельствует отношение Лейбница к проблеме чудес: в природных процессах их не может быть. На этом основании он отрицает смерть и даже всемирное тяготение, т.к. это были бы чудеса, невозможные в естественном мире. Бог только дал достаточное основание для бытия монад. А потом уже не вмешивается в их жизнь и развитие. Предустановленная гармония сделала его дальнейшее вмешательство в дела мира ненужным. К тому же Бог у Лейбница не самостоятелен. Над ним господствует моральная необходимость и законы логики, что сводит значимость Бога фактически нанет.

### Гносеология

Развитие монад есть саморазвёртывание заложенного в них знания. Поэтому Лейбниц принимает теорию врождённых идей, сторонниками которой были Платон, Р. Декарт и др.

Философ признаёт врождённым и чувственное, и теоретическое познание. Обладающая им человеческая душа – это не *tabula rasa*, а бесконечно содержательный мир. Лейбниц пишет, используя образное сравнение, что душа подобна белому мрамору, в котором скрываются прожилки и неоднородности. И для того, чтобы выявить их, нужны усилия резчика по камню и ваятеля.

Нам врождены задатки знания, тенденции и неосознанные установки к той или иной деятельности. Сделать их актуальными можно только путём напряжения внимания, воспоминания и обучения, вообще образования. Локк прав, считает Лейбниц, говоря о том, что в душе при рождении нет знания истин, но он не прав, отрицая наличие в ней *потенциального* знания. «Нет ничего в разуме, – пишет Лейбниц, – чего не было бы в ощущениях, кроме самого разума». Отсюда и понимание происхождения познавательных ошибок: они возникают не столько от чувственных иллюзий, сколько от погрешностей в рассуждениях и от слабости памяти.

Лейбниц стремится сделать свою концепцию врождённых идей более гибкой, чем у Декарта, более соответствующей известным к этому времени фактам. В этой концепции есть рациональный момент: признание зависимости наших знаний от опыта прошлых поколений, *опосредованность* нового знания прежним опытом.

Решая проблему истины, Лейбниц делит все знания, доступные человеку, на два вида: 1) истины разума; 2) истины факта. К первому виду

относятся истины, приобретённые разумом на основе детального анализа понятий и суждений. Чтобы их проверить, достаточно законов логики Аристотеля (закон противоречия, тождества и исключённого третьего). Истины факта – это знания, полученные эмпирическим способом. Например, люди на опыте узнали, что огонь горяч, а лёд холоден и т.д. Для проверки истин факта необходимо опираться также и на закон достаточного основания, который был впервые сформулирован Лейбницем.

Истины разума, отмечает философ, имеют необходимый и всеобщий характер, а истины факта – лишь вероятностный. Этим самым он вводит в гносеологию категорию *вероятности* для оценки знаний. Признание наряду с достоверным знанием правомерности вероятностного (гипотетического) знания – несомненная заслуга Лейбница. Для высшей монады – Бога – истины факта вообще не существуют, т.к. она обладает абсолютным знанием. Как монада, она включает в себя всё своё содержание, которое может быть развёрнуто в процессе её воплощения в том или ином предмете. Поэтому Высшая монада уже заранее знает, каким должен стать тот или иной предмет.

Лейбниц вводит в теорию познания понятие «смутного знания», т.е. знания малоопределённого, знания в смысле *относительной истины*, которая до него рационализмом XVII в. не признавалась. В системе же воззрений Лейбница роль этой истины значительна. Неполнота знаний характерна не только для смутных, но и для более отчётливых чувственных восприятий. Но и смутные восприятия являются необходимой ступенью на пути к теоретическому познанию.

Рассуждая об истине, Лейбниц отвергает принцип сомнения Декарта. Он считал недостаточным и ложным предложенный им критерий истины – ясность и отчётливость знаний. Не может быть критерием и врождённость как признак идеи, т.к. *все* идеи врождены. Многое из того, что представляется нам ясным и отчётливым, лишь кажется таким, а чувственные критерии вообще ненадёжны и недостаточны.

Лейбниц считает критерием истины закон противоречия. Чтобы удостовериться в истине и, следовательно, непротиворечивости идеи, нужно разложить её на простые элементы, и картина становится вполне определённой: либо эта идея истинная, либо ложная.

## Теодицея

Одна из основных проблем для Лейбница – как совместить всемогущего и благого Бога с существующим в мире злом. Этому он посвятил свой труд «Теодицея».

Философ считает, что зло как таковое не существует. У зла нет своей субстанции. Но есть метафизическая причина существования в мире несовершенства. Совершенным является только Бог. Всё остальное не совершенно, т.к. это сотворено. Мир не есть Бог, поэтому он несовершенен. Если бы мир был совершенен, это всё равно, как если бы Бог сотворил сам себя. А существование двух богов невозможно. В этом состоит, по Лейбницу, метафизическое зло – в ограниченности мира. Бог беспределен. Мир же ограничен в метафизическом смысле, поэтому в мире необходимо существует метафизическое зло.

Физическое и моральное зло не необходимы, они только возможны. Необходимыми их делает сам человек. Физическое зло состоит в страданиях, моральное – в грехе. Страдания появились с грехопадением человека. Грех же состоит в отпадении человека от Бога, в его свободе. Но свободы воли не существует в виде «я хочу то, что я хочу». Человек может хотеть только то, что заложено в него Богом. Желания, которые Бог даёт в виде возможностей, человек часто реализует и возможность физического и морального зла превращает в действительность.

Почему же Бог творит мир, зная, что его творение будет несовершенным, следовательно, в нём будет зло? Бог творит мир потому, что он благ. Именно его благодать является главной причиной творения мира. Существовать нашему миру, даже несовершенному, лучше, чем вообще ничему не существовать, кроме Бога. Поэтому Бог и творит мир, который несовершенен и содержит зло. Кроме того, то, что нам кажется злом, может таковым и не являться. То, что есть зло для части, для целого может являться благом.

Лейбниц последовательно проводит принцип предустановленной гармонии. Предустановленная гармония действует и в духовном, и в физическом мирах. Она существует в материальном мире и между миром материальным и духовным. Духи, т.е. разумные монады, образуют между собой некое сообщество. Совокупность всех духов составляет град Божий. Это нравственный мир, самое совершенное и наиболее возвышенное из всех дел Бога.

Между градом Божьим и земным миром также существует предустановленная гармония. Поэтому все поступки в земном мире связаны с событиями в граде Божьем. Значит, за земные грехи человек будет отвечать после смерти. А за праведную жизнь он получит воздаяние. Добрые дела награждаются, а злые получают возмездие. Значит, Бог есть цель жизни человека. В познании Бога и в стремлении к нему состоит счастье человека.

## **Заключение**

Лейбниц оказал многообразное влияние на современную философию и науку. Он внёс серьёзный вклад в важнейший раздел физики — динамику. Он был также первооткрывателем в геологии. Но особым успехом пользовались его метафизические теории. В начале XVIII в. в Германии возникает школа Х. Вольфа, во многом опиравшаяся на философские идеи Лейбница. Вольфовская школа стала одним из столпов европейского Просвещения. Влияние Лейбница испытали и другие крупнейшие мыслители Нового времени: Д. Юм, И. Кант, Э. Гуссерль. Велик интерес к Лейбницу и в современной, прежде всего аналитической, философии. Особое внимание привлекает его различие «истин разума» и «истин факта», а также концепция возможных миров.

## **ДЖОН ЛОКК (1632–1704)**

Английский философ и педагог, один из наиболее известных и значительных представителей эмпиризма, основатель либерализма как фундаментального мировоззренческого принципа.

## **Жизнь**

Джон Локк родился в Рингтоне (Бристоль) в 1632 г. в семье адвоката. В 1646 г. зачислен в Вестминстерскую школу. В 1652 г. Локк как один из лучших учеников школы поступает в Оксфордский университет, где в 1656 г. получает степень бакалавра. Затем в Оксфордском университете, где в 1658 г. получил степень магистра, преподавал греческий язык и риторику. Непродолжительное время служил цензором.

В 1668 г. Локк становится членом Лондонского королевского общества.

С 1672 г. работает врачом, домашним воспитателем. Затем секретарём видного политического деятеля, лидера оппозиции лорда Эшли Купера, графа Шефтсбери, лорда-канцлера Англии, и начинает активно заниматься политической деятельностью.

В 1675 г., после отставки лорда Эшли, Локк отправился во Францию, где заинтересовался картезианством. С 1679 по 1682 гг. граф Шефтсбери возвращает себе политическое влияние, и Локк снова оказывается рядом с ним. Однако в 1682 г. лорд Эшли был вовлечён в заговор против Карла II, ему пришлось бежать в Нидерланды, где он вскоре умер.

Через год Локку также пришлось просить убежища в Нидерландах, где он принял активное участие в подготовке похода Вильгельма Оран-

ского. На родину философ вернулся лишь после так называемой «славной революции», когда в 1689 г. Вильгельм Оранский был провозглашён английским королём.

В 1690-х гг. наряду с правительственной службой Локк вновь ведёт широкую научную и литературную деятельность. В 1690 г. издаются «Опыт о человеческом разумении», «Два трактата о правлении», в 1693 г. – «Мысли о воспитании», в 1695 г. – «Разумность христианства».

В 1691 г. Локк перебирается в замок Отс (в графстве Эссекс) в качестве гостя сэра Фрэнсиса Мэшема и его супруги Дэмерис Кэдворт (дочери философа Ральфа Кэдворта). Там он 28 октября 1704 г. умирает от астмы.

### **«Опыт о человеческом разуме»**

В этом произведении Локк попытался выявить познавательные возможности человеческого разума. В отличие от мыслителей, пытавшихся решить проблему познания через объяснение действительности, Локк исследует не объект, а субъект познания – не действительность, окружающую человека, а непосредственно человеческий разум. Философ пытается, во-первых, установить, как именно человеческий разум получает сведения об окружающей человека действительности, а во-вторых, определить пределы познавательных возможностей разума.

В своём сочинении Локк исходит из утверждения, что именно опыт, который человек получает извне, внешний опыт, является источником познания. Но чтобы доказать это, а также проанализировать сам опыт, необходимо вначале опровергнуть популярное в философии ещё с античности представление о врождённых идеях. Согласно этим представлениям, идеи вещей присутствуют в сознании человека с его рождения, и именно это делает познание в принципе возможным.

Отсюда и структура произведения Локка. Оно состоит из четырёх книг. Первая посвящена опровержению теории врождённых идей, остальные – построению новой теории познания, основанной на выяснении познавательных возможностей самого человеческого разума. Во второй книге Локк рассматривает представления сами по себе, вне зависимости от их истинности или ложности. В третьей книге автор исследует язык как средство для сообщения и утверждения знания, в четвёртой – даёт критическую оценку знания, то есть говорит о представлениях, дающих истинное знание действительности, и рассматривает мнение и веру как промежуточные ступени к истинному знанию.

Итак, первая книга посвящена опровержению представлений о врождённых идеях. Вообще гипотеза о существовании врождённого,

т.е. внеопытного знания, использовалась для объяснения того, каким образом у разных людей по одним и тем же вопросам формируются одинаковые представления. Это называлось «принцип всеобщего согласия». Суть его в том, что большинство людей знают, признают и разделяют определённые представления и принципы. Речь, в частности, идёт о нравственных нормах, принципе справедливости, добра и зла и, наконец, понятии Бога.

Локк отвергает наличие такого согласия между людьми. Он считает, что для объяснения наличия у большинства неких общих представлений следует использовать иные аргументы, нежели их врождённость. Это очевидно из того факта, что маленькие дети и умственно отсталые взрослые ничего не знают, например, ни о принципе тождества и непротиворечивости, ни об основных нравственных принципах. Утверждение, что эти представления в сознании младенцев и умственно неполноценных всё же присутствуют, но ими не осознаются – абсурдно, поскольку содержит в себе противоречие. Сам Локк по этому поводу пишет: «Говорить, что какое-либо понятие запечатлено в сознании, в душе и одновременно заявлять, что душа о нём не знает и до сих пор никогда об этом не догадывалась, означает превратить его в ничто. Ни об одном суждении нельзя сказать, что оно находится в душе, в то время как душа никогда не знала не только его содержания, но даже не подозревала о его существовании».

Кроме того, и сами нравственные принципы у человечества не одинаковы. То, что у одних наций не мешает морали, у других – преступление. Например, некоторые северные народы убивали стариков, ибо на всех не хватало еды, у отдельных племён Полинезии бытовал канныбализм и т.п. Иными словами, нормы морали следует скорее обосновывать условиями жизни того или иного народа, нежели врождёнными представлениями.

Даже идея Бога не является всеобщей, так как имеются народы, «у которых нет даже имени для обозначения Бога, как нет ни религии, ни культа». Более того, понятия о Боге сильно различаются и в так называемых мировых религиях.

Из всего сказанного Локк делает вывод: врождённых идей не существует, а источником всех человеческих представлений является опыт. Сама по себе душа (разум) является, по мнению Локка, чистой доской. Он пишет: «Давайте предположим, что душа представляет собой, так сказать, белый лист, без единой буквы, без всяких идей. Каким образом появится на ней что-нибудь? Откуда происходит это разностороннее содержимое, которое с почти бесконечной изобретательностью начертала трудолюбив-

вая и неограниченная фантазия человека? Откуда добывается весь материал разума и познания? Ответу одним словом: из ОПЫТА. Именно на нём основано всё наше познание и из него же оно берет начало».

В качестве альтернативы Локк предлагает читателям новую точку зрения об идеях, изложенную им во второй книге «Опытов». Философ полагает, что идеи произошли из чувственного опыта. Заметим, что Локк, рассуждая об идеях, само это слово понимает совсем иначе, чем, например, Платон. По мнению Локка, идеи есть результат отображения действительности в разуме человека. Идеи находятся в уме человека, однако вовне существует нечто, имеющее способность производить идеи в разуме.

Такую способность вещей вырабатывать в нас идеи Локк называет словом «качество», взятое из современной ему физики: «Я называю идеей всё то, что душа воспринимает в самой себе, или то, что является непосредственным объектом восприятия, мышления или интеллекта; способность вырабатывать идеи в нашей душе я, напротив, называю качеством субъекта, у которого имеется эта способность. Так, например, снежный ком имеет способность выработать у нас идеи белого цвета, холода и округлости; я называю их качествами, тогда как ощущения или восприятия я называю идеями».

Первичные качества (протяжённость, фигура, плотность, движение) – это качества, присущие самим вещам. Вторичные качества (цвет, звук, вкус, запах) вызываются особыми сочетаниями первичных качеств, и нельзя с абсолютной достоверностью утверждать, что вторичные качества принадлежат вещам непосредственно. В этом смысле первичные качества объективны, поскольку соответствующие им идеи, вызываемые в нас, представляют собой точные копии предметов, существующих вне нас. Напротив, вторичные качества субъективны, поскольку не отражают объективных свойств самих вещей, хотя и вызываются ими.

Из простых идей ум посредством присущей ему деятельной способности соединения, сопоставления и абстрагирования образует сложные и общие идеи (модусов, субстанций, отношений).

Идеи модусов представляют собой такие сложные идеи, которые в любом случае оказываются составными: в них нет предположения о самостоятельном существовании отдельных элементов, которые рассматриваются в зависимости друг от друга как аффекты субстанций (например, благодарность, убийство и т. п.).

Идея субстанций берёт начало из констатируемого нами факта, что некоторые простые идеи всегда соединены друг с другом и вследствие

этого мы привыкаем к предположению о существовании некоего «субстрата», в котором существуют и из которого образуются эти идеи, хотя и не знаем, что это такое.

Идеи отношений возникают из сопоставления идей и последующего их мысленного сравнения. Каждая идея может быть соотнесена с другими бесконечным количеством способов (например, мужчина по отношению к другим людям может быть отцом, братом, сыном, дедом, внуком, свёкром или тестем и т.п.). Аналогичные соображения можно повторить для всех идей. Но существуют идеи отношений особой важности, например идея причины и следствия, или идея тождества, или же идеи этических отношений.

В третьей книге Локк излагает свою философию языка. Слова – это чувственные знаки идей, необходимые для закрепления их в уме и для коммуникации людей. Большинство слов носит общий характер и соотносится с общими, отвлечёнными идеями. Общее в природе вещей есть не что иное, как такая отвлечённая идея, продукт деятельности разума, имеющая своим основанием сходство вещей и закреплённая в общем имени. Ум всегда имеет дело с номинальными сущностями вещей, которые состояются из таких отвлечённых идей. Реальные же сущности вещей, т.е. их реальное внутреннее строение, из которого проистекают чувственные качества, позволяющие нам отличать вещи друг от друга, группировать их и давать им общие наименования, остаются неизвестными.

Четвёртая книга посвящена анализу познавательного процесса и проблеме истины. Всякое познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей. По степени достоверности установления такого соответствия или несоответствия Локк различает три вида познания: интуитивное (самоочевидных истин, нашего собственного существования), демонстративное (положений математики, этики, бытия Бога) и чувственное (существования единичных вещей). Знание истинно тогда, когда идеи сообразны с действительностью: истина – это есть соединение (или разъединение) идей или их знаков сообразно соответствию (или несоответствию) обозначаемых ими вещей. В книге также рассматриваются вопросы реальности и границ познания, основания и степени вероятного знания, а также природа и основания веры, или мнения.

Таким образом, Локк формулирует собственную теорию познания с позиций эмпиризма и номинализма. Существует, по Локку, и знание недостоверное, вероятное, или мнение. Однако из того, что мы иногда не можем обладать ясным и отчётливым познанием, не следует, что мы не можем познавать вещи. Знать всё невозможно, считал Локк, необходимо знать самое важное для нашего поведения.



## «Два трактата о правлении»

В этой знаменитой работе Локк излагает своё учение о государстве. Полное название книги звучит так: «Два трактата о правлении. В первом ложные принципы и основания сэра Роберта Филмера и его последователей исследуются и опровергаются. Второй есть опыт об истинном происхождении, области действия и цели гражданского правления»

Как политический писатель Локк является основателем школы, стремящейся построить государство на начале личной свободы. Целью своего сочинения автор объявляет намерение «утвердить престол великого восстановителя английской свободы, короля Вильгельма, вывести его права из воли народа и защитить пред светом английский народ за его новую революцию».

Столкновения людей друг с другом и отказ от свободы и равенства, по Локку, противоречат их природе. Война и рабство открыли для человека возможность подчинения себе подобных. Эта человеческая слабость, положившая конец природному состоянию, основанному на равенстве и свободе, привела к необходимости создания гражданского общества на началах разума и опыта.

Этот переход от естественного состояния к гражданскому обществу произошёл по взаимной договорённости: соглашение об образовании гражданского общества принимается на основе свободного согласия всех, кто в нём участвует. Люди соглашаются отказаться от своей естественной свободы и права самим осуществлять правосудие. Они доверяют это право новому обществу, образуемому по согласию большинства из них. В результате общественного договора образуется государство, исполняющее единую волю.

В первом трактате философ полемизирует с Робертом Филмером – сторонником патриархальной концепции власти, а во втором – излагает свои представления о том, каким должно быть государство. Второй трактат посвящён проблеме источников, области исследования и принципов истинного философского учения о политике.

Свои взгляды Роберт Филмер изложил в произведении «Патриарх», которое Локк в первом трактате и критикует. Филмер проповедовал неограниченность королевской власти, выводя её из патриархального начала. Главным утверждением Филмера, на котором он выстраивает свою концепцию, является уподобление власти монарха отцовской власти. Адам – первый человек, который по воле Бога был одновременно и отцом семейства, и правителем, затем – Каин и патриархи, и, наконец, через много поколений – их законный преемник, английский король

Карл II. По воле Бога король получает суверенную власть над внутренней и внешней политикой страны. Таким образом, Филмер оправдывает существование абсолютной монархии божественным правом.

С точки зрения Филмера, идея о том, что человек от природы является господином самому себе, лишена смысла. Любой человек должен подчиняться родителям, следовательно, король призван Богом в отцы своему народу.

Локк строит философское опровержение идей Филмера на том, что недопустимо выводить принципы правления из положений, противоречащих здравому смыслу, опыту и не соответствующих природе вещей. Локк полагает необходимым различать то, что установлено Богом, и то, что зависит от человеческой воли: «... Необходимо найти другой источник возникновения правления, другие корни политической власти и другой способ назначать и определять людей, которые должны ею обладать, – не те, что называет сэр Роберт Филмер». Локк убежден, что ошибка Филмера заключается в том, что он не проводит различия между человеком и животными, у которых действительно существует право сильного.

Локк определяет гражданское правление как право принимать законы и заставлять их выполнять, при необходимости прибегая к силе и правосудию, но единственно лишь на благо общества. Именно в этой работе впервые выражены основы идеологии общественных интересов. В отличие от Т. Гоббса Локк не считает природное состояние состоянием почти животной дикости. Напротив, в этом состоянии все люди были равны и свободны. Такое понимание первоначального состояния как состояния равенства и свободы с опорой на здравый смысл.

Поэтому Локк восстает против филмеровского взгляда на происхождение государства. Согласно Локку, происхождение государства основано на предположении обоюдного договора людей с правительством, заключённого с согласия всех граждан. Согласно договору, граждане отказываются от права лично защищать своё достоинство и наказывать нарушителей закона и передоверяют это государству. Правительство состоит из людей, избранных с общего согласия для наблюдения за точным соблюдением законов, установленных для сохранения общей свободы и благосостояния. При своём вступлении в государство человек подчиняется только этим законам, а не произволу и капризу неограниченной власти.

По мнению Локка (и этим он отличается от Гоббса), состояние деспотизма хуже, чем естественное состояние, потому что в последнем каждый может защищать своё право, а перед деспотом он не имеет этой

свободы. Нарушение договора уполномочивает народ требовать обратно своё верховное право.

Из этих основных положений последовательно выводится внутренняя форма государственного устройства. Государство получает законодательную власть, исполнительную и судебную. Законодательная власть обладает правом издавать законы, определяющие размер наказаний за различные преступления. На исполнительной власти лежит обязанность эти законы применять, в частности, наказывать преступления, совершаемые членами союза. А поскольку в процессе применения законов могут проявиться их недостатки, которые не заметили законодатели, исполнительная власть наделяется также правом практического действия – исправления недостатков в толковании недостаточно ясных законов, опираясь при этом на здравый смысл.

Кроме того, существует так называемая союзная власть (*federative power*), которая наделяется правом войны и мира – правом наказывать обиды, наносимые союзу внешними врагами. Однако все эти права правительство получает исключительно для охраны достоинства граждан. И, наконец, судебная власть не изолирована от остальных ветвей власти. Не существуя в естественном состоянии, она появляется только в гражданском обществе.

Законодательную власть Локк считает верховной, поскольку она создаёт законы, по которым существует всё в государстве, тем самым формируя само государство, обеспечивая его существование и единство. Она священна и неприкосновенна в руках тех лиц, кому вручена обществом, но не безгранична. Задача законодательной власти: разработать систему гражданских законов, определяющих условия благосостояния и счастья граждан.

Во-первых, законодательная власть не абсолютна, поскольку не имеет произвольной власти над жизнью и имуществом граждан. Это следует из того, что она облечена лишь теми правами, которые перенесены на неё каждым членом общества. А в естественном состоянии никто не имеет произвольной власти ни над собственной жизнью, ни над жизнью и имуществом других. Прирождённые человеку права ограничиваются тем, что необходимо для охранения себя и других; большего никто не может дать государственной власти.

Во-вторых, законодатель не может действовать путём частных и произвольных решений. Он должен управлять только на основании постоянных законов, которые одинаковы для всех. Произвольная власть, т.е. деспотическое правление, никак не совмещается с сущностными качествами гражданского общества, причём не только в монархии, но и при всяком другом образе правления.

В-третьих, верховная власть не имеет права взять у кого бы то ни было часть его собственности без его согласия, поскольку именно для сохранения своей собственности люди и соединяются в общества. Очевидно, что, если бы правительство распоряжалось собственностью граждан по собственному усмотрению, эта собственность оказалась бы в худшем положении, чем раньше. Поэтому правительство не имеет права взимать подати без согласия большинства народа или его представителей.

В-четвёртых, законодатель не может по собственной воле передавать кому-либо свою власть – на это имеет право только народ.

Разные ветви власти функционируют по-разному. Так, законодательная власть не заседает непрерывно. Законодательство не требует постоянной деятельности. Поэтому в благоустроенных государствах оно вверяется собранию лиц, которые в установленное время собираются, издают законы, а затем расходятся, причём сами подчиняются своим собственным постановлениям.

Исполнение законов, наоборот, не может останавливаться; поэтому оно вручается постоянным органам. На исполнительную власть обычно возлагается и власть союзная – ей предоставляется право войны и мира. Хотя само это право существенно отличается от обычных функций исполнительной власти. Главой исполнительной и союзной власти является король. Он имеет известные прерогативы только для того, чтобы в непредвиденных законодательством случаях способствовать благу общества.

Локк считается основателем теории конституционализма, насколько она обуславливается различием и разделением властей законодательной и исполнительной.

В основе теории Локка лежит критика абсолютной власти государя, осуществляемой вопреки воле большинства граждан. Философ выступает против произвола, отрицающего естественное право. Свободу он ограничивает рамками гражданского общества, развивающегося с учётом общественных интересов. Для Локка важен не режим правления, а организация власти в рамках этого режима. Он выступает против абсолютизма и злоупотреблений властью со стороны должностных лиц, а также исследует разделение властей в государстве.

Стоит заметить, что теория общественных институтов Локка касается преимущественно этических проблем. Для него в первую очередь важно, чтобы функции властей реализовывались в соответствии с главным принципом: обеспечение благосостояния общества.

Одна из главных проблем, сформулированных в рассматриваемой работе, – определение границ полномочий власти. Локк считает, что

необходимым условием силы политической власти является народная поддержка. Когда суверен лишается народного доверия, возникает угроза самим основам государства. Локк согласен с тем, что если государь – тиран и правит лишь в собственных интересах, то народ освобождается от обязанности ему повиноваться. В этом случае народ имеет законное право сопротивляться власти. Не одобряя царевубийства, Локк предложил установить в этом случае самостоятельность народа в вопросах законодательства. Народ должен избрать новое правительство и поручить ему принять законы, служащие интересам общества. Ведь сущность политики Локк видит именно в обеспечении всеобщего блага.

Философ не ставил перед собой задачу создать общую философскую теорию политики, размышляя лишь о том, что возможно. Поэтому его произведение послужило толчком для развития свободной мысли Англии. Авторитет Локка признавали и либералы, и консерваторы.

### **Заключение**

Идеи Локка сыграли огромную роль в истории философской и общественно-политической мысли европейского Просвещения, оказали большое влияние на английскую и французскую философию, психологию и теорию воспитания. Воздействие его идей отразилось в американской Декларации независимости.

### **ДЖОРДЖ БЕРКЛИ (1685–1753)**

Английский философ, известный своей системой спиритуалистической философии; епископ Клойнский в Ирландии.

### **Жизнь и творчество**

Джордж Беркли родился около г. Келкени на юге Ирландии в многодетной семье мелкопоместного дворянина. Учился в школе, которую несколько ранее посещал будущий великий сатирик Д. Свифт. В пятнадцать лет Джордж поступил в колледж св. Троицы Дублинского духовного университета. Он показал себя талантливым и прилежным студентом. Джордж увлекается математикой, с увлечением изучает древние и новые иностранные языки, организует философский кружок.

С лета 1707 г. по осень 1708 г. Беркли ведёт дневник своих собственных философских размышлений. Из него видно, как складывалось его теоретическое мировоззрение. Беркли интенсивно читает произ-

ведения Р. Декарта, П. Гассенди, Ф. Бэкона, Т. Гоббса, а в особенности – Н. Мальбранша и Д. Локка. Именно в это время он приходит к основным положениям своего философского учения.

В 1704 г. Беркли получил первую учёную степень бакалавра искусств. В 1707 г. он закончил колледж и некоторое время работал там преподавателем еврейского и греческого языков. В том же году были опубликованы анонимно его первые научные произведения – два трактата по математике

В 1709 г. юношу Беркли возвели в сан дьякона англиканской церкви. С этого времени он становится ревностным её служителем. В том же году он опубликовал «Опыт новой теории зрения» – своего рода введение в ещё не сложившуюся теорию познания. В следующем году выходит его главное философское сочинение «Трактат о принципах человеческого знания», которое отличалось ясной и чёткой формой выражения мыслей. В свет вышла только первая часть трактата. Рукопись второй части, посвящённой этике, была утеряна автором в 1717 г. во время поездки в Италию. К написанию задуманной третьей части автор так и не приступил.

В трактате Беркли представил свою систему взглядов, которую называют субъективным идеализмом. Этот трактат был встречен с недоумением и враждебностью. Автора упрекали в стремлении к оригинальности любой ценой. Ссылались на то, что в нём обнаружило себя типичное якобы «ирландское тупоумие».

Беркли было всего двадцать пять лет, когда он уже разработал в основных её чертах свою систему. За последующие годы он не смог добавить к ней ничего принципиально нового.

В 1713 г. Беркли в качестве капеллана лорда Петерборо, чрезвычайного посла при дворе сицилийского короля, отправляется в Италию. Тогда же он пишет одно из важнейших своих произведений «Три разговора между Гиласом и Филонусом...». На следующий год Беркли вернулся на родину. В 1716 г. он снова едет в Италию в качестве гувернёра, откуда возвращается в Лондон в 1721 г. В этом же году был написан и опубликован им трактат «О движении, или О принципе и природе движения и о причине сообщения движений» в качестве конкурсной работы для Парижской академии наук (премии не получил).

В 1728 г. Беркли прибыл в местечко Нью-Порт на острове Род-Айленд (в 300 км к северу-востоку от Нью-Йорка), начав свою миссионерскую поездку в Северную Америку. Здесь он планировал основать колледж св. Павла для обучения проповедников из местных, а также приезжающих с Бермудских островов индейцев. Беркли настойчиво до-

бывался от короля и получил обещание выделить средства. Но обещанная субсидия так и не поступила. Незадолго до отъезда Беркли женился на Анне Форстер. Семейная жизнь философа была счастливой. Как и в семье отца в его семье было семеро детей, к которым он относился с большой любовью. Осенью 1731 г. Беркли возвратился на родину.

Вскоре после приезда он публикует работу «Алсифон, или Мелкий философ», направленную против английских философов-деистов Э. Шефтсбери, Б. Мандевиля, Д. Коллинза. За «Алсифоном» последовало философско-математическое произведение «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику».

В мае 1734 г. Беркли был посвящён в духовный сан епископа Клойнского. После этого он вернулся в Ирландию и поселился в местечке Клойн. Здесь он провёл практически всю оставшуюся жизнь. Последним философским произведением Беркли был изданный в 1744 г. «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований».

В августе 1752 г. Беркли покинул свою епархию. Последние несколько месяцев, удалившись от дел, он прожил в Оксфорде, куда переехал, чтобы наблюдать за обучением сына. Здесь 14 января 1753 г. Беркли скоропостижно скончался.

### **Репрезентативная теория абстракции**

Уже первые шаги Беркли на философском поприще говорили о том, что главная его цель – сокрушение материализма и обоснование идеализма, защита и пропаганда религиозного мировоззрения. В материализме философ видел своего главного противника, философскую основу атеизма. Идеализм же для него не только философия, призванная уничтожить материализм, но и доказать истинность религиозного мировоззрения.

В целях критики материализма Беркли обращается, как это ни покажется странным, не к реализму, а к номинализму. Дело в том, что реализм, говоря об объективности общих понятий, тяготеет к объективному идеализму. А в номинализме, утверждавшем, что универсалии – это только имена вещей, существующие лишь в уме, – содержится возможность субъективно-идеалистического истолкования результатов рационального познания.

Беркли категорически отрицал существование «абстрактных общих идей». Он пытается доказать невозможность образования абстрактных общих идей человека, животного, цвета, движения, протяжения и т.д. Тем самым философ полностью отрицал возможность абстрактного, понятийного мышления. У человека есть лишь способность воображать

или представлять себе идеи единичных вещей, сочетать и делить их. А абстрактные понятия – это заблуждения ума, определяемые «злоупотреблением словами». На этом основании Беркли доказывал бесполезность абстракций для процесса познания, выступал за полное освобождение философии и науки от «обмана слов», за очищение сознания от «тонкой и хитросплетённой сети абстрактных идей».

Это не значит, что Беркли отвергает возможность абстрагирования как таковую. Человеческий ум вполне может разделить некоторые качества. Например, абстрагироваться от запаха вещи при сохранении её зрительного образа. Не отрицает он и общие идеи. Беркли отказывает в существовании только общим абстрактным идеям. В действительности, всякая общая идея, к примеру, идея «фрукта вообще» есть не что иное, как представление какого-то конкретного фрукта. Но это представление интересует ум не само по себе, а в его репрезентативной функции – в качестве представителя целого класса объектов.

Репрезентативная теория абстракции используется Беркли для критики ряда важнейших понятий традиционной метафизики. Он убеждён, что неправильное понимание природы общих идей может приводить к созданию фиктивных понятий (среди которых, прежде всего, – понятие материи), а также к попыткам разделить неразделимое, например, восприятие и существование. Подобные попытки могут оказаться успешными лишь на словесном уровне. Беркли считает, что естественный язык иногда сам подталкивает философов к ошибочным выводам.

Особое неприятие у философа вызывало понятие материи, или материальной (телесной) субстанции. Философское понятие материи, считает он, является «наиболее абстрактной и непонятной из всех идей», приводит к многочисленным «вредным выводам», служит даже источником «нечестия». Поэтому следует раз и навсегда покончить с тем, что философы называют материей. «Отрицание её, – пишет Беркли, – не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который... никогда не заметит её отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать своё безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия». Но Беркли не просто стремился дискредитировать понятие как абстракции: его целью было сокрушение всего здания материализма.

Для её реализации он использовал и теорию Д. Локка первичных и вторичных качеств. Первичные качества – объективно существующие, неотъемлемые свойства тел, воспринимаемые нашими органами чувств. Вторичные же качества (цвет, запах, вкус и т.п.) – «мнимые», целиком зависящие от наших органов чувств. Этим воспользовался Беркли, объявив субъективными все качества, как первичные, так и вторичные.



## Гносеология

Перерабатывая учение Локка о первичных и вторичных качествах в духе субъективного идеализма, Беркли прежде всего доказывает субъективность зрительных ощущений. Эти ощущения не дают и не могут дать никакого представления о реальности воспринимаемых объектов. Познание, рассуждает далее Беркли, имеет дело не с объектами, существующими независимо от сознания, а лишь с совокупностью ощущений, или «идей». Все без исключения чувственно воспринимаемые качества он объявляет «существующими в духе».

Беркли в данном случае, во-первых, отождествляет свойства вещей с ощущениями этих свойств. Во-вторых, ощущения он выдаёт за единственную реальность, а вещи трактует как комбинации ощущений, или идей: «На самом деле объект и ощущение одно и то же и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого». Это приводит философа к известному положению: *существовать – значит быть воспринимаемым*.

Несуществующими «вне духа» объявлялись все чувственно воспринимаемые объекты: «Чувственные вещи не имеют реального существования...». Подобный подход демонстрирует крайний субъективизм, переходящий в солипсизм, т.е. признание реально существующим только одного воспринимающего, мыслящего субъекта.

Беркли прилагает немало усилий, чтобы избежать обвинений в солипсизме. С этой целью он старается доказать непрерывность существования вещей. Может существовать какой-то другой дух, который воспринимает вещи в то время, когда мы это не делаем. Когда я выхожу из комнаты, рассуждает Беркли, то вещи, которые я там видел, могут продолжать существовать, но только в восприятии другого человека. Кроме того, философ стремится связать реальность вещей с одновременностью их восприятия многими людьми.

Но и на этом Беркли не останавливается и объявляет, что все вещи существуют в божественном уме, в «бесконечном вездесущем духе»: «... Есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ».

Неправильно было бы утверждать, что Бог воспринимает вещи точно такими же, как их ощущают конечные духи. Бог, отмечает Беркли, лишён ощущения в человеческом смысле слова. Поэтому в его восприятии находятся скорее архетипы того, что мы называем чувственными вещами. И в соответствии с этими архетипами Бог порождает ряды

ощущений в конечных духах. Причём делает это так, что одни ощущения выступают естественными знаками или предвестниками других. Это позволяет усматривать в них закономерности и наращивать знание, в том числе и научное. Подобным образом Беркли пытается установить прямой контакт между человеческими душами и идеями Бога. Из процесса этого взаимодействия он устраняет, по его мнению, лишний элемент: материю.

Итак, выход из тупика солипсизма Беркли нашёл в обращении не только в сторону объективного идеализма, но и традиционных божественных атрибутов.

### **Натурфилософские идеи**

Беркли подвергал критике ряд популярных научных концепций. Прежде всего это касалось некоторых моментов теории дифференциального исчисления и ньютоновского представления о движении тел в абсолютном пространстве. Он считал абсурдным понятие бесконечно малой величины, считал, что невозможно осмысленно говорить о бесконечной делимости конечных отрезков. Правда, при этом признавал, что эти приёмы могут быть эффективным средством решения математических и физических задач.

Поскольку же эти приёмы ведут к противоречиям (конечное отождествляется с бесконечным), то они должны быть отброшены. Причиной этих противоречий является то, что понятие бесконечно малой величины и бесконечной делимости, как и понятие абсолютного пространства, образованы путём неправильно понятого абстрагирования.

Истинная математика, считает Беркли, должна опираться на репрезентативную теорию абстракции. Он выступил также против популярного в его время учения о внутренней активности материи. Он выразил своё согласие с Р. Декартом в том, что материя сама по себе лишена всякой деятельности и целиком пассивна. При обосновании этого положения он ссылаясь на закон (общепринятый со времён Галилея и Декарта), согласно которому тела сохраняют свое наличное состояние при отсутствии внешних воздействий.

Согласно этому закону, материальные объекты не могут самостоятельно менять своё состояние. Значит, они пассивны даже тогда, когда выглядят действующими, например, ударяясь с другими телами, перемещаясь с места на место и т.п. Наблюдая за телами, невозможно получить никакого представления о движущей силе, если только не объявить её непостижимым скрытым качеством.

Правильное же представление о движущей силе, уверен Беркли, можно получить только из наблюдений за действиями духа. Только дух по-настоящему активен. Поэтому все телесные движения в мире должны быть приписаны действию духов или, точнее, мировой души, связанной с высшим разумным первоначалом мира.

Только такое отношение между духом и миром Беркли считает вполне логичным. Ведь не дух находится в мире, подчёркивает он, а мир находится в духе и происходит из него.

### Социально-политические взгляды

В социально-политическом отношении Беркли – убеждённый консерватор. Он полностью одобряет существующие в стране порядки, политику господствующих классов, безоговорочно поддерживает деятельность англиканской церкви. Вполне приемлемыми для него оказались и складывающиеся буржуазные экономические отношения.

Беркли считает, что первой обязанностью всех граждан является не сопротивление, не «бунтарство», а послушание и повиновение власти. Философ резко отрицательно относится к теории общественного договора. Для него неприемлемы принцип народного суверенитета и идея законности неповиновения и сопротивления государственной власти в том случае, когда она враждебна народу.

Беркли придерживался концепции божественного происхождения и сущности государства, святости государственных установлений. Даже если власти попирают права граждан и ущемляют их личные интересы, подданные должны проявлять покорность и послушание. Беркли пишет: «... Закон является таковым потому, что так предписывает Божья воля, а не общественное благо...».

Философ интересуется актуальными проблемами экономической политики. В центре его внимания вопрос о главном источнике богатства. «Разве не было бы ошибочным думать, – размышляет Беркли, – что *земля сама по себе есть богатство?* И разве мы не должны рассматривать прежде всего трудовую деятельность народа как то, что образует богатство и делает богатством даже землю и серебро, которые не имели бы никакой стоимости, если бы они не были *средствами и стимулами* к трудовой деятельности?».

Эти слова Беркли приводятся К. Марксом в «Теории прибавочной стоимости». Маркс считает философа предшественником классиков английской политической экономии, которые обосновали идею о том, что подлинным источником богатства является именно труд, а не земля и не деньги. Раз человеческий труд выступает главным источником богат-

ства, то путь к богатству страны лежит, считает Беркли, в расширении сферы трудовой деятельности и её стимулировании. Для этого следует формировать и развивать потребности людей: «Разве создание потребностей не является самым подходящим путём для выработки у людей трудолюбия?». Философ считает, что необходимо сокращать непроизводительные расходы, ограничивать ввоз и потребление предметов роскоши, расширять экспорт товаров, проводить политику протекционизма.

В этой программе, рассчитанной на рост национального богатства, ничего не говорится о трудящихся массах и подлинных причинах их бедственного положения. А если обездоленные ирландские крестьяне вынуждены бродяжничать и нищенствовать, то виной этому, по Беркли, является их лень, нежелание трудиться. И таких людей надо сдавать в работные дома.

### **Этические воззрения**

Беркли хотел создать своё этическое учение, но сделать это так и не смог. Есть наброски его этики и довольно схематические.

Добродетель состоит в следовании людей Божьей воле, а грех он видит в отклонении человеческой воли от заветов Бога. Главная идея его этики – отождествление атеизма и аморализма. И не удивительно заявление Беркли, что все атеисты и материалисты по своей природе – антипатриоты.

У Беркли можно встретить абстрактные рассуждения о чувственно-конкретном характере всякого блага. Это может означать, что благо заключается не в мыслях о нём и не в ожидании его, а в радостном его переживании. Но здесь философ задевает больное место религиозной морали: она воюет против эгоизма, а сама проникнута эгоистическим желанием вечного личного счастья. К крайнему эгоизму ведёт и субъективно-идеалистическая теория познания Беркли.

Философ рассуждает о том, что благо состоит в осознании душой её движения к спасению. А одним из его средств является любовь к ближним. Все люди совершенствуются, стремясь к Богу как к высшему благу. Весь мир, т.е. совокупность человеческих душ, – художественное произведение высшей силы, в котором само зло «служит нашему же благу». Получается, что Беркли оправдывает «некрасивые поступки», которые могут совершать верующие. И одновременно нападает на атеистов, обвиняя их в безнравственности.

## **Заключение**

Беркли оказал разное влияние на европейских мыслителей. Например, Г. В. Лейбниц воспринял его как любителя парадоксов и философского эпатажа. Материалисты видели в Беркли опасного противника и пытались отделаться от его аргументов, противопоставляя их здравому смыслу. Многие воспринимали его как субъективного идеалиста, отрицающего всё, кроме реальности собственного Я.

В XVIII веке был объявлен поход против «идеализма», под которым понималась именно система Беркли. В нём участвовали Хр. Вольф, И. Тетенс, И. Кант и др. Кант называл Беркли «догматическим идеалистом», хотя самого Канта современники иногда упрекали в берклианстве. Серьёзное воздействие идей Беркли испытал Д. Юм, который воспринял от него репрезентативную теорию абстракции, аргумент о субъективности «первичных качеств» и некоторые другие идеи. Интерес к философии Беркли не ослабевает и в современной философии.

## **ДЭВИД ЮМ (1711–1776)**

Дипломат, историк, выдающийся философ английского Просвещения. Сформулировал главные принципы новоевропейского агностицизма. Один из предтеч позитивизма.

## **Жизнь**

Дэвид Юм родился 7 мая 1711 г. в Эдинбурге. Рос в семье небогатого шотландского дворянина-землевладельца. Ещё в юности он пристрастился к изучению философии. Это увлечение было настолько глубоким, что он решительно воспротивился желанию родителей сделать его адвокатом (как отец). Учился Юм в Эдинбургском университете.

В 1729 г. в восемнадцатилетнем возрасте он замыслил новую «науку о человеческой природе». Молодой человек с таким рвением предавался наукам, его занятия были настолько интенсивными, что вызвали серьёзное расстройство здоровья. От депрессии ему удалось избавиться только после длительного лечения.

Главное и первое сочинение Юма – это «Трактат о человеческой природе». После многочисленных доработок, исправлений и дополнений трактат стал шедевром его творческого наследия. Над этой книгой Юм до 1734 г. работал в Англии, затем, с 1734 по 1736 гг. – во Франции, в коллегии Ла Флеш – признанном центре изучения картезианства.

В 1739 г. в Лондоне, наконец, были опубликованы два первых тома «Трактата о человеческой природе», а в 1740 г. – третий том. Он был тогда ещё очень молодым человеком, не достигшим даже тридцатилетнего возраста. Известен он не был, и его выводы были таковы, что почти все школы должны были бы найти их неприемлемыми. Он ожидал яростных нападок, которые готовился встретить блестящими возражениями. Но кончилось тем, что труд никто не заметил.

Однако литературный успех пришёл довольно скоро благодаря очеркам под заглавием «Опыты моральные и политические (эссе)» (2 тома, 1741–1742 гг.), а также изданию в сокращённом и отлично отредактированном виде первого тома «Трактата», прежде не оценённого по достоинству.

Юму не удалось войти в академическую среду из-за демонстративно атеистических и скептических воззрений. В 1744–1745 гг. он безуспешно пытался занять кафедру в Эдинбургском университете. А в 1751 г. его кандидатура на должность профессора кафедры логики университета Глазго была отвергнута.

Зато в других областях деятельности Юму сопутствовал успех. В 1745 г. он был наставником-компаньоном маркиза Анэндаля. В 1746 г., став секретарём генерала Сен-Клера, Юм участвовал в дипломатической миссии в Вене и Турине. С 1763 по 1766 гг., будучи секретарём английского посла в Париже, он близко познакомился с Д'Аламбером, К. А. Гельвецием, Д. Дидро и другими деятелями французского Просвещения.

В 1766 г. Юм, вернувшись в Англию, пригласил к себе Ж. – Ж. Руссо и предложил ему помощь и покровительство. К сожалению, установив дружбу с Руссо, он вступил с ним в конфликт, который стал широко известен. Юм держал себя при этом с восхитительной сдержанностью, но Руссо, страдавший манией преследования, настаивал на окончательном разрыве. Этот казус вызвал множество пересудов и вынудил Юма обнародовать собственные доводы и соображения по этому поводу.

С 1767 г. Юм занимал должность помощника государственного секретаря. Выйдя в отставку с солидной пенсией в 1769 г., он поселился у себя на родине, в Эдинбурге, где и провёл в умиротворении последние годы жизни, посвятив себя исключительно занятиям любимыми предметами.

Следует вспомнить, что подвергшийся переработке и сокращению первый том «Трактата» был назван вначале «Опыт о человеческом разуме» (опубликован в 1748 г.), а затем, в 1758 г., после очередной переработки, придавшей произведению изящный литературный стиль, был переименован в «Исследования о человеческом разуме»; это название стало окончательным. В 1751 г. издаётся сокращённый третий том трактата.

тата под названием «Исследования о принципах нравственности». Сам Юм считал эту книгу своим лучшим произведением. В 1752 г. были опубликованы «Политические речи»; в 1757 г. – «Четыре исследования» (одно из этих исследований – знаменитая «Естественная история религии»). Уже после смерти учёного вышли его «Диалоги о естественной религии» (написанные в 1751 г., а изданные в 1779 г.).

Во время службы в Эдинбургской библиотеке Юм изучал английскую историю и с 1752 по 1762 гг. писал «Историю Великобритании». В 1754 г. была издана часть по истории Стюартов. Остальные части этого произведения (от вторжения Юлия Цезаря и до революции 1688 г.) вышли во второй половине 1750-х гг., составив восемь увесистых томов. Этот капитальный труд вызвал множество бурных споров и одновременно прославил имя писателя. Работа восполнила вакуум в исторической литературе того времени и хорошо читалась. Ещё в течение целого столетия она оставалась самой читаемой из «Историй Англии». Крупный государственный деятель Уинстон Черчилль говорил, что «История» Юма была настольной книгой его юности.

Умер Дэвид Юм 25 августа 1776 г.

## Гносеология

В гносеологии Юм был эмпириком, для которого существовало только два вида познания. Первый вид основывается на опыте (в конечном счёте, на чувственном восприятии), второй – на установленных по соглашению правилах взаимосвязи понятий (согласно эмпиристской интерпретации, такое познание присуще математике и логике). Мы не можем иметь никого познания, помимо этих двух видов. Мы не в состоянии познать то, что не дано нам в опыте (например, Бога или объективные нормы).

Касаясь вопроса о происхождении познания, Юм указывает на различие между тем, что он называет «высшими эмоциональными восприятиями», или «импрессиями», и «идеями». Согласно Юму (и другим эмпирикам), познание основывается исключительно на опыте. При этом опыт он понимает как ощущение (чувственное восприятие), а ощущения – как состоящие в конечном счёте из простых чувственных импрессий.

Импрессии являются сильными и яркими восприятиями. К ним относятся непосредственные чувственные восприятия типа зрительных и слуховых впечатлений. «Импрессиями» также являются и непосредственные психологические переживания вроде ненависти и радости. Таким образом, импрессии охватывают как внешние, так и внутренние восприятия.

Идеи являются менее яркими и ясными представлениями. Они, так сказать, выступают слабыми образами, или копиями импрессий. Идеи понимаются как ментальные образы (чувственные образы памяти), которые основываются на этих непосредственных чувственных восприятиях, или импрессиях. Отношение между импрессиями и идеями таково, что идеи не могут возникнуть без соответствующих им предшествующих импрессий. Юм в своем трактате «Исследование о человеческом познании» предлагает следующее: «... Как только мы подозреваем, что какой-либо философский термин употребляется без определённого значения..., нам следует только спросить: от какого впечатления происходит эта предполагаемая идея?».

То есть Юм считал, что любая фантазия человека всегда основана на непосредственном жизненном опыте. Независимо от того, имеем ли мы дело с научной, философской терминологией или с произведениями искусства. Воспринимаемые нами чувственные импрессии комбинируются и упорядочиваются таким образом, что они могут порождать наши различные идеи. В этом смысле идей может быть, например, идея автомобиля, идея научного закона или математические формулы. Юм говорит, что «различные идеи связаны друг с другом» с помощью принципов ассоциации. В конечном счете, все такие идеи возникают из внутренних и внешних импрессий.

Граница познания находится между идеями, которые могут быть прослежены до уровня импрессий, и идеями, для которых это невозможно. Она проходит между идеями, которые представляют собой познание, и идеями, которые не представляют познание. Вопрос заключается в том, образуют ли идеи своего рода упорядоченное «генеалогическое дерево», то есть возможно ли проследить все элементы в идее до уровня внутренних и внешних импрессий. Когда это сделать невозможно, речь идёт о ложных идеях. В этом пункте Юм выступает как критик познания, так как он опровергает такие идеи как неприемлемые и несостоятельные. В своей критике познания Юм радикален.

Математические идеи он интерпретирует как такие, которые касаются только отношений между понятиями, а не реальности. Таким образом, математические идеи являются «аналитическими», потому что речь идёт не об их возможном соответствии с внутренними или внешними импрессиями, а лишь о логических отношениях между понятиями.

Естественнонаучные идеи Юм оценивает с точки зрения того, как они могут быть прослежены до уровня импрессий. Можно сказать, что такие идеи являются «синтетическими» в том смысле, что они что-то говорят о реальности. В общем и целом для таких идей может быть установлена связь с уровнем импрессий.



## Онтология

Разработкой онтологических идей занималась метафизика, которая изучает явления, лежащие за пределами, данными нам в ощущениях. Но дело в том, что эмпиризм Юма, по сути, отрицает наличие нематериальной реальности.

Метафизические идеи характеризуются именно претензией на то, что они говорят нечто о реальности. Однако они не могут быть прослежены до уровня внутренних и внешних импрессий. Поэтому эти идеи подвергаются эмпирицистской критике познания. Юм трактует идеи материальной и духовной субстанции как примеры таких метафизических иллюзий.

Философ критикует идею материальной субстанции. Наши чувственные импрессии охватывают только различные чувственно воспринимаемые свойства. Мы не ощущаем какой-либо материальной субстанции, которая предположительно лежит за этими чувственными импрессиями. Мы чувственно воспринимаем отдельные вещи в том смысле, что обладаем различными визуальными импрессиями, которые могут быть дополнены другими чувственными импрессиями, когда мы касаемся их.

Верно, что все такие чувственные импрессии появляются в составе устойчивых групп в том смысле, что они возникают регулярно в определённых ситуациях. Таким стабильным группам импрессий мы даём различные названия, например, стул, дерево или другие. Но мы не обладаем импрессиями какой-либо материальной субстанции, которая лежит «за» этими группами свойств. Следовательно, идея материальной субстанции в качестве метафизического представления не выдерживает критики.

Юм выдвигает аналогичный аргумент и против идеи духовной или ментальной субстанции. У нас есть доступ только к внутренним импрессиям. Они часто появляются в определённых, относительно устойчивых сочетаниях. То, что находится «за» этими импрессиями и объединяет их, мы называем нашим «Эго», нашим «Я». Однако в действительности это «Эго» также является метафизической иллюзией. Ведь мы не можем иметь каких-либо внутренних импрессий любой такой «субстанции», скрывающейся «за» этими импрессиями различных свойств и их совокупностей.

Кроме того, нет необходимости в постулировании такой субстанции. Нам достаточно иметь лишь эти свойства в их различных сочетаниях. Ведь сама идея субстанционального «Эго» возникает на основе ассоциаций свойств, которые постоянно появляются вместе. Всё, что мы имеем, и есть эти ассоциации.

К какому заключению мы теперь должны прийти? Если предмет есть лишь пучок впечатлений и даже «Я» – тоже пучок впечатлений, то как их различить между собой? Как тогда можно говорить об «объектах» и «субъектах»? Теперь уже ответ Юма очевиден: 1) существование вещей вне нас является объектом не знания, а веры, и, аналогичным образом: 2) тождество «Я» также объект «веры».

Философия учит тому, что любое впечатление – восприятие, и, следовательно, оно субъективно. Действительно, из впечатления нельзя сделать вывод о существовании предмета, являющегося причиной самого впечатления, потому что принцип причинности не имеет теоретической убедительности. Наша вера в непрерывное и независимое существование предметов, отмечает Юм, есть плод воображения, которое, привыкнув к определённом порядку идей, стихийно продолжает привычный порядок.

Таким же аналогичным образом с помощью воображения и памяти строится заново «Я» во всей своей целостности и сущности. Вследствие этого существование «Я», понимаемого как субстанция, к которой относятся все восприятия, также оказывается не чем иным, как объектом веры. Следует подчеркнуть, что для Юма «Я» становится объектом непосредственного осознания нетеоретического и нерационального плана.

## **Наука о человеческой природе**

Название «Трактат о человеческой природе» и определение в подзаголовке – «Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам» – подчёркивают существенные черты «нового поприща философии». Юм констатирует тот факт, что на основе наблюдений и экспериментального метода, предсказанного ещё Ф. Бэконом, И. Ньютон создал образ физической природы. Теперь остаётся применить готовый метод также и к человеческой природе, иными словами, не только к объекту, но и к субъекту.

Английские философы-моралисты – среди которых Юм называет Д. Локка, Б. Мандевиля, С. Батлера, Ф. Хатчесона – стали «переносить науку о человеке на новую экспериментальную почву». Юм теперь уже видит себя Галилеем или, лучше, Ньютоном науки о «человеческой природе». Он вполне убеждён, что «наука о человеческой природе» будет ещё более важной, чем физика и остальные науки, потому что все эти науки «в различной мере зависят от природы человека».

Действительно, если бы мы смогли полностью объяснить «величие и силу человеческого разума», а не только «природу представлений,

которыми мы пользуемся, и действий, которые мы выполняем в ходе наших рассуждений», то мы бы сумели добиться огромного прогресса и во всех других областях знания.

«Человеческая природа», стиснутая рамками экспериментального метода, постепенно утратит большую часть своей рациональной и духовной специфичности, по мере того как преимущественные права приобретут инстинкты, эмоции и чувства. В конце концов, «человеческая природа» будет низведена почти до уровня «животной». Так что «завоевание столицы» (т.е. «человеческой природы», как её понимает Юм) роковым образом приведёт не к приобретениям, а к проигрышу – утрате обширных территорий.

Человек у Юма социален по своей природе и постепенно эволюционирует, адаптируя разнообразные общественные добродетели. Выгода социального устройства жизни людей связана с сопутствующим процессом роста «силы, умения и безопасности». Частная собственность и справедливость, отнюдь не предполагающие социального равенства, – основы процветания общества в понимании Юма: «Историки и здравый смысл могут просветить нас относительно того, что, какими бы благовидными ни казались идеи полного равенства, реально в сущности они неосуществимы. И если бы это было не так, то это было бы чрезвычайно пагубно для человеческого общества. Сделайте когда-либо имущество равным, и люди, будучи различными по мастерству, прилежанию и трудолюбию, немедленно разрушат это равенство. А если вы воспрепятствуете этим добродетелям, вы доведёте общество до величайшей бедности и, вместо того чтобы предупредить нужду и нищету, сделаете ее неизбежной для всего общества в целом».

Религиозные постулаты, возникающие как результат психологической потребности чувства, не могут, по Юму, быть постигнуты. В них можно лишь верить: опыт принципиально невозможен относительно универсума, в качестве первопричины которого примысливается Бог. Следовательно, связи первопричины и мира не допускают каких-либо содержательных и осмысленных реконструкций. Критика «духовной субстанции» переросла у Юма в отрицание традиционной религии, противопоставление ей «естественной религии» и жёсткую полемику с официальной церковью.

## **Моральная философия**

Эмпирик Юм считал, что ценности и нормы являются выражением не знания, а чувств. Чувства же не могут быть истинными или ложными.

Его позицию можно представить следующим образом. Пусть мы являемся свидетелями какого-либо действия. Мы можем вынести суждения только относительно истинности и ложности самого события. Однако, согласно Юму, мы не можем аналогичным образом воспринимать или иметь опыт относительно аморального аспекта такого действия. Моральный аспект действия не является свойствами действия. Иначе говоря, мы уверенно можем говорить только о том, имело ли место событие или нет, но насколько оно морально или аморально мы с такой же уверенностью судить не можем.

Поясним сказанное. Аморальный аспект связан не с самим действием, но с тем, что внутри нас. Представление об аморальности действия основывается на нашем его восприятии, на чувствах, которые оно вызывает у нас. Мы испытываем моральное отвращение к некоторому воспринимаемому действию. Но оно само не является ни моральным, ни аморальным. Его аморальность не дана нам в непосредственном опыте. Она связана с нашими чувствами. Мы воспринимаем действия и позиции как моральные или аморальные и, исходя из этого, полагаем, что определённые действия необходимо совершать, другие – нельзя. Всё, что связано с моральными оценками, нормами и ценностями, возникает из человеческих чувств, а не из непосредственно воспринимаемых действий.

Для Юма нормативное – цели, ценности, нормы – не может быть истинным или ложным. Вопрос об истинности или ложности предложения ставится им в зависимость от опыта использованием разума, как это имеет место в экспериментальных науках. Но это основанное на опыте использования разума или, как говорят, просто разум, не может дать оценку целям, ценностям и нормам. Другими словами, «разум» может, конечно, оценить, какие средства наилучшим образом ведут к поставленной цели, то есть то, что мы должны или не должны делать для её достижения. В принципе, «разум» говорит нам, достижима или нет наша цель. Здесь важно отметить, что под «разумом» Юм понимает основанное на опыте использование способности к рассуждению.

Вместе с тем Юм не считает, что если основные цели и ценности основываются на чувствах, то всё является «субъективным и относительным». Он занимает иную позицию, исходя из некоторого общего базиса для нормативного, несмотря на то что оно основывается на эмоциях. Мы можем занять по отношению к происходящему беспристрастную и незаинтересованную позицию. Поступив так, все мы будем испытывать одни и те же чувства по отношению к определённому действию. Эти общие чувства отвращения или одобрения и являются универсальным аргументом, когда речь заходит о нормативных вопросах.

Итак, если мы 1) заняли беспристрастную позицию и 2) все испытываем по отношению к некоторому действию одно и то же чувство, то 3) мы способны к его правильной оценке.

Юм начинает с чувств. Как таковые, чувства не являются рациональными или иррациональными. Но чувства, конечно, могут быть также неуместными или неразумными, как это бывает, когда мы неправильно оцениваем ситуацию и эмоционально реагируем на то, что при ближайшем рассмотрении оказывается совсем иным, чем мы считали.

Философ полагает, что мы эмоционально реагируем не только на действия, но и на позицию (установку) человека, который действует. Наблюдая за тем, как ведёт себя человек в некоторых ситуациях, мы ожидаем от него определённого поведения в новых ситуациях. Именно так мы формируем моральные оценки других людей. Таким путём мы формируем ожидания в отношении того, какими моральными характеристиками обладают различные люди. Следовательно, Юм принимает во внимание, что мы можем давать моральные оценки не только действиям, но также людям и их характерам.

Юм не ограничивается использованием понятий естественной симпатии и антипатии. Он также оперирует тем, что может быть названо культурно заданным способом реагирования. Когда мы взрослеем, то усваиваем этот способ посредством традиций и соглашений, существующих в нашем локальном окружении. Добродетели типа справедливости и честности, таким образом, связываются с исторически наследуемыми общественными традициями и нравами. Они являются усваиваемыми нами добродетелями, в рамках которых мы социализируемся и, исходя из которых, эмоционально реагируем на происходящее вокруг нас. Эти добродетели не являются чем-то, что мы вначале обдумываем, а затем, по соглашению с другими, принимаем, чтобы следовать им.

Существуют приятные и неприятные чувства. Согласно Юму, приятные чувства связаны с тем, что полезно для нас, с тем, что помогает нам действовать и жить. Общественный порядок будет благим и справедливым, если он обеспечивает общее благосостояние и защищает жизнь и благополучие.

Юм подчёркивает значение как естественных эмоций, так и усвоенных привычек, задающих наш эмоциональный способ реагирования. Обычаи, естественная уверенность и приобретённые способы реагирования в большей степени фундаментальны, чем договоры и соглашения. Законы, общественные институты и правительство, согласно Юму, являются полезными для людей, живущих в обществе. Их легитимность основывается на нашей эмоциональной лояльности, которая является

особым выражением того, что мы через усвоенные нами обычаи воспринимаем как полезное для нас.

В политической теории, как и в моральной философии, Юм апеллирует к основным человеческим склонностям и чувствам, как он их понимает. Все люди обладают способностью поставить себя на место другого, симпатией к другим человеческим существам. Сопереживание, эмпатия, является основой упорядоченного сообщества и общества. Поэтому общество покоится не на договоре, а на основной конвенции (соглашении), или, более точно, не на конвенции, которая одобрена голосованием, а на непосредственном сопереживании общих чувств и интересов. Правила, нормы и законы – или, в более поверхностном смысле, конвенции – возникают из этого основополагающего чувства общности.

Юм столь сильно подчеркивает важность стабильности, порядка и авторитета, что его политическая теория даже приобретает консервативный оттенок. Она становится выражением английского либерального консерватизма, основанного на здравом смысле и склонного к свободе и реформам на базе исторически унаследованного общественного порядка, который покоится, в конечном счёте, на людском сочувствии.

### **Заключение**

Юм считал себя умеренным скептиком. С его точки зрения, умеренный скептицизм «может принести пользу человеческому роду», поскольку он состоит в том, что «ограничивает наши исследования только такими вопросами, которые больше подходят к ограниченным возможностям человеческого разума».

Мы хотим обратить внимание на общий подход, характеризующий мышление философа. Проблематичному скептическому разуму Юм противопоставляет инстинкт и элемент алогичности, связанный со страстями и чувствами. Даже сам философский разум, потребность исследования которого является первостепенной задачей, в определённые моменты представляется чем-то вроде инстинкта, т.е. тоже становится бессодержательным. В итоге у Юма последнее слово остаётся за инстинктом, т.е. феноменом иррациональным.

Итак, доведённый до логической крайности, эмпиризм наталкивается на непреодолимые трудности (в силу своей внутренней логики). Великая задача поисков новых путей и решений, способных предотвратить как иррационалистические и скептические крайности, так и крайности прямо противоположного рода, связанные с рационалистическими философскими системами, выпала на долю И. Канта.

## ФИЛОСОФЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

В работе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784) Иммануил Кант пишет: «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-нибудь другого. Несовершеннолетие по собственной вине имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! (лат. – дерзай знать! – Сост.). Имей мужество пользоваться своим собственным умом! – таков девиз эпохи Просвещения».

Эпоха Просвещения характеризуется прежде всего верой в человеческий разум. Однако просветители понимали человека иначе, нежели философы предшествующих эпох, а следовательно, и к разуму относились по-иному.

И в Античности, и в Средние века, и позже человека принято было разделять на телесную и разумную составляющую, проще говоря – тело и разум. Тело считалось неполноценным, поскольку оно, во-первых, индивидуально: все люди не похожи друг на друга; во-вторых, подвержено изменениям и обречено на старение и смерть, а в-третьих, присуще не только людям, но и животным. В то же время разум – одновременно способность к мышлению и правила мышления – общий для всех людей; во-вторых, разум не изменяется; в-третьих, именно разум есть качество, присущее исключительно человеку. А раз тело неполноценно, следовательно, те знания о мире, которые через ощущения, чувственный опыт, получает человек, тоже недостоверны, или, во всяком случае, не могут считаться истинными. Поэтому-то философы, понимавшие разум в его противопоставлении телу, видели в разуме средство познания «вечных истин».

Что же касается мыслителей Просвещения, они не делили человека на тело и разум. Поэтому категорически отрицали метафизику в любых её проявлениях – от попыток установить «первопричину бытия», выяснить природу универсалий, аргументировать существование Бога до создания крупных метафизических систем. Просветители видели в разуме способность изменить мир в лучшую сторону в интересах всего человечества. Отсюда осознание необходимости освободить разум от догматизма, религиозных суеверий и морально-нравственных предрассудков, требование пересмотреть интеллектуальные ценности, заложить основания для новых, гуманных отношений между людьми, избавить народы от политической тирании.

Основные идеи Просвещения не представляют собою единой системы. Это, скорее, идеологическое движение, которое в разных странах имело свою специфику. Тем не менее его основания были едины для всех: вера в человеческий разум, который обязательно обеспечит прогресс человечества, избавит его от невежества, суеверий, мифов, угнетения. Культ Разума у просветителей подразумевает защиту научного и технического познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий материальной и духовной жизни человечества; это религиозная и этическая терпимость; защита неотъемлемых естественных прав человека и гражданина; отказ от догматических метафизических систем, не поддающихся фактической проверке; критика суеверий, воплощённых в позитивных религиях, и защита деизма (но также и материализма); борьба против сословных привилегий и тирании. Именно эти черты роднят между собой различные направления Просвещения, сложившиеся в разных странах.

Просвещение в той или иной форме распространилось в XVIII веке в большинстве европейских стран, таких как Англия, Франция, Голландия, Италия, Германия, Россия и даже Португалия. Но именно во Франции его влияние было особенно велико, а след – особенно заметным. Поэтому мы рассмотрим наиболее известных философов французского Просвещения.



## **ВОЛЬТЕР (наст. фамилия – Франсуа Мари Аруэ) (1694–1778)**

Французский писатель, публицист и философ, страстный борец с религиозным мракобесием, один из вождей французского Просвещения.

### **Жизнь и творчество**

Вольтер родился 21 ноября 1694 г. в семье парижского нотариуса. В 1704–1711 гг. юный Аруэ обучался в парижском иезуитском коллеже Людовика Великого, а после его окончания по настоянию отца приступил к изучению права. Однако юриспруденция его не привлекала, и вопреки отцовской воле он предпочёл заняться сочинительством. В мае 1717 г. за сочинение сатиры на регента Франции герцога Орлеанского начинающий автор попал в Бастилию. Однако год тюремного заключения не заставил его бросить литературные занятия.

Уже в 1718 г. была поставлена первая пьеса молодого автора – «Эдип». Премьера прошла успешно. В том же году Аруэ стал выступать под псевдонимом «де Вольтер». В 1723 г. вышла в свет эпическая поэма Вольтера «Генриада», посвящённая эпохе религиозных войн XVI в. и её главному герою королю Генриху IV. Автор осуждал религиозный фанатизм королей-деспотов и прославлял Генриха IV за веротерпимость. Так Вольтер получил репутацию, с одной стороны, искусного рассказчика, а с другой – борца за идею.

В конце 1725 г. произошла стычка Вольтера с шевалье де Роганом, который позволил себе публично насмехаться над его попыткой скрыть под псевдонимом свое недворянское происхождение. Дерзкий ответ Вольтера: «Сударь, моё имя ждёт слава, а Ваше – забвение!», имел для Вольтера довольно тяжёлые последствия: начиная от избиения, организованного де Роганом, и заканчивая заключением в Бастилию. В конце 1726 г. Вольтер был вынужден уехать из Парижа и переехать в Англию. За два года жизни в Англии Вольтер ещё более укрепляется в своей приверженности принципам веротерпимости и политической свободы.

В 1733 г. в Лондоне на английском языке выходят «Письма об английской нации». Не страдая излишним патриотизмом, Вольтер всячески превозносит английские порядки, противопоставляя их мрачной деспотической обстановке во Франции. В этом же году книга, но уже под названием «Письма о Лондоне и англичанах», выходит в Париже на французском языке. Заметим, что позднее это сочинение получило название «Философские письма», под которым оно получило известность в России. Последующую реакцию французских властей представить до-

статочно легко. В 1734 г., когда Вольтер вернулся на родину, книга была сожжена по приговору Парижского парламента, а её автор оказался под угрозой ареста.

Тогда же, в 1734 г., чтобы не искушать судьбу, Вольтер переезжает в Шампань, в замок своей возлюбленной маркизы дю Шатле, где он прожил целых десять лет. Во многом благодаря маркизе, которая была одной из самых образованных женщин своего времени, этот период оказался для Вольтера очень плодотворным. Фактически каждый год из-под его пера выходят выдающиеся сочинения, написанные в разных жанрах, что само по себе должно внушать уважение: «Трактат о метафизике» (1734), знаменитая эпическая поэма «Орлеанская девственница» (о Жанне д'Арк, 1735), трагедия «Альзира» (1736), «Основы философии Ньютона» (1738), трагедия «Магомет» (1742).

В 1744 г. Вольтер возвращается в Париж. В 1745 г. благодаря своей литературной известности и покровительству влиятельных особ Вольтер получил место придворного историографа Франции. В 1746 г. его избирают в члены Французской Академии. Однако снискать расположение Людовика XV ему так и не удалось. В 1749 г. умирает любимая женщина Вольтера и его покровительница маркиза дю Шатле. Больше ничего во Франции его особенно не держит.

В 1750 г. Вольтер принимает приглашение прусского короля Фридриха II и является к его двору. В 1751 г. выходит исторический труд Вольтера «Век Людовика XIV». В 1753 г. Вольтер покидает Пруссию. Несмотря на достаточно давнее знакомство и переписку с королём, начало которой в 1739 г. положил сам Фридрих, написав Вольтеру восторженное письмо, их отношения не сложились.

В декабре 1754 г. Вольтер прибыл в Швейцарию, где ему предстояло провести большую часть оставшейся жизни. В конце 1758 и начале 1759 гг., желая обезопасить себя и от французских властей, и от чрезмерно фанатичных швейцарских кальвинистов, Вольтер приобретает два поместья – Турней и Фурней, расположенные по обе стороны границы женевого кантона с Францией. В этих местах Вольтер проживёт ещё 20 лет, будет переписываться с самыми знатными особами (например, с Екатериной II), напишет и опубликует немало произведений.

В 1759–1763 гг. Вольтер по заказу русского правительства пишет сочинение «История Российской империи при Петре Великом». Основная идея – прославление царя-реформатора, положившего конец российскому варварству. В 1759 г. выходит философская повесть «Кандид», в 1762 г. в Женеве – «Орлеанская девственница» (впервые опубликована официально), далее – «Трактат о веротерпимости» (1763), «Карманный

философский словарь» (1764), философская повесть «Простодушный» (1767), «Опыт о всеобщей истории и нравах и духе народа» (1769), сочинение «Вопросы об «Энциклопедии»» (1773).

В 1760–1770 гг. Вольтер активно участвует в защите доброго имени таких жертв религиозных и политических преследований, как Калас, Сирвен, шевалье де ла Барр, граф де Лалли. В октябре 1760 г. Вольтер в письме к Д'Аламберу бросает призыв, ставший знаменитым: «Раздавите гадину!», который был направлен против всемогущей католической церкви. С другой стороны, не менее известна и другая крылатая фраза Вольтера, относящаяся уже к 1769 г.: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». Данное противоречие разрешается просто: Вольтер вовсе не считал нужным совсем отказаться от религии, поскольку она, по его мнению, необходима, чтобы держать народ в узде.

10 февраля 1778 г., находясь уже в весьма преклонном возрасте, Вольтер прибывает в Париж, где его встречают с восторгом и почестями. Он успел посетить заседания Французской Академии, посмотреть в «Комеди Франсез» постановку своей пьесы «Ирена» и даже вступить в масонскую ложу Девяти сестёр.

30 мая 1778 г. Вольтер скончался. Поскольку парижский архиепископ Кристоф де Бомон отказал Вольтеру в христианском погребении, философ был тайно вывезен из Парижа и похоронен в Шампани. Однако в 1791 г. прах Вольтера был возвращён в Париж и похоронен в Пантеоне – национальной усыпальнице великих людей.

## **ЖАН-ЖАК РУССО** **(1712–1778)**

Французский философ, писатель-сентименталист, педагог, идейный предшественник Французской революции.

### **Жизнь**

Жан-Жак Руссо родился 28 июня 1712 г. Его отец был часовщиком и человеком, как сам Руссо писал в своей «Исповеди», весьма небогатым. Более состоятельной была его мать, и, видимо, она и содержала семью. Однако мать умерла при родах, и за Руссо никто особенно не следил. Его воспитанием отец почти не занимался.

В детстве Руссо брали на воспитание состоятельные семьи. В «Исповеди» он излагает подробности своего в них пребывания. Руссо в этих рассказах выглядит как очень порочный эгоистичный ребёнок, мучи-

мый безнравственными мечтами и совершающий некрасивые поступки. Постоянно подчёркиваемая им «чувствительность», видимо, должна служить оправданием весьма сомнительному поведению. Вероятно, именно особенности детства развили в нём, с одной стороны, комплекс неполноценности, а с другой – эгоизм, лицемерие и тщеславие.

После возвращения домой в четырнадцать лет Руссо был отдан гравёру для обучению ремеслу. Однако работать он категорически не хотел и в 1728 г. сбежал из дома. С 1728 по 1741 гг. Руссо скитается по Европе, перебиваясь случайными заработками в самых разных сферах деятельности. Он был домашним секретарём, гувернёром и просто слугой, переписывал ноты и даже подрабатывал музыкантом.

В 1741 г. Руссо переезжает в Париж. Здесь он зарабатывает на жизнь перепиской нот и частными уроками. Одновременно Руссо завязывает довольно тесное общение с просветителями, в частности, с Д. Дидро и начинает активно сотрудничать в сфере создания «Энциклопедии»: пишет статьи преимущественно по музыкальной тематике.

В 1750 г. Руссо случайно прочёл объявление о конкурсе работ на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов». Конкурс был объявлен Дижонской академией. Руссо участвует в нём, предложив сочинение «Рассуждение о науках и искусствах».

В этой работе автор критикует науку и искусство, обвиняя их в развращении нравов. По его мнению, «науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы..., заставляя их любить своё рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства».

Несмотря на то что изложенная версия противоречит идеалам Просвещения (а может быть, именно поэтому), сочинение Руссо было признано лучшим и принесло автору репутацию оригинального мыслителя. Эта репутация утвердилась после публикации следующих сочинений. В 1754 г. выходит новая работа – «Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми», затем публикуются знаменитый роман «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762) и не менее знаменитое произведение «Эмиль, или О воспитании».

Радикальные взгляды Руссо вызвали крайне отрицательную реакцию французских властей. Поскольку во Франции Руссо угрожает арест, он вынужден переехать в Женеву. Там у него вновь возникают проблемы: на этот раз с властями Швейцарии. В это же время он ссорит-

ся с энциклопедистами, а особенно с Вольтером, который справедливо высмеивал многие утверждения Руссо.

В 1765 г. он был вынужден отказаться от женеvского гражданства и покинуть континент. В 1766 г. едет в Англию по приглашению Д. Юма, где живёт до 1767 г. Однако с Юмом он также ссорится и возвращается во Францию, где окончательно разрывает отношения с энциклопедистами.

Руссо вновь ведёт крайне уединённый образ жизни, зарабатывая перепиской нот. Он всецело погружён в себя, заявляя, что ничем, кроме себя, заниматься не должен и не хочет. Все эти настроения отражены в произведениях этого периода. К ним, в частности, относятся «Прогулки одинокого мечтателя», а также знаменитая «Исповедь».

В 1778 г. Руссо переселяется в имение одного из своих почитателей Эрменонвиль, где умирает второго июля этого года.

Изначально в Эрменонвиле он и был похоронен. Однако в 1791 г. по решению Законодательного Собрания прах Руссо был перенесён в Париж.

### **Об общественном договоре**

Книга Руссо «Об общественном договоре» начинается крайне эффектно: знаменитой фразой «Человек рождён свободным, но повсюду он в оковах». Главная цель этого произведения – создать модель такого государства, все граждане которого были бы свободны.

Руссо, как и другие французские просветители, рассматривает свободу в рамках теории естественного права. Суть этой теории состоит в том, что каждый человек в силу принадлежности к человеческому роду имеет естественные, принадлежащие ему от природы, права, наиболее значимым из которых является свобода. Отсюда – название знаменитой «Декларации прав и свобод человека и гражданина».

Однако сама проблема общественного договора интерпретируется Руссо совершенно иначе, нежели у его предшественников, которые также излагали собственные представления на эту тему – например, Т. Гоббс («Левиафан») или Д. Локк («Два трактата о правлении»).

В отличие от Гоббса, Локка и других мыслителей, рассуждавших о необходимости заключения такого договора и преимуществах государственного состояния, Руссо, напротив, видел в возникновении государства не прогресс, а регресс. По мнению философа, идеальным состоянием человека было состояние первобытной дикости – когда все люди были равны, каждый был хозяином самому себе, человеческие стада бродили по земле и питались тем, что «мать-природа» поставляла им в изобилии.

Следует заметить, что в XVII–XVIII вв. в европейской литературе был очень популярен специфический персонаж – так называемый «благородный дикарь». Так называли человека из дальних стран, не имеющего никакого отношения к европейской цивилизации и чуждого её порокам, простодушного, но сохраняющего в душе незатронутую этой цивилизацией чистоту и нравственные принципы.

Само возникновение такого культа можно считать одной из форм просветительских представлений о человеке. Каждый человек рождается человеком и, следовательно, по природе, т.е. вне зависимости от цивилизации, является носителем определённых нравственных норм. В качестве примера литературного воплощения фигуры «благородного дикаря» можно привести знаменитого Пятницу из романа Д. Дефо «Робинзон Крузо» или индейца Талькава из романа Жюль Верна «Дети капитана Гранта».

Следствием возникновения государства было, по мнению Руссо, порабощение таких «благородных дикарей». Те, кто захватили и присвоили бывшую ранее ничьей землю, вскоре подчинили себе тех, кто по каким-то причинам не сумели этого сделать. Именно для своей защиты от нищего большинства нечестно разбогатевшее меньшинство и создало государство, тем самым законодательно закрепив несправедливо захваченные права и преимущества. Таким образом, само государственное состояние представляет собой форму рабства для подавляющего большинства граждан.

Отсюда следует, что наилучшим вариантом была бы отмена государства как такового и возвращение бывших подданных в свободное, т.е. первобытное, состояние. Однако по понятным причинам сделать это невозможно.

Поэтому договор следует перезаключить таким образом, чтобы каждый человек мог в полной мере реализовать своё естественное право на свободу. При этом необходимо заметить, что свободу Руссо понимал как отсутствие подчинения индивидов друг другу. В результате возникает государство «народного суверенитета», в котором народ представляет собой одно целое, единый общественный организм. Само понятие народного суверенитета означает власть народа над самим собой, говоря иначе – народное самоуправление. Однако следует уточнить, что формы правления, именуемой представительной демократией, Руссо не признавал – только прямую, наподобие демократии античных полисов.

Рабством Руссо считает личную зависимость человека от другого человека. Поэтому для него совершенно очевидно, что свободу можно обрести, только будучи равными частями единого. Именно это избавит людей

от подчинения их друг другу и сделает свободными в равной мере. Однако свободны они не сами по себе, не как отдельные индивиды, а именно как равные части единого целого. Иными словами, не подчиняясь друг другу, они, тем не менее, подчиняются самому организму, т. е. народу.

Непосредственно организмом управляет народная воля. Руссо подчёркивает, что общая воля общественного организма должна изъясняться непосредственно народом в строго предусмотренном порядке. И тут он видит одну маленькую хитрость. По сути дела, рассуждает Руссо, общая воля есть воля каждого человека, как бы абстрагированная от своих непосредственных носителей. Чтобы это стало понятнее, он приводит следующее сравнение. Группа людей дышит, собравшись на морозе где-нибудь в одном месте. Понятно, что изо рта каждого человека будет исходить белый пар, который, если людей достаточно много, превратится в единое белое облако. Это облако, с одной стороны, есть дыхание каждого отдельного человека, но с другой – уже представляет собой единое целое, утратившее непосредственную связь с конкретными людьми. Точно так же и с общей волей, которая первоначально представляла собой совокупность индивидуальных волей, объединённых ныне в единое целое и утративших непосредственную связь со своими первоначальными носителями.

Поэтому воля общества в принципе, по утверждению Руссо, не может противоречить свободе каждого гражданина. Но, поскольку она включает в себя желания всех граждан государства, она выше личной свободы. Именно такой подход даёт Руссо основание утверждать, что свобода индивида и его зависимость от общей воли – одно и то же.

Это явствует из его рассуждений об условиях общественного договора, который, «подчиняя каждого гражданина отечеству, одновременно тем самым ограждает его от всякой личной зависимости; условие это составляет секрет и двигательную силу политической машины, и оно одно только делает законными обязательства в гражданском обществе, которые без этого были бы бессмысленными, тираническими и открывали бы путь чудовищнейшим злоупотреблениям».

Если же кто-то попытается увильнуть от такой «свободы», его заставят: «Если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принуждён всем организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным».

Дальше – больше. Настаивая, казалось бы, на добровольном участии каждого гражданина в подписании гипотетического договора, Руссо, тем не менее, пишет, что человек, отказавшийся от участия в договоре, тем самым отказывается и от гражданства и превращается

в чужестранца в собственной стране. Тем самым он лишается защиты от государства и каждый желающий может поступить с ним по своему усмотрению, вплоть до лишения его имущества и жизни. Заметим, что последнее утверждение в корне противоречит изначальной концепции естественного права, поднятой просветителями на щит.

Особая хитрость Руссо состоит в сознательном соединении двух противоположных теорий – общественного договора и социального организма. Согласно первой, государство вторично. Оно возникло по воле свободных людей, а поэтому не должно ущемлять их естественные права. Более того, задача государства – защищать естественные права от опасностей, которым они неминуемо подвергаются в естественном, догосударственном состоянии.

Напротив, теория социального организма рассматривает государство как состояние, изначально свойственное природе человека. Поэтому сам человек может рассматриваться как человек, если он гражданин государства. В результате человек утрачивает право на индивидуальность и низводится на уровень клеточки (или органа) государственного организма, частицы единого целого, элемента системы. Очевидно, что свобода отдельного человека, провозглашаемая Руссо как цель и главная идея его сочинения, превратится в этом случае в «добровольный» отказ индивида от собственной индивидуальности, или – от самого себя.

Собственно, так и произошло, когда идеи, высказанные Руссо, обрели статус идеологии во времена Французской революции, а функции пресловутой народной воли присвоил себе небезызвестный Конвент.

В заключение следует отметить, что Руссо – личность крайне противоречивая. В частности, живя за счёт высокопоставленных покровителей, он рассуждал о недопустимости социального неравенства; размышляя о правильном воспитании, отдал в приют собственных детей; размышляя о нравственности, совершал безнравственные поступки.

Тем не менее именно его идеи оказали огромное влияние на последующую жизнь человечества.



## ШАРЛЬ-ЛУИ ДЕ СЕКОНДА, БАРОН ЛЯ БРЕД И ДЕ МОНТЕСКЬЁ (1689–1755)

Французский философ-просветитель, историк и правовед, писатель, один из участников «Энциклопедии».

### Жизнь

Монтескьё происходил из аристократического рода, жившего в Бордо с начала XV в. Его отец Жан де Секонда, будучи младшим сыном в семье, не наследовал родовых земель, но мать, урождённая Франсуаза де Пенель, принесла мужу в приданое замок Ла Бред. Шарль-Луи был вторым из шестерых детей.

Родился 18 января 1689 г. в замке Ла Бред, недалеко от Бордо. В 1700–1705 гг. обучался в ораторианском коллеже в Жюйи, затем вернулся в Бордо, где изучал право. В 1708 г. стал адвокатом, в 1714 г. – советником парламента Бордо. В 1716 г. Монтескьё унаследовал от своего бездетного дяди барона де Монтескьё вместе с титулом и именем должность президента бордоского парламента (до 1789 г. парламентами во Франции назывались высшие судебные инстанции). После смерти отца он стал хозяином Ла Бреда.

В 1715 г. Монтескьё женился на Жанне де Латирг, в браке с которой имел троих детей. В 1716 г. был избран членом Академии Бордо и написал массу докладов и речей по самым разным разделам естественных наук – «О причинах эха», «О назначении почечных желез», «О морских приливах и отливах» и т.д. В 1721 г. Монтескьё анонимно опубликовал книгу «Персидские письма», которая стала необычайно популярной. В 1724 г. вышли «Размышления о богатствах Испании».

В 1726 г. Монтескьё переезжает в Париж, где в 1728 г. становится членом Французской Академии. Позднее он был избран в Лондонскую и Берлинскую Академии.

В 1728–1731 гг. он предпринял длительное путешествие по странам Европы – Австрии, Венгрии, Италии, Швейцарии, Голландии и Англии. Монтескьё внимательно изучал законы и обычаи каждой страны, особенности её географии и климата, темперамент и нравы населения. Полтора года он провёл в Англии. Британские государственные институты произвели на него сильнейшее впечатление, а деятельность парламента породила уважение к конституционному правлению.

В 1734 г. выходит книга Монтескьё «Размышления о причинах величия и падения римлян». Постепенно у него зреет замысел обширного

трактата по вопросам права. В 1748 г. в Женеве выходит анонимно его главное сочинение – «О духе законов». Попав в список запрещённых, эта книга, тем не менее, имела огромный успех: за два года она выдержала двенадцать переизданий (по словам самого Монтескьё – двадцать два).

В 1753 г. философ написал своё последнее произведение «Опыт о вкусе», опубликованное в 1757 г. в седьмом томе «Энциклопедии».

Умер Монтескьё 10 февраля 1755 г. в Париже от воспаления лёгких. Похоронен в церкви Сен-Сюльпис. Его могила не сохранилась.

## **О духе законов**

По мнению Монтескьё, основания законов можно увидеть в самой природе. Всё, что существует, существует в соответствии с определёнными правилами, которые и являются законами.

Философ определяет закон как постоянные отношения, которые принимают различные формы в зависимости от множества условий, в которых живут люди. К таким условиям следует отнести физические свойства страны, её климат, качество почвы, положение страны и её размеры, образ жизни населения, степень свободы, которая допускается органами власти, религию населения, уровень жизни, торговлю, нравы и привычки. Кроме того, законы определённым образом соотносятся между собой, со своим возникновением, с целью, которую преследовал законодатель, с порядком вещей, на котором они основаны.

Отсюда следует, что нужно рассматривать не законы сами по себе, но в их связи со всеми перечисленными явлениями. Именно это и делает Монтескьё в своём произведении «О духе законов», которое включает в себя тридцать одну книгу.

В первой книге «О законах вообще» Монтескьё излагает общие представления о законах. Он определяет закон как «постоянное отношение между известными явлениями, вытекающее из природы этих явлений». Можно выделить божественные законы, мировые законы, а также человеческие. Божественные законы определяют постоянные отношения между Богом и людьми, мировые законы – отношения мировых явлений, человеческие законы устанавливают постоянные отношения между людьми.

Вторая книга посвящена исследованию законов, вытекающих из «природы власти», третья – размышлениям о «трёх видах правления», под которыми он понимает правление республиканское, монархическое и деспотическое.

В следующих четырёх книгах рассматриваются различные категории законов – гражданские и уголовные, касающиеся воспитания, роско-

ши и положения женщин в зависимости от формы правления в различных государствах. Так, четвёртая книга посвящена законам воспитания, в пятой исследуется соответствие законов того или иного государства образу правления, в этом государстве принятом, в шестой – «влияние, оказываемое принципами различных образов правления на простоту гражданских и уголовных законов, на формы судопроизводства и определения наказаний». В седьмой книге рассматривается влияние трёх видов правления на роскошь и законы против роскоши, а также на положение женщин.

В восьмой книге автор рассуждает о «разложении принципов трёх видов правления». Особое внимание вызывает общая идея книги – «разложение каждого правления почти всегда начинается с разложения принципов». В девятой книге законы анализируются «в их отношении к оборонительной силе», а в десятой – в их отношении к силам наступательным. Ядром, центром всего сочинения является одиннадцатая книга – «О законах, устанавливающих политическую свободу в её отношении к государственному устройству». В ней содержится непосредственно учение Монтескьё о государственных учреждениях, обеспечивающих политическую свободу.

В двенадцатой книге автор рассматривает законы, устанавливающие политическую свободу «в её отношении к гражданину». Основная мысль Монтескьё состоит в том, что свобода и образ правления напрямую между собой не связаны, и в некоторых республиканских государствах граждане гораздо менее свободны, чем в иных монархических. В тринадцатой книге автор выясняет «зависимость между взиманием податей и размерами государственных доходов, с одной стороны, и свободой – с другой».

В четырёх последующих книгах Монтескьё рассуждает о зависимости разных форм рабства от климатических условий различных государств. В книгах с восемнадцатой по двадцать третью законы рассматриваются в соотношении с почвой, нравами населения, торговлей, монетной системой и, наконец, с численностью обитателей.

В двадцать четвёртой и двадцать пятой книгах Монтескьё исследует важный вопрос об отношении законодательства к религии. В двадцать шестой он рассуждает об отношении законов к тому порядку вещей, которого они касаются, в двадцать седьмой рассматривает римские законы о наследстве.

Наконец, последние четыре книги посвящены французскому феодальному законодательству. Во времена Монтескьё вопросы, связанные с феодальными законами Франции имели практическое значение,

поскольку служили основанием тогдашнего государственного и общественного порядка.

Каким идеям в этой книге автор придавал наибольшее значение?

Во-первых, Монтескьё изображает естественное состояние как низшую ступень культуры. Основными характеристиками этого состояния являются исключительно реальные качества первобытного человека – страх за себя как за существо слабое, чувство голода, половое влечение и потребность жить в обществе себе подобных.

Во-вторых, многие рационалисты подгоняли действительность под общий разумный закон, вытекающий из природы человека как одарённого разумом существа. Монтескьё, напротив, констатирует изменения общего закона разума в зависимости от местных условий, которые, в свою очередь, формируют у живущих в разных условиях народов разные свойства. В частности, природные условия влияют на форму правления конкретного государства: «единодержавие чаще всего встречается в странах плодородных, а власть разделена между многими в странах, плодородием не отличающихся».

Отсюда, в-третьих, для Монтескьё не существует вопроса об идеальном способе правления.

В-четвёртых, следует заметить также, что призывы к терпимости и гуманности в сочинении Монтескьё проистекают не из абстрактных рассуждений о разумности человеческой природы, а из наблюдений над историей человечества. В этом смысле наиболее значимой является глава о смягчении уголовных наказаний. Монтескьё считает, что суровость наказаний – всего лишь бесплодная жестокость, никак не способствующая исправлению нравов. Опасна не умеренность наказания, а безнаказанность преступления (сравним с современным тезисом, что важна не жестокость наказания, а его неотвратимость).

С другой стороны, и это в-пятых, Монтескьё суживает понятие преступления. Заявляя, что наказывать следует лишь «наружные действия», он тем самым отстаивает принцип *свободы мысли*. Прямым следствием поддержки свободомыслия является и его призыв к терпимости в религиозных вопросах.

И, наконец, огромное влияние на развитие конституционной мысли XVIII–XX вв. оказало учение Монтескьё о разделении властей.

## ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ (1723–1789)

Французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, деятельный сотрудник «Энциклопедии».

### Жизнь

Гольбах родился 8 декабря 1723 г. в немецком г. Гейдельсгейм (Пфальц) в семье мелкого торговца. В 1730 г., будучи семи лет от роду, мальчик осиротел и оказался под опекой брата скончавшейся матери. Дядя посоветовал племяннику поступать в Лейденский университет. В стенах этого учебного заведения Гольбаху довелось слушать лекции великих учёных, изучать передовые теории естествознания. Самыми любимыми предметами юноши были геология, минералогия, химия, физика, увлекался он философией, изучением трудов английских материалистов.

В 1749 г., окончив университет, Гольбах вернулся во французскую столицу, будучи уже разносторонне образованным человеком. Состояние дяди обеспечило Гольбаху возможность не заботиться о заработке и заниматься исключительно науками и философией. В парижском салоне Гольбаха встречались философы и учёные, политики и представители мира искусства, которые стремились пропагандировать идеи Просвещения. В частности, в их число входили Ж. – Ж. Руссо, Д. Дидро, Ш. Монтескье, А. Смит, Д. Юм и др. Постепенно салон Гольбаха превратился в настоящий центр философской мысли в масштабе всей страны.

Философ внёс огромный вклад в издание «Энциклопедии», будучи одновременно автором статей, редактором, библиографом и, наконец, спонсором.

В 1761 г. вышла работа Гольбаха «Разоблачённое христианство». Она положила начало целому направлению антирелигиозных и антиклерикальных сочинений с критикой и католицизма, и священнослужителей. Эти сочинения в целях конспирации выходили без подписи автора или под придуманными именами.

В период с 1751 по 1760 гг. Гольбах публикует целую серию работ шведских и немецких философов в собственном переводе на французский язык. За эти годы им было опубликовано таких трудов не менее тринадцати томов.

В 1770 г. выходит наиболее значительный труд Гольбаха «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного». Эта книга

представляет собой систематизацию воззрений учёных-естественников и материалистов XVIII в., разностороннюю аргументацию их системы мировоззрения. Книга имела огромный успех, что очень не понравилось церковным и светским властям, в результате чего её запретили. В августе 1770 г. парламент Парижа приговорил «Систему природы» к публичному сожжению. Однако, поскольку авторство Гольбаха держалось в глубокой тайне, он остался безнаказанным.

После 1770 г. Гольбах развивает основные идеи «Системы природы» в последующих работах, среди которых наиболее известны «Социальная система», «Естественная политика», «Всеобщая мораль» и др. Основная идея этих сочинений – необходимость просвещения народа, освобождение его от губительных заблуждений.

В сентябре 1780 г. Императорская Академия наук в Санкт-Петербурге присвоила Гольбаху звание почётного члена, поскольку его естественно- научная деятельность, а также участие в «Энциклопедии» принесли ему репутацию выдающегося натуралиста.

Гольбах умер 21 июля 1789 года в Париже, всего за полгода до штурма Бастилии, пережив своих друзей-философов.

### **Система природы**

«Система природы» состоит из двух частей: в первой высказаны положительные взгляды, вторая содержит критику религиозных понятий. Цель автора – вернуть человека природе и рассеять мрак, скрывающий от него путь к счастью.

Все идеи, всё знание, считает Гольбах, человек получает через посредство органов чувств; врождённых идей нет. Совокупность всего действующего на наши чувства составляет материю. Она вечна и не однородна, а представляет собой бесконечное множество комбинаций простейших материй, или элементов (огонь, воздух, вода и земля). Их мы познаём только в соединении, но никогда в простом виде.

Сумму всех свойств и качеств существа философ называет его эссенцией. Эссенция материи есть движение, благодаря которому имеют место все явления вселенной. Движение не является чем-то отдельным от материи: оно так жеечно, как и материя. Цель движения – притягивать то, что благоприятно существу, и отталкивать то, что ему вредно. Движение одного тела передаётся другому и т.д. Наши чувства указывают нам на два рода движения: движение масс, видимое нами, и движение частиц материи, познаваемое нами только по его результатам. Те и другие движения называются приобретёнными, когда причина их вне тела, и самопроизвольными, когда причина заключается в самом теле.

Тела, кажущиеся нам покоящимися, в действительности подвергаются постоянным воздействиям, на поверхности или внутри, от тел, их окружающих, или от своих составных частей. Целое, представляющее собою результат различных соединений материи и различных движений, и есть природа в общем значении этого слова. Природа же каждого отдельного существа есть целое как результат соединений и движений в данном существе.

Эти отдельные природы, составляющие единую природу, утверждает Гольбах, подчинены её общим законам. Им подчинён и человек, составляющий часть природы и отличный от других существ только своей организацией. Род человеческий есть продукт нашей планеты, зависящий от положения её в среде других светил. Нет основания предполагать, что земля перестала вырабатывать новые типы.

Совершенно неосновательно, считает философ, различать в человеке две сущности: телесную и духовную. Такое разделение произошло оттого, что причины некоторых движений и действий ускользают от нас. Поэтому мы переносим их в мир нематериальный: причиной таких явлений в природе мы считаем Бога, в человеке – душу. Однако душевные явления выражаются движением внешних органов тела и вызываются материальными причинами.

Каким же образом нечто нематериальное, непостижимое может приводить в движение материю? К тому же мы не можем отделить душу от тела. Она рождается, развивается, болеет вместе с телом; следовательно, она постоянно идентична с ним. Так называемые душевные или интеллектуальные способности человека – только особый род деятельности тела. Единственный источник возникновения в нас идей – чувства. Осознанное чувствование становится восприятием, восприятие, перенесённое на предмет, возбудивший его, есть идея.

Человеческий мозг способен не только к восприятию внешних воздействий, но и к самостоятельной деятельности, результат которой он также воспринимает. Эта способность называется мышлением.

Страсти суть отталкивательные и притягательные движения по отношению к предметам полезным или вредным. Воля есть некоторое изменение, происшедшее в нашем мозгу, вследствие которого он расположен привести в движение внешние органы с целью достигнуть чего-либо полезного или избежать чего-либо вредного. Мысли и поступки человека зависят от его организации и от воздействия внешних предметов. А так как ни то, ни другое не во власти человека, то, следовательно, человек не свободен. Возможность выбора, по Гольбаху, не доказывает свободы воли, ибо человек всегда выбирает то, что ему представляется

наиболее выгодным. Свободен же выбор был бы в том случае, если бы он не обуславливался никакими мотивами.

Цель каждого существа – самосохранение. Цель природы та же, и все существа бессознательно способствуют её достижению. Поэтому в природе нет порядка и беспорядка, нет ни случайного, ни чудесного. Сознание необходимости всего совершающегося даёт истинное основание нравственности, потому что оно указывает человеку на неизбежную зависимость его личного счастья от всей природы и, следовательно, от тех людей, в обществе которых он живет.

Отсюда Гольбах выводит понятия добродетели и порока: добродетель есть то, что действительно и постоянно полезно существам человеческого рода, живущим в обществе. В хорошо организованном обществе правительство, воспитание, законы – всё должно убеждать человека, что нация, членом которой он является, может существовать и быть счастливой только при помощи добродетели. И что он как часть нации может быть счастлив только тогда, когда нация счастлива. Быть полезным – значит способствовать счастью ближних; быть вредным – значит способствовать их несчастью.

В чём же заключается, по Гольбаху, счастье? В непрерывном удовольствии. А удовольствие нам доставляется тем, что возбуждает в нас движения, согласные с нашей индивидуальной природой, вызывает в нас деятельность, не утомляющую нашего организма.

Интерес, подчёркивает Гольбах, есть единственный двигатель людских поступков. Бескорыстных людей нет. Так принято называть тех, поступки которых, будучи полезны другим, кажутся нам бесполезными для того, кто их совершает. Такой взгляд ложен, ибо никто не совершает ничего бесполезного для себя. Большинство ищет внешней награды за добродетель. В действительности же награда лежит в самой добродетели.

По свойственной человеку лени он предпочитает следовать рутине, предрассудкам, авторитету скорее, чем указаниям опыта, требующего деятельности, и рассудка, требующего рассуждения. Ложные мнения составляют несчастье людей. Так, например, самоубийство считается оскорблением природы и её Творца. А между тем сама природа вложила в нас стремление избегать страданий. Все люди дорожат жизнью, и если, тем не менее, кто-либо прибегает к самоубийству, то только в том случае, когда это оказывается единственным исходом, указанным природой.

Вообще было бы лучше, если бы люди учились презирать смерть, ибо опасение за жизнь заставляет их подчиняться тирании и бояться защищать истину. Счастье между людьми потому ещё так редко, что связывают его с вещами, в действительности бесполезными или даже вредными.



Желания богатства, удовольствий и могущества сами по себе, подчёркивает Гольбах, не заслуживают порицания. Они вполне естественны и способствуют счастью людей. Но только если человек для достижения их не употребляет средств, вредных для его ближних, и не пользуется ими во вред ближним. Если бы люди имели смелость исследовать источник идей, особенно глубоко коренящихся в их мыслях, они увидели бы, что эти идеи не имеют никакой реальности.

Свои первые представления о Божестве люди почерпнули в незнании причин окружающих их явлений. Затем человек этой неизвестной причине приписал волю, разум, страсти – все свойственные ему качества. Знание природы должно разрушить идею Божества. Учёный перестаёт быть суеверным. Все качества, теологами приписываемые Богу, становятся более понятными, если их отнести к материи.

Так, материя вечна, ибо нельзя представить себе, чтобы она могла возникнуть. Она независима, ибо нет ничего вне её, что могло бы влиять на неё. Она неизменна, потому что не может изменить своей природы, хотя непрестанно меняет формы. Она бесконечна, т.е. ничем не ограничена. Она вездесуща, ибо если бы было пространство, не занятое ею, то это была бы пустота. Она едина, хотя её части бесконечно разнообразны: её могущество и энергия не имеют иных пределов, кроме тех, которые им предписывает природа материи.

Мудрость, справедливость, доброта и т.д. суть качества, свойственные материи в тех изменениях и соединениях, в каких она встречается в некоторых существах. Идея же совершенствования есть идея отрицательная, метафизическая. Отрицание Бога не влечёт за собой отрицание добродетели. Различение добра и зла основано не на религии, а на природе человека, которая заставляет его искать блага и избегать зла. Жестокость и безнравственность совместимы с религиозностью. Уверенность в возможности искупить свой грех делает порочных людей смелее, даёт им средство заменить исполнением обрядов недостаток нравственности. В этом – положительный вред религии, а также в тирании, преследовании людей именем Бога и пр.

Созданием «Системы природы» Гольбах завершил целый этап развития материализма Нового времени. Он осуществил грандиозный труд, в котором систематизированы все достижения материалистической и атеистической мысли XVIII в. Философом была построена единая материалистическая система, открывающая путь дальнейшим поискам истины.

## ДЕНИ ДИДРО (1713–1784)

Французский писатель и философ, основатель и один из издателей «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремёсел»

### Жизнь и творчество

Дени Дидро родился 5 октября 1713 г. во французском городе Лангр. Его мать была дочерью кожевника (и сестрой каноника), а отец – ножовщиком, но весьма состоятельным человеком.

В 1723–1728 гг. по желанию семьи Дидро учился в лангрском иезуитском коллеже. В 1726 г. он стал аббатом. В этот период Дидро был религиозен, часто постился и носил власяницу.

В 1728 или 1729 гг. Дидро прибыл в Париж для завершения образования. По некоторым свидетельствам, он учился в янсенистском коллеже Д'Аркур, по другим – в иезуитском коллеже Людовика Великого. Предполагают также, что Дидро посещал оба этих учебных заведения и что именно постоянные нападки друг на друга иезуитов и янсенистов отвратили его от избранной стези. В 1732 г. он получил магистерскую степень на факультете искусств Парижского университета, подумывал сделаться адвокатом, но предпочёл свободный образ жизни.

В 1743 г. Дидро женился на Анне-Туаннете Шампньон, содержавшей вместе с матерью полотняную лавку. При этом брак не мешал ему увлекаться другими женщинами. В середине 1750-х гг. Дидро познакомился с Софи Волан, к которой до самой смерти испытывал глубокую привязанность.

В 1743–1748 гг. Дидро зарабатывал на жизнь переводами. Он перевёл с английского «Историю Греции» Т. Стениана, «Опыт о достоинстве и добродетели» Э. Э. К. Шефтсбери, «Медицинский словарь» Р. Джеймса.

В 1746–1749 гг. выходят работы самого Дидро – «Философские мысли», «Аллеи, или Прогулка скептика», «Нескромные сокровища», «Письма о слепых в назидание зрячим». К 1749 г. Дидро уже был деистом, а затем стал убеждённым атеистом и материалистом. В июле 1749 г. за свои вольнодумные сочинения он был арестован и заключён в Венсенский замок, где пробыл до октября этого же года.

В начале 1740-х гг. парижский издатель А. Ф. Ле Бретон задумал перевести на французский язык «Энциклопедию, или Всеобщий словарь ремёсел и наук» англичанина Э. Чемберса. Опыт с первым главным редактором оказался неудачным. В 1747 г. Ле Бретон и его компаньоны доверили эту работу Дидро и Д'Аламберу. В конце концов, было решено отказаться от идеи перевода английского словаря, а вместо этого под-

готовить самостоятельное издание. Именно благодаря Дидро издание «Энциклопедии» стало ключевым событием эпохи Просвещения.

В 1753 г. вышла книга Дидро «Мысли об объяснении природы», в которой он с позиций сенсуализма полемизировал с рационалистической философией Р. Декарта, Н. Мальбранша и Г. В. Лейбница. Так, Дидро критиковал знаменитую в те времена теорию врождённых идей, поскольку считал, что научные знания, накопленные к середине XVIII в., дают основу для нового, опытного истолкования природы.

В 1750–1760 гг. Дидро создаёт свои наиболее известные художественные произведения, которые, однако, будут изданы гораздо позднее. К ним относятся пьесы «Побочный сын, или Испытания добродетели» (1757), «Отец семейства» (1758), повесть «Монахиня», ставшая впоследствии знаменитой (1760), роман-диалог «Племянник Рамо» (в 1805 г. издан И. В. Гёте на немецком языке, а на французском вышел только в 1823), роман «Жак-фаталист и его хозяин» (на немецком языке издан в 1792 г., на французском – в 1796 г.).

Несмотря на разницу жанров, все эти сочинения объединяют расчётливость, реализм, ясный прозрачный стиль, чувство юмора, а также отсутствие словесных украшений. В них нашли выражение неприятие Дидро религии и церкви, трагическое осознание силы зла, а также приверженность гуманистическим идеалам, высоким представлениям о человеческом долге.

В 1772 г. завершается издание «Энциклопедии», разросшейся до двадцати восьми томов. Дидро, несмотря на все преграды и трудности, возглавлял над ней работу в течение двадцати пяти лет. Провозглашённые Дидро философские и эстетические принципы проявляются и в его отношении к изобразительному искусству. С 1759 по 1781 гг. Дидро помещал обзоры парижских салонов в «Литературной корреспонденции» своего друга Ф. М. Грима. Это была рукописная газета, которая рассылалась по подписке просвещённым европейским монархам и владельческим князьям. «Салоны» Дидро также не были напечатаны при его жизни. Они выходили постепенно и лишь в 1875–1877 гг. были впервые представлены воедино в собрании его сочинений.

В 1773 г. Дидро по приглашению Екатерины II посетил Россию. С октября 1773 г. по март 1774 г. он прожил в Петербурге, был избран иностранным почётным членом Петербургской Академии наук (1773). По возвращении написал ряд сочинений, посвящённых перспективам приобщения России к европейской цивилизации.

Дени Дидро скончался в Париже 31 июля 1784 г.

## **КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ** **(1715–1771)**

Французский философ-материалист, один из идеологов Просвещения, составитель «Энциклопедии».

### **Жизнь**

Философ родился 31 января 1715 г. в семье придворного врача Жана Клода Адриана Гельвеция. Изначально его фамилия была Швайцер, что в переводе с немецкого означает «Швейцарец» или «Швейцарский». Гельвеций означает то же самое, но уже в переводе с латыни.

Гельвеций окончил иезуитский коллеж Луи-ле-Гран, где его готовили к финансовой службе. Но при этом ещё с молодости увлёкся поэзией, однако примерно к 1740 г. он к поэзии охладел.

В 1738 г. королева Мария Лещинская пожаловала ему, как сыну своего личного врача, должность генерального откупщика (сборщика налогов). За двенадцать лет, которые Гельвеций находился на этом посту, он стал очень состоятельным человеком. При этом, в отличие от большинства генеральных откупщиков того времени, он вовсе не был коррумпированным и бездеятельным чиновником. В это же время Гельвеций сближается с Монтескьё, а также с Вольтером, под влиянием которого пишет свои ранние произведения.

В 1751 г. Гельвеций женился на Анне Катрин де Линьвиль д'Отрикур, в связи с чем оставил прибыльную должность. Вместе с женой он жил либо в замке в Воре неподалеку от Ремалара, либо в своём парижском особняке на улице Сен-Анн. В Воре Гельвеций имел богатые угодья и считался радушным хозяином. В Париже широкой известностью пользовался его салон, ставший местом для выражения свободомыслия. Кроме того, Гельвеций входит в кружок Д. Дидро и П. Гольбаха и уделяет много времени научным занятиям и литературе.

В 1758 г. выходит одно из главных произведений Гельвеция – книга «Об уме». Из-за критики феодально-религиозной идеологии и нападок на католическую церковь это сочинение было осуждено папой Климентом XIII, парижским парламентом и теологическим факультетом Сорбонны и сожжено.

В 1764 г. Гельвеций посетил Англию, а в 1765 г. по приглашению Фридриха II – Пруссию. В 1766 г. вместе с астрономом Жозефом Лаландом основал Масонскую ложу наук, которая впоследствии объединяла наиболее известных учёных того времени.

К 1769 г. Гельвеций закончил труд «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», который вышел уже после смерти ав-

тора (1773). В этой книге получили своё развитие и обоснование основные идеи сочинения «Об уме».

Умер Гельвеций 26 декабря 1771 года в собственном доме в Париже.

В 1818 г. впервые выходит собрание его сочинений. Своими сочинениями Гельвеций оказал влияние на многих известных мыслителей и деятелей конца XVIII–начала XIX вв.

### **Об уме и о человеке**

Книга «Об уме» состоит из четырех разделов, которые Гельвеций называет «рассуждениями». Первое рассуждение посвящено исследованию природы ума, второе – тому, что представляет собой ум по отношению к обществу, в третьем рассматривается ум в широком контексте и, наконец, в четвёртом автор анализирует различные наименования ума.

Основные идеи, высказанные в этой книге, лежат в русле общих идей Просвещения. По мнению Гельвеция, ум можно рассматривать либо как результат способности мыслить (т.е. как совокупность мыслей человека), либо как саму способность к мышлению. Если считать, что ум – это именно способность к мышлению, следует выяснить причины образования наших идей.

Далее, у человека есть две способности, существование которых он осознаёт и признаёт. Первая – это способность получать различные впечатления, которые на нас производят внешние предметы. Данную способность Гельвеций называет внешней чувствительностью. Вторая – это способность сохранять впечатление, уже произведённое на нас внешними предметами. Это память, которую Гельвеций определяет как «длящееся, но ослабленное ощущение». Две эти способности Гельвеций считает причиной образования мыслей человека, и присущи они не только человеку, но и животным.

Однако, в отличие от животных, человек имеет иное строение тела или, как говорит философ, «иную организацию». И эта «иная организация» естественным образом способствовала возникновению у человека иного образа жизни. Говоря конкретно – наличие в конце человеческой руки кисти с длинными пальцами, а не лошадиного копыта, позволило человеку заниматься ремёслами, строить жилища, защищаться от животных. В противном случае люди не смогли бы достичь современного уровня жизни и культуры. Но «озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, всё ещё бродили бы в лесах пугливыми стадами». Иными словами, по мнению Гельвеция, именно развитие рук человека породило современную цивилизацию.

И, наконец, заблуждения не являются обязательным свойством человеческого ума. Их источником являются либо страсти, либо незнание каких-либо фактов, либо непонимание истинного значения некоторых слов. Если же причины ложных суждений случайны, то и сами заблуждения тоже случайны. Отсюда следует, что ум человека, по сути своей, правильный. Отсюда Гельвеций делает вывод, что рассуждениями человека являются его ощущения. Именно к ощущениям Гельвеций сводит мышление, а также воображение и память.

Далее, определив человека как природное существо, стремящееся лишь к удовлетворению материального интереса и получению физических удовольствий, Гельвеций полагает, что основным инстинктом человека является себялюбие. С этих позиций он объяснял все чувства человека и его поведение, отношения между людьми и устройство общества. В основании любви к ближнему он видит любовь человека к самому себе, в основании дружбы – корыстный интерес, надежда получить помощь и совет от друга в тяжёлой жизненной ситуации. В противном случае, если бы человек не руководствовался корыстью, он проводил бы жизнь в лени и спокойствии.

Именно эта концепция утилитаризма послужила основанием для критики его произведения не только со стороны врагов, но и многих единомышленников.

Что касается природы, то Гельвеций понимает её как совокупность материальных тел, которые образуются в результате соединения и разъединения атомов. Природе свойственны движение, пространственно-временные характеристики, причинность, тождественная необходимость. В Универсуме происходит непрерывное превращение одних веществ в другие, т.е. круговорот природы. Гельвеций избегал определения материи как субстанции и считал её лишь словом для описания совокупности различных материальных свойств.

Тем не менее, несмотря на всю критику, выход в свет этой книги стал событием и в жизни Гельвеция, и для всего французского Просвещения. Именно Гельвеций основал *утилитаризм* как философскую систему, а его последователями стали такие философы, как утилитаристы Иеремия Бентам и Джон Стюарт Милль.

В центре антропологической теории, рассмотрению которой посвящена книга «О человеке», стоит проблема воспитания. Поскольку, по мнению Гельвеция, «люди рождаются либо без предрасположений, либо с предрасположениями к самым противоположным порокам и добродетелям». Следовательно, они являются только «продуктом воспитания».

Уверенность во всемогуществе воспитания привела Гельвеция к созданию демократической социально-политической программы. Его

идеал – Франция как конфедерация небольших республик, где просвещённый монарх фактически играет роль президента государства. Все граждане превращаются в членов третьего сословия и приобретают равные политические права. Разница в имущественном положении между ними сводится к минимуму. Произведя необходимые изменения в законах и обычаях, просвещённый законодатель мог бы устранить причины социальных бедствий и обеспечить покой народу и стабильное существование государству.

## **ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ДЕ ЛАМЕТРИ (1709–1751)**

Французский философ эпохи Просвещения, известный своей крайней материалистической позицией, особенно в том, что касается природы человека.

### **Жизнь**

Жюльен Офре де Ламетри родился 12 декабря 1709 г. в городе Сен-Мало. Он хотел быть врачом, учился вначале в Кане, затем Париже, где защитил диссертацию и получил степень доктора медицины.

Через некоторое время Ламетри переезжает в Голландию, где продолжает занятия медициной. В 1733–1734 гг. он работает под руководством знаменитого врача, химика и ботаника Германа Бургаве, бывшего известным атеистом и последователем Б. Спинозы. Бургаве, в частности, утверждал, что все жизненные процессы можно свести к формулам и выразить химическими терминами.

В 1745 г. Ламетри публикует работу «Естественная история души» («Трактат о душе»). Автор утверждает, что, по сути дела, философия есть наука о вещах, и, следовательно, всё, что не относится к этой науке, не имеет никакого отношения и к философии. Ламетри замечает, что философия не особенно преуспела в определении сущности души. О ней писали и Платон, и Аристотель, и другие философы, но объяснить, что же это такое, ни один из них так и не смог. Если рассматривать душу отдельно от тела, воспринять её невозможно. Интересно и утверждение Ламетри о том, что полное абстрагирование от души в пользу тела делает жизнь человека радостной и приятной.

В 1746 г. Ламетри из-за своих взглядов был изгнан из Франции и вынужден эмигрировать в Голландию. Там он публикует свой самый знаменитый труд – «Человек-машина» (1748). Правда, по постановлению Лейденского магистрата книга была сожжена палачом.

Ламетри снова вынужден скрываться. Он бежит из Голландии и на этот раз находит убежище в Германии у Фридриха II, короля Пруссии, который назначил ему пенсию и, кроме того, поспособствовал его вступлению в Берлинскую академию наук.

За то время, что Ламетри прожил в Берлине, выходят его публикации: «Человек-растение» (1748), «Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье» (1750), «Животные – большее, чем машины» (1750), «Искусство наслаждаться» (1751) и «Физическая красота, или Опыт о происхождении человеческой души» (1751).

Умер Ламетри 11 ноября 1751 г. в Берлине, испытывая на себе новый метод лечения.

### **«Человек-машина»**

В работе автор излагает свои взгляды на природу человека. Он пишет, что человек представляет собой столь сложную машину, что сразу познать его или даже просто определить невозможно. Поэтому все попытки известных философов исследовать его априори, т.е. не прибегая к опыту, безосновательны, даже если они представляются заслуживающими внимания.

Добиться какого-либо понимания человека можно только апостериори, т.е. основываясь на опыте. Отсюда следует необходимость вооружиться поддержкой опыта и отбросить пустые измышления философов. Действительно, хотя философские рассуждения о человеческой природе многих мыслителей кажутся очень содержательными, вряд ли можно утверждать, что они хоть в какой-то степени способствовали разрешению проблемы.

Специфической особенностью именно человеческого существа является наличие не только тела, но и души. Поэтому, говоря о природе человека, следует определить, что же представляет собой его душа. Более того, у Ламетри вызывает сомнение сам факт её существования.

Пока о душе человека достоверно ничего не известно. Ламетри, не давая явного определения души, фактически понимает под ней всё нематериальное, нетелесное, что не относится к телу человека – мышление, характер, эмоциональное состояние. Таким образом, Ламетри пытается выяснить, что такое душа, выявляя характер взаимодействия этого нематериального начала с телом человека.

Действительно, болезнь человека способна изменить его мировосприятие, настроение и даже умственные способности. Сон – состояние, когда тело находится в покое, но это и время душевного спокойствия.



Но, с другой стороны, человек, мучимый какой-либо сильной страстью, заснуть не может. Иными словами, беспокойство души, начала нематериального, не даёт возможности успокоиться телу.

Само тело, по мнению Ламетри, представляет собой механизм, машину. Топливом этой машины является пища. Но, с другой стороны, отсутствие пищи влияет не только на состояние тела, но и на состояние души. Человек, лишённый пищи, чувствует не только упадок сил, но и отрицательные изменения настроения. Беременность, возраст, климатические условия – все эти состояния, изменяющие тело, изменяют и душу человека. Отсюда вывод – различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела.

Сравнивая интеллектуальные способности животных и человека, Ламетри указывает, что во всех случаях интеллектуальные способности зависят от величины и состояния мозга как органа человеческого тела. Человек отличается от высокоразвитых животных прежде всего способностью говорить. Философ полагает, что это отличие не является принципиальным. «Переход» из животного состояния в человеческое можно попробовать осуществить, научив разговаривать «смышлёную обезьяну». Таким образом, воспитание человека аналогично дрессировке животного: «Всё сводится к звукам или словам, которые из уст одного через посредство ушей попадают в мозг другого, который одновременно с этим воспринимает глазами очертания тел, произвольными знаками которых являются эти слова». Отсюда значение, которое Ламетри придаёт образованию. По сути дела, образование является одним из двух ключевых преимуществ человека перед животными. Что же касается второго преимущества – это организация человека, строение его тела.

Истоки воспитания человека, по мнению Ламетри, в самой природе, окружающей человека ещё на первобытном, животном уровне его существования, а в основе знания – чувственный опыт. Что касается сути мышления, то мысль, по его мнению, представляет собой только «способность чувствовать» и «мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремлённая на созерцание идей и на рассуждение»

Иначе говоря, Ламетри не признаёт качественного различия между чувством и мышлением, а само мышление, подобно другим сенсуалистам, сводит к ощущениям.

Таким образом, организация человека, то, как он устроен, является причиной всех его способностей и возможностей. Именно это убеждение даёт Ламетри основание считать человека «машиной». Однако образование, без которого даже наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности, вовсе не является необходимостью для

машины. Машина, помимо всего прочего, отличается от человека ещё и тем, что её не надо образовывать. И если бы человек действительно был машиной, образование никак не могло бы повлиять на его природу.

Ламетри умер довольно рано – в возрасте сорока двух лет. Его тело – его «машина» оказалась не очень надёжной.

Конечно, само сравнение человека с машиной трудно воспринять абсолютно серьёзно. Даже в эпитафии, опубликованной в немецкой газете, весьма иронично говорилось следующее: «Здесь покоится де Ламетри, галльского происхождения; здесь осталось всё его машинное заведение. Горячку он схватил при дворе; она его изьяла из мира, где после себя он оставил глупостей немало. Ныне, раз распалось его машинное тело, сумеет он на покое разумный вывод сделать. Разумный же вывод один: человек не состоит из машин».

Однако именно эта концепция способствовала возвращению внимания к человеку. Проблема, казавшаяся давно решённой, вновь утратила свою очевидность. И в этом, безусловно, заслуга жёсткой материалистической позиции Ламетри.

## **ИММАНУИЛ КАНТ** **(1724–1804)**

Немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии.

### **Жизнь**

Родился Иммануил Кант в г. Кёнигсберг в семье шорника Иоганна Георга Канта, отца пятерых детей. Маленького Иммануила мать воспитывала в обстановке уважения к труду отца и других ремесленников и торговцев, в честности и в пуританской строгости. Несмотря на слабое здоровье, в 1730 г. шестилетний Кант поступил в начальную школу, а через два года в государственную церковную гимназию – «Коллегию Фридриха». Здесь он изучал латынь и богословие, греческий и древнееврейский языки как обязательные предметы. Факультативными были математика и музыка, французский и польский языки.

Несмотря на желание родителей видеть Канта священником, он увлёкся поэзией и филологией, в шестнадцать лет поступил в Кёнигсбергский университет. Здесь его прежние увлечения сменились интересом к физике и философии. С 1743 по 1746 гг. он пишет свою первую работу «Мысли об истинной оценке живых сил», в которой пытается прими-

рить сторонников Р. Декарта и сторонников Г. В. Лейбница. Прослушав курс лекций в университете, но так и не защитив магистерской диссертации, Кант уехал в провинцию.

Он вернулся в Кёнигсберг только в 1755 г., защитил магистерскую диссертацию. Затем прошёл процедуру габилизации – защиту специальной диссертации в публичном диспуте. Став приват-доцентом, Кант навсегда связывает свою жизнь с Кёнигсбергским университетом. Он читает логику, математику, метафизику, естествознание, физическую географию, этику, механику.

Авторитет Канта рос, его лекции пользовались большой популярностью, хорошо расходились его книги. Написанные в 1762 г. «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного» сделали его «модным» автором. Всё это привело к тому, что в 1770 г. специальным указом короля Кант назначается ординарным профессором логики и метафизики. Он, подтверждая профессорское звание, защищает новую диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира». Так с 1770 г. в жизни Канта начинается период, который позже назовут «критическим», в отличие от предыдущего – «докритического».

В общем представлении жизнь Канта была бедна событиями и яркими внешними проявлениями. В своих заметках о Канте немецкий поэт Генрих Гейне отмечал: «Он жил механически размеренной, почти абстрактной жизнью холостяка в тихой, отдалённой улочке Кёнигсберга... Вставания, утренний кофе, писание, чтение лекций, обед, гуляния – всё совершалось в определённый час, и соседи знали совершенно точно, что на часах половина четвёртого, когда Кант в своём сером сюртуке с камышовой тросточкой в руке выходил из дома и направлялся к маленькой липовой аллее, которая в память о нём до сих пор называется философской дорожкой».

Одним из редких случаев, когда он опоздал на прогулку после обеда, был тот день, когда он читал книгу Ж. – Ж. Руссо «Эмиль». Кант так и остался холостяком, хотя был галантен, любил компании и красивых женщин. В 1787 г. его «Критика чистого разума» была издана повторно. К этому времени Кант – ректор университета, академик Берлинской академии наук. Авторитетен, знаменит. И в то же время объект критики со стороны учёных-оппонентов, обвиняющих его в скептицизме и субъективном идеализме.

В 1788 г. вышла в свет «Критика практического разума» – изложение этики в её кантовском варианте. Предтечей этой работы была книга «Основы метафизики нравов» (1785). Завершением кантовских размыш-

лений о нравственности стала «Метафизика нравов», в которой он утверждает принципиальную самоценность и самостоятельность основных нравственных принципов: добро есть добро, даже если никто не добр.

Семидесятилетний юбилей Канта Пруссия не отмечала. Кант в ссоре с государственными властями и церковью. Камнем, переполнившим чашу терпения короля Фридриха Вильгельма II, была работа «Конец всего сущего». В 1774 г. Кант становится академиком Российской академии наук, а в 1875 г. пишет свой последний трактат «К вечному миру».

В старости за Кантом ухаживала одна из его сестёр. В октябре 1803 г. состояние философа резко ухудшилось. Его отпустили на покой, он практически не выходил на улицу и не принимал посетителей. К тому же он почти полностью потерял слух. 12 февраля 1804 г. Кант умер. Он похоронен у восточного угла северной стороны Кафедрального собора Кёнигсберга (Калининграда) в профессорском склепе. Над его могилой была возведена часовня. В 1924 году, к 200-летию со дня его рождения, часовню заменили на открытый колонный зал.

В память об Иммануиле Канте в Калининграде ежегодно проводятся «Кантовские чтения».

## **Философское творчество**

В истории мировой философии Иммануила Канта принято считать «родоначальником немецкой классической философии». Действительно, практически все направления классического и современного философского дискурса так или иначе восходят к творчеству этого немецкого мыслителя. Его труды положили начало той огромной традиции в европейской и мировой духовной мысли, содержание которой можно сформулировать так: каждый дальнейший шаг в познании должен рассматриваться как переосмысление ранее накопленного теоретического богатства, но это теоретическое богатство не должно превращаться в предмет безоговорочного подчинения.

Для Канта на первом месте стояла проблема человека и его познавательной способности. О законах бытия и сознания он размышлял только с одной целью: чтобы человек стал человечнее. Сегодня, в условиях перехода к новому технологическому укладу, который (пожалуй, впервые с начала человеческой цивилизации) определяется гуманистическим основанием, кантовская проблематика звучит особенно актуально.

Её определил сам Кант в письме к К. Ф. Штойдлину от 4 мая 1793 г. Он писал: «Давно задуманный план относительно того, как нужно обрабатывать поле чистой философии, состоял в решении трёх задач:

1. Что я могу знать? (метафизика).
2. Что я должен делать? (мораль).
3. На что я могу надеяться? (религия).
4. Наконец, за этим должна последовать четвёртая задача – что такое человек? (антропология, лекции по которой я читаю в течение более чем двадцати лет)»

Кант прошёл в своём философском развитии два этапа, которые условно принято называть: «докритическим» и «критическим». На первом этапе (до 1770 г.) Кант разрабатывал проблемы, поставленные предшествующей философской мыслью, а также проблемы естествознания. С 1770 г. Кант занимается вопросами метафизики (общефилософскими проблемами), гносеологии (теории познания), проблемами этики, эстетики, государства и права.

### *Докритический период*

В этот период основное внимание Кант уделяет вопросам естествознания и философии природы. Он пишет свой трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), в котором излагает свою космогоническую теорию. В её рамках он формулирует достаточно прогрессивные принципы. К основным из них относятся:

– Солнечная система возникает не в результате первотолчка, а из большого первоначального облака разреженных в космосе частиц материи в результате вращения этого облака. Само вращение облака стало возможным благодаря движению и взаимодействию (основные виды – притяжение, отталкивание, столкновение) составляющих его частиц.

– Природа, по Канту, находится в постоянном изменении и развитии. Всё живое на Земле, в том числе и человек, – результат естественной биологической эволюции. Именно Кант наметил идею генеалогической классификации животного мира – распределения различных классов животных по порядку их возможного происхождения.

– Утверждение Канта об относительности движения и покоя было в известной мере обусловлено созданной им теорией о роли приливов и отливов на нашей планете (работа «Новая теория движения и покоя», 1758 г.).

Вместе с тем Канту свойственны некоторые ограниченности в понимании природы. Одной из них являлось его мнение о том, что механические законы изначально не заложены в материи, а имеют внешнюю причину своего возникновения и функционирования, каковой, по мнению Канта, может быть только Бог.

Однако уже в докритический период Канта заинтересовала проблема соотношения основания познания и основания бытия, которая позже приобрела для его философии фундаментальное значение. С точки зрения Г. В. Лейбница и Х. Вольфа, сторонником которых он был раньше, основания познания предмета и основания бытия предметов совпадают, они тождественны. В этом случае познание и мышление – лишь форма воспроизведения оснований бытия внешнего мира. Поэтому об автономности и суверенности познания и мышления нельзя говорить.

Субъект познания всегда будет зависеть от предмета познания. По мысли Канта, такая позиция закрывала путь к пониманию познания и познавательной деятельности как свободной, творческой и продуктивной. По его убеждению, необходимо было отыскать собственные основания для познающего субъекта, то есть критически подойти к оценке концепции познания, распространённой в XVIII в.

Этим Кант и занялся после защиты профессорской диссертации в 1770 г.

### ***Критический период***

Фундаментальная «Критика чистого разума» вышла в 1781 г. В основе этого трактата лежала самая общая идея: прежде чем пытаться что-то познать, необходимо исследовать саму нашу способность к познанию. Как строитель тщательно высчитывает количество и качество необходимого для стройки материала, так и философ, прежде чем выстроить свою систему, проверяет надёжные источники духовного материала. В связи с этим и с теми основными вопросами, которые Кант обозначил в письме к Штойдлину, он рассматривает философию как «науку об отношениях всякого знания к существенным целям человеческого разума». И только решив эту проблему, философия может осуществлять своё призвание – научить человека тому, «каким надо быть, чтобы быть человеком».

На первый взгляд, приведённое выше заявление кажется не очень понятным. Здравый смысл подсказывает, что если мы познаём, значит, способны к познанию. Но в том-то и дело, *что* мы познаём и насколько наше познание соответствует объективной реальности?

Согласно теории Канта, ни один из ранее прокламируемых в философии источников познания – чувственность, рассудок, разум – не может быть свидетельством достоверного знания вещей. А если это так, то вещи невозможно не только познать, но и помыслить. Так возникает «вещь в себе», недоступная нашему познанию. В таком случае как же всё-таки воспринимается вещь? А суть в том, объясняет Кант, что меж-

ду вещью в себе и разумом стоит понятие об этой вещи, или явление. Оно-то и помогает связать воедино наши представления о мире. Это общий набросок «Критики чистого разума».

В «Критике чистого разума» Кант собирался разработать принципы теоретического и практического познания. «Критикой» он называет всё, что сам подвергает критическому рассмотрению и особенно догматизм, под которым он подразумевал одностороннюю рационалистическую метафизику от Р. Декарта до Г. В. Лейбница.

Первоначально Кант выявляет условия, при которых возможны главные формы научного познания. Эта проблема конкретизируется в трёх вопросах: «Как возможна чистая математика?», «Как возможно естествознание как наука?», «Как возможна метафизика как наука?». Соответственно «Критика чистого разума» имеет три раздела: «Трансцендентальная эстетика», «Трансцендентальная аналитика» и «Трансцендентальная диалектика». Трансцендентальным Кант называет то, что имманентно (всегда и непосредственно) присуще сознанию и доступно познанию. Диалектической противоположностью трансцендентального является трансцендентное – то, что находится вне сознания и поэтому недоступно для познания.

Объектом исследования «Трансцендентальной эстетики» является чувственность, которую Кант рассматривает как способность представлять предметы за счёт того, что предметы на нас воздействуют. Результатом воздействия являются чувственные представления – это явления, существующие вне чувственности, вне нас. Отделяя мир явлений от объективного мира вещей, Кант вводит понятие «вещь в себе». «Вещь в себе» – это вещи, которые существуют сами по себе, независимо от чувственности и сознания. Такие «вещи в себе» непознаваемы. Познанию подлежат явления этих вещей как чувственные образы предметов.

Так возникает первая установка Канта: действительность, которую познаёт субъект, разграничивается на два мира: мир «вещей в себе» – непознаваемый мир и мир явлений – познаваемый мир (своеобразный «кантовский дуализм»).

Кант признаёт, что познание начинается с опыта, но не может исходить только из него, так как явления невозможно познать опытным путем: «Опыт никогда не даёт своим суждениям истинной и строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции)». Всеобщность достигается лишь априорностью, априорным знанием.

В результате опыта человек может получить только апостериорное знание. Апостериори – означает «из опыта». Апостериорное знание мо-

жет быть только предположительным, но не достоверным, поскольку каждое утверждение, взятое из данного типа знания, должно проверяться на практике. Так утверждение о том, что «все металлы плавятся» верно, но не может носить всеобщего характера, так как не исключено, что в природе имеются неплавящиеся металлы. Априорное (априори – «до опыта») знание – это знание, которое существует в разуме изначально и не требует никакого опытного подтверждения. Например – «все тела имеют протяжённость», «человеческая жизнь протекает во времени» и т.д. Любое из этих положений достоверно как с опытной проверкой, так и без нее. К априорным суждениям Кант относил все положения математики и теоретического естествознания. Эти суждения всеобщи и необходимы. Априорными формами для чувственности, по Канту, являются две – пространство и время.

Априоризм Канта с необходимостью вёл его к решению проблемы разумного описания и познания чувственных образов (представлений). До этого картина складывалась следующим образом. Вещи, существующие сами по себе (вне нашей чувственности и сознания), воздействуют на нашу чувственность. Это воздействие приводит к представлениям. А наше сознание упорядочивает поток представлений с помощью априорных пространства и времени. Пространство и время как априорные формы чувственности находятся в сознании познающего субъекта «до опыта» и составляют своеобразный пространственно-временной фильтр, наложенный на хаос чувственных представлений. За счёт этого происходит упорядочивание этих чувственных представлений. Что дальше? Как упорядоченные впечатления свести к определённом единству?

Этому посвящена «Трансцендентальная аналитика», в которой Кант приводит своё учение о рассудке и отвечает на вопрос: «Как возможно естествознание как наука?» По мнению Канта, не только чувственность, но и рассудок имеет априорные начала. Такими априорными началами являются понятия и основоположения. Поэтому в «Трансцендентальной аналитике» два раздела: «аналитика понятий» и «аналитика основоположений».

Понятия нужны для того, чтобы были возможны суждения рассудка. Сам рассудок по Канту – это способность к суждениям за счёт понятий. Сами суждения Кант подразделяет на априорные и апостериорные, аналитические и синтетические. «Все теоретические науки, – утверждает Кант, – основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы».



	Аналитические	Синтетические
Апостериорные суждения	невозможны	Например: «Некоторые тела тяжелы»
Априорные суждения	Например: «Квадрат имеет четыре угла» «Тела протяжённые»	Например: «Прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками» «Во всех телесных изменениях количество материи остается неизменным».

Синтетические суждения отличаются от аналитических тем, что в последних предикат (свойство) лишь поясняет содержание субъекта (предмета, вещи), а в синтетических он даёт новые характеристики субъекту (т.е. «организует» новое знание о нём). Для этой «организации» и нужны понятия.

Кант выделяет чистые рассудочные понятия – это такие понятия, которые не зависят от опыта. Такие чистые понятия Кант считал категориями. Рассудку Кант приписывал четыре основные группы суждений: количества (три основных вида – общие, частные, единичные); качества (утвердительные, отрицательные, бесконечные); отношения (категорические или утвердительные, условные или гипотетические, разделительные); суждения модальности (проблематические, или выражающие возможность, ассерторические, или выражающие фактическое состояние, и аподиктические, выражающие необходимость).

Чистые понятия (или категории) являются свойствами этих суждений. Кант выделил систему из 12 категорий и разбил их на 4 группы.

Категории количества	Категории качества	Категории отношения	Категории модальности
Единство Множество Совокупность	Реальность Отрицание Ограничение	Субстанция и принадлежность Причина и следствие Взаимодействие	Возможность и невозможность Существование и несуществование Необходимость и случайность

Кант решил сложную проблему упорядочивания впечатлений (образов) и сведения их к определённому единству. По его мнению, это осуществляется за счёт наложения категорий. Знание в естественных

науках чувственно по содержанию, так как получено из экспериментов и априорно по форме. Оно опирается на систему категорий и основоположений, которые также являются априорными.

Итог первых двух частей «Критики чистого разума» можно сформулировать следующим образом:

– Кант считает, что не характеристики и структуры вещи определяют предмет и способы познания, а наоборот – специфика познающего субъекта определяет как способы познания, так и формирует предмет знания.

– За счёт априорных форм чувственности (пространство и время) и рассудка (категории как чистые понятия) возможно как самопознание, так и познавательный опыт (единство и упорядочивание чувственных впечатлений).

– Следовательно, то единство, под которое подводится упорядоченный поток чувственных представлений («пропущенный» через пространственно-временную сетку и сетку категорий), в самом субъекте познания, а не вне его. Состояние единства Кант характеризует как апперцепцию. Апперцепция – это опыт самосознания, которым обладает трансцендентальный субъект. Поэтому акт самосознания Кант определил как трансцендентальное единство апперцепции. В единстве самосознания объединены содержания и понятия.

– За счёт этого объединения рассудок с помощью понятий может судить о чувственных созерцаниях как образах предметов. Трансцендентальное единство апперцепции – качественное условие для сведения чувственных созерцаний в конечное единство – феномена познания как процесса достижения нового знания. Таким образом, по Канту, рассудок определяет законы природы. Это дало возможность противникам Канта обвинять его в идеализме.

Наконец, переходим к третьему вопросу «Как возможна метафизика как наука?». Этот вопрос разрабатывается в той части «Критики чистого разума», которая имеет название «Трансцендентальная диалектика». Здесь Кант определяет различие между рассудком и разумом. Рассудок – это способность субъекта к формированию суждений посредством понятий, а также способность формировать единство явлений по правилам. Разум – способность к умозаключениям, доходящим до идей, а также способность формировать единство правил рассудка по принципам. Принципы вырабатывает рассудок из понятий синтетического знания.

Понятия разума Кант назвал трансцендентальными идеями. Предметом метафизики, по мнению Канта, являются три трансценденталь-

ные идеи: идеи души (изучает психология); идеи мира как целого (изучает космология); идеи Бога (изучает теология).

Кант задался вопросом: возможны ли теоретические дисциплины, которые бы имели рациональный характер? Кант под метафизикой понимал совокупность этих трёх дисциплин. Т.е. может ли быть рациональная психология, космология, теология? Кант подверг критике и серьёзному анализу каждую из этих научных дисциплин.

### ***Критика рациональной психологии***

Предметом рациональной психологии является душа. Душа – это идеальная, нематериальная, духовная субстанция, которая есть сосредоточение человеческого сознания. Так давали определение душе те, кто считал, что возможна чисто теоретическая психология. Они считали, что мышление есть свойство души, а мыслящее существо есть субстанция.

Кант видел в этом ошибку, так как понятие души выводилось из понятия мышления. Душа в философии Канта – это единство всех душевных и психических процессов. Но мышление ещё не есть гарант реальности. Реальность мы воспринимаем не за счёт мышления, а за счёт потока чувственных ощущений, и предметы даны нам в чувственном восприятии, а не в мышлении. Таким образом, душу Кант признаёт как вещь в себе, а психологию исключает из рациональных дисциплин.

### ***Критика рациональной космологии***

Здесь Кант рассматривал возможность объяснения мира как целого явления. Он считал, что при этом всплывает целый ряд противоречий, рождающих противоположные суждения, которые Кант рассматривал как антиномии. Антиномии состоят из тезиса и антитезиса. Рассмотрим антиномии чистого разума как противоположность трансцендентальных идей.

*Математические антиномии:*

1. Тезис: Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве;

Антитезис: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен как во времени, так и в пространстве.

2. Тезис: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого;

Антитезис: ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

### *Динамические антиномии:*

1. Тезис: причинность по законам природы является не единственной причинностью, с помощью которой можно вывести все явления мира. Для объяснения явлений мира необходимо допустить существование свободной причинности или причинности через свободу;

Антитезис: не существует никакой свободы, но всё совершается в мире только согласно законам природы.

2. Тезис: в мире присутствует или как часть его, или как его причина безусловная необходимая сущность.

Антитезис: нигде в мире нет никакой абсолютно необходимой сущности ни как части его, ни как его причины.

Кант, пытаясь разрешить эти противоречия, пришел к выводу, что формирование антиномий в человеческом мышлении определяется тем, что наш рассудок выходит за пределы сферы своей применимости, т.е. начинает применять категории, в частности единство и причина, и за пределами мира явлений. Так рассудок вторгается в пределы вещей в себе.

Таким образом, Кант приходит к выводу, что мир как целое – это вещь в себе (ноумен, как называет Кант), а значит, рациональная космология невозможна.

### ***Критика рациональной теологии***

Кант критикует все имеющиеся доказательства бытия Бога:

1) онтологическое; 2) космологическое; 3) физико-теологическое.

Все эти доказательства, по мнению Канта, выводятся из самого понятия Бог. То есть из понятия Бога выводят его существование. Кант считает, что Богу приписывают предикат реальности и этим доказывают его существование. Кант считает это неверным и признаёт Бога вещью в себе. Тем самым рациональная теология также невозможна. А значит, никакая метафизика как объединение рациональной психологии, космологии и теологии, невозможна как наука.

Но, по мнению Канта, метафизика возможна. Для этого нужно метафизику модифицировать. Метафизика должна представлять собой философскую систему, состоящую из трёх частей: критическая философия (критика разума); метафизика природы; метафизика нравственности.

## Критика практического разума

Создавая свою систему философии, Кант достраивает её анализом сущности практической деятельности, в основе которой лежит (по его убеждению) воля как практическое применение трансцендентального единства апперцепции. Фундаментальный вопрос человеческого бытия «Что я хочу и что должен делать?» и ответ на него – основное содержание этой работы. Как разворачивается мысль Канта?

В основе практической деятельности лежит воля, волеизъявление человека как внутренняя побудительная сила. Как естественное природное существо человек не может быть свободным, так как действует в соответствии с природной необходимостью. Но человек – духовное и разумное существо, причём его разум является автономным и самостоятельным. Поэтому человек разумный может поступать согласно своему представлению о законах. «Способность делать для себя закон осознанным принципом поведения, – пишет исследователь О. Дробницкий, – и есть разумная воля, практический разум». Благодаря закону внешне необходимое, принудительное, становится внутренне (субъективно) необходимым, самопобуждением, то есть свободой.

Свобода есть возможность выбора действия и поступка. В свободном волеизъявлении человек должен опираться на разум. Но что является внутренним мотивом, побуждением свободной воли, если она не выводима из чувственной (природной) сущности человека? Как воля становится не только свободной, но и доброй? Ведь изначально она не добрая и не злая. Она может стать таковой в процессе человеческой жизнедеятельности.

Добро и благо могут исключить зло или ограничить сферу его действия только тогда, когда внутренним мотивом действия для человека становятся моральные убеждения. Поэтому для Канта разумное, нравственное и доброе – тождественные понятия. Внутренним содержанием и мотивом свободной воли становится добро как таковое, узакониваемое разумом. По кантовской терминологии – «полагание добра».

Но когда и при каком условии доброволье может стать и становится не только теоретическим, но и практическим законом, приобретающим качество всеобщности, универсальности? Во-первых, тогда, когда это доброволье приобретает черты «внутреннего» законодательства для каждого индивида без исключения. Во-вторых, когда это законодательство «доброй воли» принимается субъектом свободно, без внешнего принуждения и насилия, то есть сознательно. В-третьих, когда это «доброволье» оформляется в качестве императива, безусловного требова-

ния, которое каждый субъект воли предъявляет себе (себе повелевает), которому он должен и обязан подчиняться. Добровольие и становится всеобщим обязательным нравственным законом как императивом.

Это практически достижимо, если каждый человек сознательно руководствуется императивами (требованиями к себе, а потом к другим, становящимися внутренним побуждением к деятельности и поступкам). Они, по Канту, непосредственно не вытекают из опыта, а носят априорный характер, то есть каждый человек должен их предварительно сформулировать и понять.

В «Критике практического разума» Кант выделяет два типа императивов. Одни он называет гипотетическими, условными; вторые – категорическими, безусловными. Гипотетические направлены на достижение конкретной практической цели. Когда человек чётко знает, что ему надо, и речь идёт лишь об одном – как реализовать намерение. Например: хочешь быть врачом, изучай медицину и только. В данном случае для достижения цели – стать врачом – легальны все средства обучения. В обыходе: все средства хороши, цель оправдывает средства. Хотя врач может не только вылечить, но и убить. Аналогичным образом дело обстоит, отмечает Кант, и в отношении счастья. Нельзя принудить стать врачом, или быть счастливым, поскольку такое действие покоится на сугубо эмпирическом основании, на конкретных условиях. Гипотетические императивы не могут быть всеобщими и универсальными (каждый становится врачом или счастливым по-своему). Они условны, а не безусловны.

Категорические императивы, относящиеся к области морали, напротив, носят всеобщий, безусловный характер, поскольку они предписывают достижение добра и блага как такового и ничего больше. Потому они носят объективный и необходимый характер. Становятся законом нравственности, то есть действуют в любых случаях без исключения и правят волею всех. Они носят априорно необходимый характер. Приведём некоторые из категорических (нравственных) императивов Канта.

1. «Во всём сотворённом (в природе) всё, 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». Другими словами – к человеку должно относиться только как к цели и никогда как к средству.

2. «... Поступай согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

3. «... Поступай так, чтобы всегда относился к человеческому и в своём лице, и в лице всякого, так же как к цели, и никогда не относился бы к нему как к средству».

4. «Относись к другим так же, как бы ты хотел, чтобы они относились к тебе».

Нравственные императивы носят предписательный и повелевающий характер. Нравственный долг по сути дела это и есть выполнение и соблюдение категорических императивов. Выполнение их (а значит, и нравственного долга), возможно лишь тогда, когда нравственный субъект налагает добровольно ответственность на себя за их неукоснительное исполнение, когда они становятся внутренним побудительным мотивом и стимулом деятельности и поведения человека. «Собственное совершенство и чужое счастье» – формула долга по Канту. Долг преследует по своей сути общественные, а в максиме своей – общечеловеческие цели и интересы.

### **«Религия в пределах только разума»**

Как мы помним, Кант ставит и третий фундаментальный вопрос человеческого бытия, над которым также бьётся человеческий разум: «На что я могу надеяться?» Это проблема Бога, веры и религии. Кант придерживается той же методологии: всё выводится из деятельности разума. Кроме того, он указывает, что сама проблема Бога и веры в него вытекает из свободы нравственной воли.

По Канту, идея свободы предшествует идее Бога. А саму свободу учреждает человеческий разум, который «посредством понятия свободы даёт идеям о Боге и бессмертии объективную реальность». Но это реальность понятия Бога, а не самого Бога. По Канту, Бог есть возможность осуществления абсолютного добра, которое без веры в эту возможность недостижимо. Поэтому Бог и есть абсолютное добро, даваемое и определяемое разумом. Мы верим в Бога не потому, что он существует, а Бог существует, поскольку мы в него верим, поскольку мы его мыслим как Абсолютное добро. Поэтому Кант настаивает на нравственном доказательстве существования Бога, считая, что наука не может ни доказать, ни опровергнуть бытие Бога.

Поэтому идеи и Бога, и бессмертия также носят априорный характер. Ограничиваясь нравственным доказательством бытия Бога, Кант стремится преодолеть противоречие между верой и разумом, наукой и религией.

В качестве условий применимости категорического императива в мире явлений Кант выдвигает три постулата практического разума. Первый постулат требует полной автономии человеческой воли, её свободы. Этот постулат Кант выражает формулой: «Ты должен, значит, ты можешь». Признавая, что без надежды на счастье у людей не хватало

бы душевных сил исполнять свой долг вопреки внутренним и внешним препятствиям, Кант выдвигает второй постулат: «Должно существовать бессмертие души человека». Антиномии стремления к счастью и стремления к добродетели Кант, таким образом, разрешает путём перенесения надежд личности в сверхэмпирический мир. Для первого и второго постулатов нужен гарант, а им может быть только Бог, значит, он должен существовать – таков третий постулат практического разума.

### **Заключение**

Подведём итог, приведя самые значительные идеи Иммануила Канта:

- дал объяснение возникновению Солнечной системы в силу естественных причин на основе законов И. Ньютона и гипотезы о наличии сил отталкивания – из вращающейся туманности разряженных в пространстве частиц материи;

- разработал теорию о наличии границ познавательной способности человека и невозможности познать внутреннюю сущность вещей и явлений («вещей в себе») окружающего мира;

- выдвинул учение о категориях – основополагающих, предельно общих понятиях, которыми оперирует философия;

- сформулировал моральный закон («категорический императив»);

- выдвинул идею о «вечном мире» в будущем, основанную на экономической неэффективности войны и её правовом запрете.

Кант принадлежит к мыслителям, которые оказали огромное влияние на последующее развитие философии, на представителей многих её направлений. Испытали влияние Канта К.Л. Рейнгольд, Ф.Г. Якоби, М. Мендельсон, И.Ф. Гербарт, С. Маймон, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, Я.Ф. Фриз, Г. Гельмгольц; неокантианцы Г. Коген, П. Наторп, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, А. Риль, Х. Файхингер; феноменологи, позитивисты, прагматики и экзистенциалисты: Э. Кассирер, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ч. Пирс, Д. Дьюи; неопозитивисты и постпозитивисты: Л. Витгенштейн, К. – О. Апель, П.Ф. Стросон, У. Куайн и другие.



## ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ (1762–1814)

Выдающийся представитель немецкой классической философии. Свою философскую концепцию назвал «наукоучением», исходя из того, что философия есть фундамент всех наук, наука о науке.

### Жизнь

Фихте родился в Раменау (Саксония, Германия) в бедной крестьянской семье. Его отроческие годы отмечены печатью нищеты. Чтобы помочь семье, он пас гусей. Впрочем, воспоминания о той поре не тяготили Фихте, напротив, тяжёлое детство было высшей школой морали, о чём он рассказывал с нескрываемой гордостью.

Благодаря барону фон Милицу Фихте смог начать учёбу. Поражённый небывалым усердием мальчика, наизусть знавшего молитвы, богатый и знатный покровитель решил помочь ему. Закончив гимназию (Пфурту – закрытое дворянское заведение), в 1780 г. Фихте поступил на теологический факультет Йенского университета. Деньги Милица быстро иссякли, и пришлось зарабатывать на жизнь уроками. Юноша чувствовал унижительность своего положения, но не оставлял занятий философией.

В Цюрихе он познакомился с Иоганной Ран, в 1790 г. ставшей его женой. В этот период жизни Фихте был под влиянием Спинозизма, хотя Ш. Монтескьё и идеи французской революции также не оставляли его равнодушным. Однажды некий студент спросил его на лекции об И. Канте. Так Фихте начал изучать работы Кёнигсбергского философа, ставшие для него настоящим откровением. В «Критике чистого разума» Фихте неожиданно обнаружил горизонт свободы, что мигом вывело его из пессимистического настроения. Это был зов судьбы, и, несмотря на нищету, он почувствовал себя счастливейшим из смертных.

Фихте настолько проникся кантианством, что уже через год, после репетиторства в Варшаве, написал «Опыт критики всякого откровения». Здесь принципы критицизма применены так, что работу не стыдно было показать самому Канту. Когда в 1792 г. издатель Гартунг, по ходатайству Канта, опубликовал этот очерк без имени автора, публика приняла его за сочинение самого Канта. И тогда вмешался Кант, чтобы, назвав автора, восстановить справедливость. Таким образом, Фихте в одночасье стал знаменит. В 1794 г. тридцатидвухлетнего Фихте по рекомендации И. В. Гёте пригласили преподавать в Йенский университет как преемника К. Л. Рейнгольда, где он оставался до 1799 г. Это были годы успеха,

популярности и славы. Из написанного в то время упомянем «Основы общего наукоучения» (1794), «Рассуждения о назначении учёного» (1794), «Основы естественного права» (1796), «Систему учения о нравственности» (1798).

В 1799 г. вспыхнула полемика на тему атеизма. Фихте не замедлил высказаться, что представление о Боге совпадает с моральным мировым порядком и потому в существовании Всевышнего нельзя сомневаться. Иначе думал его ученик Ф. К. Форберг, который возразил, что можно быть религиозным, не веруя в Бога, но веря в добродетель. Неосмотрительность Фихте в этой полемике вызвала неудовольствие властей. Дело кончилось тем, что он был вынужден подать в отставку.

Переехав в Берлин, Фихте сошёлся, впрочем ненадолго, с романтиками Ф. Шлегелем, Ф. Шлейермахером, Л. Тиком. В 1805 г. его пригласили в университет Эрлангена, который он вскоре должен был покинуть, ибо после Тильзитского мира (1807) Пруссия потеряла этот город. В «Рассуждениях о немецкой нации» (1808) Фихте доказывал необходимость покончить с разрушительной для Германии политикой бездарных военных чинов и возродить страну, сообщив ей моральный и культурный импульс. Примат духовных ценностей, по убеждению философа, несомненно обеспечит немецкому народу восхождение к зениту славы.

Аргументы Фихте не остались без внимания, и в 1810 г. был основан Берлинский университет, куда его пригласил сам король. Вскоре Фихте избрали ректором.

Умер философ в Берлине в 1814 г. от тифа, заразившись от жены, лечившей солдат в госпиталях.

С теоретической точки зрения работы берлинского периода наиболее интересны. Это «Замкнутое торговое государство» (1800), «Назначение человека» (1800), «Путь в жизнь блаженную» (1806), «Основные черты настоящей эпохи» (1806), а также бесчисленные доработки «Наукоучения», которое Фихте писал в течение всей своей жизни. Учёные насчитали свыше пятнадцати редакций (вплоть до 1813 г.). В них Фихте решительно выходит за пределы первоначальной редакции. Всё же слава философа остается связанной с «Наукоучением» 1794 г., в котором романтики нашли ответы на основные свои вопросы. Ф. Шлегель не без основания заметил, что «Наукоучение», так же как «Вильгельм Мейстер» Гёте и французская революция, представляют собой три фундаментальных вектора XVIII столетия.

## Онтология

Мы уже говорили о том перевороте (и не только духовном), который произвела на Фихте встреча с кантовской мыслью. Защита критицизма со временем сменилась поисками основания, объединявшего все три «Критики», которого не нашёл сам Кант.

Однако для Фихте очевидно также, что слово Канта далеко не последнее, ибо, указав на истину, он не доказал её. Лишь изначальный факт человеческого духа может основать целостную философию в её частях – теоретической и практической. Кант знал об этом, но нигде не говорил, что тот, кто сделает это, поднимет философию в ранг науки. У Канта было всё необходимое, чтобы построить систему. Недоделанное Кантом Фихте берёт на себя: превратить философию в науку, вытекающую из высшего первопринципа, – это и есть его «наукоучение». В попытке унифицировать кантовские три критики Фихте немало преуспел по сравнению с К. Л. Рейнгольдом, Г. Э. Шульце, С. Маймоном.

Рейнгольд, писал Фихте, заявил о назревшей необходимости свети философию к единому принципу, тематически не разработанному Кантом. Но Рейнгольд ошибочно видел его в «представлении», которое, считал Фихте, значимо только для теоретической философии, в других её разделах как принцип оно не работает.

За Шульце Фихте признаёт заслугу скептической оценки решения Рейнгольда, из чего следовало, что основание следует искать в сфере более высокой, чем «представление». Наконец, Маймону, полагает Фихте, удалось доказать невозможность существования «вещей в себе» и сместить поиск в направлении объединения чувственного и рационального.

Гениальность и новизна мысли Фихте заключалась в трансформации «мыслящего Я» Канта в «чистое Я», понятое как интуиция, себя полагающая, творящая и себя, и реальность, индивидуализирующая сущность этого «Я» в свободе. Фихте сумел понять, что «Я» – уже не теоретическое «Я» как принцип сознания, но чистое «Я», интеллектуальная интуиция, начало, само себя постигающее и утверждающее. Присутствие «Я» в мире гарантирует единство чувственного и рационального. Это и есть единственное и высшее начало: «Я», способное устоять от искушений скептицизма и основать философию как науку, которое, деля самоё себя, дает основание «Я» теоретическому и «Я» практическому.

Фихте не раз подчёркивал свою приверженность кантианству. Однако Кант вряд ли признал бы его «наукоучение», и неспроста: фихтеанский принцип «Я», из которого выводится реальность, становился основанием идеализма Фихте.

## «Наукоучение» и принципы идеализма

*Первый принцип:* «Я» полагает самоё себя. В аристотелевской философии безусловным принципом познания был принцип непротиворечия. В кантианской философии им был принцип тождества  $A=A$ , понятый ещё традиционным образом. В свою очередь, для Фихте этот принцип проистекает из ещё более изначального. Действительно, принцип  $A=A$  является чисто формальным. Он говорит, что если существует  $A$ , то  $A=A$ . «Я», мысля связь  $A$  с  $A$ , помимо логической связи, мыслит и  $A$ .

Таким образом, фихтеанский высший принцип вовсе не указанное логическое тождество. Изначальным принципом может быть только «Я». «Я» не полагается чем-то другим, оно полагает самоё себя. Тождество  $Я=Я$  не абстрактно и не формально, это динамический принцип самополагания или, иначе, безусловное условие. А если это условие самого себя, то оно «создает себя», одним словом, это самосотворение.

Фихте опровергает классическую философскую аксиому: «Действие следует за бытием» (*Operari sequitur esse*). Со времён Парменида логически самоочевидным полагалось, что нечто, чтобы действовать, должно сначала существовать. Фихте утверждает, что «Бытие следует за действием» (*Esse sequitur operari*), то есть действие полагается условием существования.

Кроме прочего, «Я», по Фихте, есть интеллектуальное созерцание, которое Кант считал недоступным для человека, поскольку оно совпадает с созерцанием творящего ума. Активность чистого «Я» – это в точном смысле самосозерцание именно в смысле самополагания. Фихте даже употребляет выражение «Я-в-себе», указывая на «Я» как на безусловное условие, которое не факт, но акт, изначальная активность.

*Второй принцип:* «Я» противопоставляет себе «не-Я». Первопринципу полагания (тезису), или самополагания «Я», противопоставляется второй принцип оппозиции (антитезис), который Фихте формулирует так: «Я» противопоставляет себе «не-Я». Чтобы понять Фихте, возьмём принцип формальной логики, в частности, противопоставление «не- $A$  не есть  $A$ ». Это предполагает оппозицию не- $A$  и позицию  $A$ . Ясно, что всё это акты мыслящего «Я», предполагающие его тождество. «Я», полагая самоё себя, полагает нечто, от себя отличное.

Но дедукция из этого второго принципа будет ещё более очевидной, если следовать иным путем. «Я» полагает себя не как нечто статичное, а как динамическое начало, как полагающее действие, из чего с необходимостью вытекает полагание иного, отличного от «Я». Очевидно, что это «не-Я» – не что-то вне «Я», оно внутри, ведь ничто не мыслимо вне «Я».

Таким образом, неограниченное «Я» противопоставляет себе неограниченное «не-Я». Так, если первый момент – изначальная свобода, второй – оппозиция – момент необходимости. Этот момент необходим для объяснения как теоретической активности (сознания и познания), так и практической (морали и свободы совести).

*Третий принцип: взаимное ограничение и противопоставление «Я» ограниченного и ограниченного «не-Я».* Он представляет собой момент «синтеза». Оппозиция «Я» и «не-Я» происходит внутри «Я». Эта оппозиция не такова, что «Я» отрицает или подменяет «не-Я», и наоборот. Одно ограничивает другое, и наоборот. Очевидно, что выработывание «не-Я» не может быть не чем иным, как детерминацией «Я». Следовательно, определенное «не-Я» влечёт по необходимости определённое «Я». Фихте употребляет термин «делимое», и формула теперь такова: «Я» распадается на делимое «Я» и делимое «не-Я».

Фихте отождествляет этот третий момент с кантовским «априорным синтезом» и указывает на первые два момента как на условия, делающие его возможным. Теперь Фихте убеждён, что может дедуцировать категории из трёх означенных принципов. Он получает, например, три категории качества: 1) утверждение; 2) отрицание; 3) ограничение. Аналогичным способом он выводит и остальные категории.

«Я» и «не-Я» и их взаимное ограничение объясняют активность как познавательную, так и моральную. Познавательная активность основана на детерминации «Я» со стороны «не-Я». Практическая активность основана на ограничении «не-Я» со стороны «Я». Поскольку оба момента размещаются внутри бесконечного «Я», то, стало быть, налицо динамика прогрессивного преодоления, где господствует предел.

## Гносеология

В опыте и познании мы имеем дело с объектами, отличными от нас и воздействующими на нас. Как объяснить тот факт, что субъект отличает от себя объект, что он чувствует его воздействие?

Фихте пытается решить эту проблему, используя кантовскую «силу воображения», изобретательно преобразуя её. У Канта продуктивное воображение априорно определяло чистую форму времени, предоставляя схемы для категорий. У Фихте же сила воображения творит объекты бессознательно, стало быть, это бесконечная активность «Я», которое, непрестанно ограничивая себя, производит то, что становится материей нашего познания. Именно потому, что речь идёт о бессознательном творении, продукт выступает «иным», отличным от нас.

Продуктивное воображение даёт как бы сырой материал, который сознание, обрабатывая его поэтапно, усваивает через ощущение, чувственное созерцание, рассудок и суждение. Если здравый смысл убеждает в реальности внешнего мира – что вещи существуют и без нашего вмешательства, – то у Фихте – в обратном порядке: всё исходит от «Я». Так мы приходим к «чистому самосознанию», необходимому условию того пути, на котором рождается сознание. Причём сознание всегда по поводу чего-то отличного от него, что непрестанно полагает «инаковость». Тем более очевидно, что чистое самосознание – предел, к которому можно приближаться, но достичь – по структурным основаниям – нельзя. Ведь упразднить предел означало бы покончить с сознанием.

Фихте явно стремится преодолеть кантовский агностицизм, непознаваемость «вещей в себе». И он это осуществлял в радикально субъективистской форме, оспаривая не познаваемость «вещей в себе», а их существование. Полемизируя с Кантом, Фихте выдвинул два гносеологических принципа. Во-первых, это интеллектуальная интуиция как средство философского познания. Во-вторых, это чистый разум как надёжный и подлинный созидатель философского знания.

### **Аксиология**

Если в теоретико-познавательной деятельности объект определяет субъект, то в морально-практическом плане субъект определяет и модифицирует объект. В первом случае «не-Я» воздействует на «Я» в качестве объекта познания. Во втором случае «не-Я» производит своеобразный толчок, усилие, вызывающее контртолчок, – противодействие. В практическом действии объект играет роль препятствия, подлежащего преодолению. «Не-Я» становится необходимым моментом реализации свободы «Я». Быть свободным по этой логике – значит сделать себя свободным, отодвинуть от себя границы, налагаемые «не-Я» по отношению к эмпирическому «Я».

При объяснении познавательной активности мы видели, как «Я» полагает «не-Я». В контексте объяснения практической деятельности мы можем понять не только что, но и почему – причину, по которой «Я» полагает «не-Я». «Не-Я» нужно для «Я», чтобы реализоваться как свобода. Этой свободе суждено пребывать на уровне бесконечной задачи (абсолютного долга, или категорического императива). Бесконечное «Я» преодолевает «не-Я», но полное его снятие возможно лишь в понятии предела, поэтому свобода структурно остаётся бесконечным порывом. В этом и выражается сущность абсолютного принципа: в прогрессивном преодолении ограниченности, в тяготении к совершенству.

Таким образом, Фихте удалось продемонстрировать превосходство разума практического над чистым разумом, о чём Кант только догадывался. Бог не есть субстанция или реальность сама по себе – это мировой моральный порядок, долженствование, а значит, Идея. Подлинная религия – в нравственном поступке. Конечное (человек) – структурно необходимый момент Бога (Абсолюта как Идеи, реализующейся в бесконечном).

Отметим, как Фихте решает трудную для Канта проблему соотношения чувственного и идеального миров. Фихте утверждает, что моральный закон образует наше бытие в идеальном мире в виде структурной связи, реальное действие образует наше бытие в чувственном мире. Свобода – мост между двумя мирами – определяет чувственное в соответствии с рациональным. «Не-Я» воздействует на «Я» в виде сопротивления, которое не только стимулирует «Я» к действию, но и полагает своё бытие установленным «Я». Итак, «Я» – истинное начало всего. Задача, поставленная Фихте, решена полностью: принцип, посредством которого он стремился унифицировать кантовскую теорию, достигнут.

В этом контексте совершенно ясно, что худшее из зол – бездействие, инерция, от чего происходят низость и лицемерие. Хандра и бездействие оставляют человека на уровне вещи, природы, «не-Я», следовательно, в определённом смысле, – это отрицание сущности и самой судьбы человека.

Человек реализует своё моральное призвание в полной мере, лишь вступая в связь с другими людьми. Именно для того чтобы стать человеком в полном смысле слова, он нуждается в других. Так дедуцируется множественность эмпирических «Я», иначе человек не способен реализоваться.

Множественность людей влечёт за собой множественность идеалов и, стало быть, конфликт между ними. В этом конфликте побеждает лучший, даже если он видимым образом побеждён. Ведь в божественном мире нравственного порядка на высоте лучший в моральном отношении.

Учёный наделён особой миссией. Не только продвижение знания – главная из его забот, но и быть лучшим из лучших в моральном смысле, ведь его деятельность должна способствовать прогрессу человечества.

Множественность людей предполагает также возникновение «права» и «государства». Поскольку человек – часть «общества» и свободное существо наряду с другими такими же свободными существами. Значит, он обязан ограничить свою свободу, признавая свободу других. Иначе говоря, рамки моей свободы ограничены правом других на собственную свободу. Так рождается право.

Фундаментальное право состоит в признании свободы каждого человека в той мере, в какой это позволяет общество свободных людей.

Второе право не менее важно: право собственности. Каждый может и должен жить плодами своего труда. Государство, рождённое путем общественного договора, с согласия индивидов, должно гарантировать недееспособным существование, а дееспособным – работу, а также препятствовать паразитическому образу жизни. В работе «Замкнутое торговое государство» Фихте утверждает возможность прекратить внешнеторговые связи в целях достижения вышеописанных целей монопольным способом.

Последнее утверждение понятно в свете увлечений Фихте идеями французской революции, хотя социалистический идеал уживался в нём с космополитическим. Однако исторические события привели его к выводу о том, что лишь немецкая нация может достичь нужных целей. Идею пангерманизма мы находим недвусмысленно выраженной в «Рассуждениях о немецкой нации».

### **Вторая фаза фихтеанства (1800–1814)**

Философская продукция Фихте после «споров вокруг атеизма», то есть в берлинский период, отмечена настолько сильными переменами, что иногда не без оснований говорят о двух фихтевских философиях. Впрочем, сам Фихте никогда с этим не соглашался, полагая свою теорию единой. В своих книгах он говорил о тех же вещах, что и Кант, выражая это разными способами. Пытаясь говорить по-новому о том, что было сказано в 1793–1799 гг., он закончил тем, что в написанном после 1800 г. мы находим нечто решительно иное. В двух основных моментах просматривается эта новизна: 1) в углублении идеализма в метафизическом смысле; 2) в мистико-религиозном акценте.

В «Системе учения о нравственности» (1798) Фихте пишет: «Знание и бытие выступают уже не как отпавшие от сознания, независимо от него существующие, а как разделённые внутри сознания только, ибо этот раскол – условие возможности любого сознания вообще, посредством его возникают и одно, и другое. Нет никакого бытия вне сознания, как нет никакого знания, которое было бы чисто субъективным, иначе оно не было бы движением к своему бытию. Только благодаря возможности сказать себе «Я», «Я» вынуждено расколоть себя... Распавшееся единство лежит, таким образом, в основе любого сознания, как непосредственно выступает в сознании единство субъективного и объективного, оно абсолютно = X, не могущее в своей простоте стать доступным сознанию».



Однако «второй» Фихте думает уже иначе: это неизвестное «X» в принципе постижимо, в рамках возможного, и благодаря онтологическому статусу оно, в конце концов, становится неким Абсолютом, выше мирового порядка морали, выше «Я» – Богом.

Эту тенденцию легко проследить в «Наукоучении» 1801 г., о чём сам Фихте пишет: «... В основе непременно должен быть Абсолют, без него нельзя достичь никакого атрибута, ни знания, ни бытия...» Этот Абсолют являет себя как Разум, он делится на Знание и Бытие...» Только так, по его мнению, можно удерживать и Единое, и Всеобщее, но не в духе Спинозы, который теряет Единое во Всеобщем, а Всеобщее в Едином. Только разум владеет бесконечным, ибо ему не удастся уловить Абсолют; лишь Абсолют есть единство, единство, остающееся качественным, а не количественным. Причём абсолютное знание – это не Абсолют; Абсолют – нечто простое и чистое.

В редакции же «Наукоучения» 1804 г. Фихте использует не только понятие Единства, но даже неоплатоническое понятие «света», которое распадается на бытие и мышление. Фихте не только отличает знание от Абсолюта, но и утверждает, что назначение понятийного знания состоит в том, чтобы быть преодолённым с очевидностью, возможной лишь в лучах Божественного света. В последних работах Фихте Бог выступает в качестве единого и неизменного, а знание становится образом Бога. Божественное отражается в сознании, особенно в долженствовании и воле к добру.

Огромную роль отводит Фихте вере в сочинении «Назначение человека». Не «Я», но Жизнь, вечная Воля и вечный Разум – в центре его внимания. «Есть только Разум бесконечный в себе, конечный же – в Нём и через Него. Лишь Он творит мир в наших душах, творит то, из чего мы развиваемся и через что мы проходим: то, что мы зовём долгом; Он творит согласные чувства, интуицию и законы мысли. Через Него мы распознаём свет и всё, что в этом свете проявлено. Этим миром Разум наполняет наши души... насытив, Он ведёт их дальше, к следующей нашей миссии, согласно Его высшей цели, и потом, когда мы достаточно подготовлены, Он испепеляет то, что зовётся смертью, ведя к новой миссии, которая является результатом наших поступков в свете долженствования. Вся наша жизнь – Его. Мы в Его руках и там останемся, никто не вырвется из Них. Мы вечны, ибо вечен Он». Лишь верующему глазу виден знак истинной красоты, заключает Фихте.

В работе «Путь к жизни блаженной» 1806 г. фихтевский идеализм обретает черты метафизического пантеизма: «Нет абсолютно никакого бытия и никакой жизни вне самой божественной жизни. Это бытие по-

разному затемняется в сознании, обладающем своими законами..., но, освободившись от всех этих оболочек и приняв форму бесконечного, сознание открывает вновь для себя жизнь человека, посвящённого Богу. В его действиях уже не человек действует, а Сам Бог...»

Евангелие от Иоанна, по мнению Фихте, могло бы исправить «существенную и фундаментальную ошибку любой фальшивой метафизики и религиозной теории», ибо в нём есть творение из ничего, «изначальный принцип иудаизма и язычества». Отрицание того творения, как если бы оно было предпослано некой религиозной теорией, – первый критерий истинности религии. Христианство, особенно в версии Иоанна, и есть последняя религия. Так по-своему Фихте понял Божественное Слово и Божественную Любовь. Наука становится у него чем-то вроде мистического союза с Абсолютом.

### Заключение

Успех «Наукоучения» 1794 г. был огромен. Идеи Фихте были подхвачены романтиками, которые умели прочитывать между строк то, что не было сформулировано, а лишь подразумевалось. Среди прочего назовём: понятие бесконечного и неудержимого порыва к бесконечному; возвращение «не-Я» к творению «Я», стало быть, идея господства субъекта; провозглашение свободы как последнего оправдания человека и вещей; понимание Божественного как реализующегося в человеческом действии.

Чтобы понять Фихте как человека, необходимо проследить весь его жизненный путь. Для понимания его как философа необходимо прежде всего изучить «Наукоучение». Фихтевский идеализм – это идеализм этический, или моральный. И не только потому, что моральный закон и свобода – ключ к его системе, но и потому что свобода объясняет выбор человека в мире вещей и в мире философии. Выбор объективистского догматизма (в духе предпочтения вещей) – знак духовной несвободы.

Огромной заслугой Фихте является развитие им учения о диалектическом способе мышления, которое он называет антитетическим. Последнее представляет собой такой процесс созидания, которому присущ триадический ритм полагания, отрицания и синтезирования. В результате философия Фихте приобретает «диалектическую динамику», в отличие от кантовской статики, а категории становятся выражением деятельности «Я». Это своеобразные умственные отражения объективного мира, вещей.

## **ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ** **(1770–1831)**

Немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма. Разработал теорию диалектики на основе философии абсолютного (объективного) идеализма.

### **Жизнь**

Георг Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте. Его отец был государственным чиновником, и доходы позволяли дать сыну высшее образование. В местной гимназии Гегель изучал греческую и латинскую классику. С годами интерес к греческому миру у него будет возрастать, и это прямо отразится на теоретических обобщениях.

В 1788 г. Гегель поступает на богословский факультет Тюбингенского университета, где сначала два года изучали философию, а три следующих – теологию. Академическая среда, пропитанная просветительскими идеями, не стала для него своей, зато установились дружеские отношения с Ф. Шеллингом и И. Гёльдерлином, влияние которых на Гегеля было достаточно сильным.

Разразившаяся во Франции революция 1789 г. взбудоражила и студентов в Тюбингене, что привело к возникновению политического клуба. Гегель – вместе с Шеллингом и Гёльдерлином – принял участие в церемонии посадки символического дерева свободы. Гегель – активный член клуба, выступает на заседаниях с радикальными политическими речами. Революционные страсти со временем поутихли, но Гегель по-прежнему связывал с французской революцией важный исторический этап, хотя консервативные и даже реакционные элементы в его философии всё время нарастали.

После окончания университета церковной карьере Гегель предпочёл профессию учителя – сначала в Берне (1793–1796), а затем во Франкфурте (1797–1799). И хотя интерес к теологии не угасал, он погрузился в изучение политической и экономической истории: о плодотворности этих занятий говорят его неопубликованные работы. Например, летом 1796 г. Гегель написал сочинение: «Первая программа системы немецкого идеализма». Оно настолько отличается от всего потом написанного мыслителем, что возникли даже сомнения в его авторстве.

А в 1798 г. во Франкфурте увидела свет первая печатная работа Гегеля. Это была вышедшая анонимно небольшая книжица, носившая

название «Доверительные письма о прежних государственно-правовых отношениях Вадтланда и города Берна. Полное разоблачение бывшей олигархии бернского сословия. Снабжённый примечаниями перевод с французского писем покойного ныне швейцарца». Гегелю действительно принадлежал перевод и комментарии. Автор писем швейцарский адвокат И. Карт (находившийся, правда, в то время в полном здравии) обличал деспотические порядки, господствовавшие в Берне до прихода туда французов. Некоторые мысли автора привлекли внимание Гегеля, и он снабдил их своими соображениями.

Интересы Гегеля по-прежнему прикованы преимущественно к сфере политики, социального устройства, религии. Собственно философские проблемы постепенно встают перед ним, но всё же находятся пока на втором плане. Новым является интерес к политической экономии. В 1799 г. во Франкфурте Гегель читает и подробно конспектирует немецкое издание книги английского экономиста Д. Стюарта «Исследования основ государственной науки».

Окончательный поворот к философии происходит только в Йене. Получив наследство после смерти отца в 1799 г., Гегель перебирается в 1801 г. в Йенский, самый известный по тем временам, университет: И. Г. Фихте и К. Л. Рейнгольд читали там лекции. После ухода Фихте его место занял Шеллинг, а братья Шлегели основали свой первый кружок. В Йене Гегель защитил диссертацию «Об орбитах планет», и в 1801 г. вышло в свет его первое сочинение «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», которым обнаруживает свои симпатии последнему. Вместе с Шеллингом в 1802–1803 гг. Гегель издаёт «Критический философский журнал», публикуя и свои работы. В этот период времени философ работал над первым крупным произведением «Феноменология духа», которое закончил в 1802 г.

Вызванные наполеоновскими войнами материальные затруднения подтолкнули Гегеля к переезду в Бамберг, где он занялся «Бамбергской газетой». Но через несколько месяцев он уехал в Нюрнберг, где с 1808 до 1816 гг. оставался директором местной гимназии. Самое сложное из своих произведений – «Наука логика» – он создаёт именно в это время (1812–1816). Затем работа в Гейдельбергском университете, здесь он закончил и опубликовал «Энциклопедию философских наук».

Наибольшее признание всё же ожидало его в Берлине, куда он переехал в 1818 г. и где прожил до самой смерти – 14 ноября 1831 г. И хотя в Берлине он издал лишь «Философию права», его авторитет в глазах коллег и городских властей был неоспоримо высок. Его курсы лекций по истории, эстетике, религии и истории философии, опубликованные учениками, и сегодня удивляют нас.

Система философии Гегеля изложена в ряде работ, из которых к числу важнейших относятся «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812–1816), «Энциклопедия философских наук» (1817), «Философия права» (1821).

### **Абсолютный идеализм**

Философия Гегеля очень трудна. По мнению Б. Рассела, он наиболее труден для понимания из всех великих философов. Гегель, исходя из принципа развития, даёт впечатляющую модель бытия во всех его проявлениях, уровнях и стадиях развития. Именно он конструирует диалектику как систему, формулируя основные законы и категории диалектики применительно к развитию абсолютной идеи. При этом Гегель осознаёт тот факт, что описание развития абсолютной идеи не является самоцелью философского исследования.

Основополагающим понятием гегелевской философии является «абсолютная идея», выражающая безусловную полноту всего сущего и в то же время само являющееся этим единственно подлинно сущим. Абсолютная идея – это ещё и предмет всей системы гегелевской философии. Будучи и субстанцией и субъектом одновременно, она осуществляет себя в процессе собственного имманентного развития. Самораскрытие её содержания проходит в виде ряда ступеней постепенного движения от абстрактно-всеобщего к конкретному, частному. Данное движение вперёд заключает в себе три основных стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую, т.е. обнаружение и разрешение противоречий, благодаря чему и осуществляется переход к более высоким ступеням развития.

На первом этапе Абсолютная идея предстаёт в виде логической Абсолютной идеи как «идеи-в-себе», лишённой самосознания, развивающейся исключительно в стихии чистой мысли. В таком виде она является предметом логики.

Вторая ступень самораскрытия Абсолютной идеи – это природа, или идея в её «инобытии», «самоотпустившая» себя в чужое, положенное, правда, ею же самой, чтобы затем «извести из себя это иное» и снова «втянуть его в себя», став субъективностью, духом. Познав себя в форме природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания, Абсолютная идея вновь приходит к себе, чтобы стать тем, что она есть. Таким образом, она превращается в абсолютный дух, «идею-в-себе-идля-себя» – завершающее звено, реализующее саморазвитие Абсолютной идеи, выступающей на этом этапе предметом гегелевской философии духа.

Соблюдая не только букву, но и дух гегелевского учения, следует заметить, что Абсолютная идея, по Гегелю, не существует оторванно от природы и конечного духа, до них или раньше их. Строго говоря, абсолютное не есть первоначально, или прежде, только логическая идея, потом – природа и, наконец, познавший самое себя дух; здесь нет места чисто временному прохождению абсолютным одной ступени за другой.

Сам Гегель полагал, в частности, что абсолютное одновременно существует в различных формах, ни одна из которых не выражает всю его суть целиком, являясь лишь отдельными моментами, сторонами последнего. Рассматриваемый Гегелем в заключительной части его системы абсолютный дух представляет собой поэтому единство всех своих моментов. В этом смысле взятые отдельно в их самостоятельности, эти моменты есть лишь абстракции, являющие собой историю абсолютного в одном из его измерений. Было бы точнее, таким образом, говорить не о «переходе» абсолютной логической идеи к природе, а от неё к духу (это, по Гегелю, мнимый переход), а лишь о переходе логики к философии природы и философии духа.

Таким образом, рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. Абсолютная идея должна «вырваться» из абсолютности, то есть сама выйти из себя и вступить в другие сферы. Природа оказывается лишь одной из сфер и соответственно этапом внутреннего развития идеи, её инобытием или её иным воплощением.

Гегель принципиально объясняет природу из идеи, которая изначально лежит в её основе. Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не отнимает у неё смысловой эффективности при решении в том числе (а может быть, и в первую очередь) проблем исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным законам.

Мышление представляет собой высшую форму познания внешнего мира. Мы не можем чувственно воспринимать то, чего уже нет (прошрое), то, чего ещё нет (будущее). Чувственные восприятия непосредственно связаны с объектами, т.е. предметами, воздействующими на наши органы чувств. Наука же обнаруживает, открывает явления, которых мы не видим, не слышим, не осязаем. Содержание мышления (содержание науки), по мнению Гегеля, есть ему одному присущее содержание: оно не

получено извне, а порождено мышлением. Познание, с этой точки зрения, не есть обнаружение того, что существует вне нас, вне мышления; это – обнаружение, осознание содержания мышления, науки.

Следовательно, выходит, что мышление, наука познают своё собственное содержание и познание оказывается самосознанием духа. В конечном итоге Гегель приходит к выводу, что человеческое мышление есть лишь одно из проявлений (правда, высшее на Земле) некоего абсолютного, вне человека существующего мышления – абсолютной идеи. Разумное, божественное, действительное, необходимое совпадают друг с другом. Отсюда вытекает один из важнейших тезисов гегелевской философии: всё действительное разумно, **всё разумное действительно**.

Действительным Гегель называл не всё то, что существует, а лишь наиболее важное, существенное, исторически необходимое. Поэтому было бы неправильным рассматривать положение Гегеля о разумности действительности как апологию всего существующего. Только действительность (необходимость) разумна, да и то лишь до тех пор, пока сохраняются обстоятельства, обуславливающие её необходимость. Вторая половина тезиса Гегеля – всё разумное действительно – означает, что разумное не беспочвенно: все разумные человеческие идеалы представляют собой не недостижимые мечтания, а нечто осуществляющееся в действительности. Мышление отражает объективную реальность, и, поскольку оно правильно её отражает, можно говорить о разумном взгляде на мир.

Это тождество мирового разума с многообразным миром явлений, этот процесс мышления, содержащий в себе всё многообразие действительности, и называется им «абсолютной идеей». Таким образом, понятие «абсолютной идеи», с одной стороны, наполняется совершенно реальным природным и историческим содержанием, а с другой – оказывается рафинированным представлением о Боге, правда, освобождённым от обычно приписываемых ему религией человеческих черт.

### Диалектическая логика

Гегель создал оригинальный и последовательно разработанный метод познания мира – «диалектический метод» (диалектическую логику).

Методологический подход, изложенный Гегелем во вводной части «Науки логики», основан на выделении трёх ступеней логического:

1) рассудочная форма логического. Рассудок – это способность мышления абстрагировать общие понятия и фиксировать их непротиворечивость. Логика рассудка есть логика формальная, которая стремится

избежать противоречия по закону «исключения третьего», гласящего: из двух противоречащих суждений о предмете одно неизбежно истинно, другое – ложно, третьего – не дано. Необходимость формальной логики заключается в том, что благодаря её правилам мы мыслим точно и определённо. Однако при всей своей точности формально-логическое мышление является односторонним, фиксирующим лишь одну из противоположностей;

2) отрицательно-разумная форма логического. Здесь мышление осуществляется на уровне разума, но в отрыве от рассудка. Роль разума заключается в том, что он видит противоречивость реальных предметов, которая на ступени рассудка игнорируется и подавляется формально-логическим определением. Однако разум, не опирающийся на рассудок, оказывается неспособен охватить противоречие как целостность особого рода. Предмет как бы «расщепляется» из-за внутренней противоречивости, потому что наше мышление на этой ступени не умеет «свести концы с концами»;

3) положительно-разумная форма логического. Мышление объединяет на этой ступени и рассудок, и разум. «Союз» рассудка и разума приводит к мышлению, которое объединяет противоположности, тем самым наиболее полно отражая действительность. Предмет конструируется в мышлении как противоречивое целое, единство противоположностей.

Диалектическое мышление – это мышление, рассматривающее «вещи»: 1) во взаимосвязи внутренних противоположностей; 2) в процессе саморазвития; 3) а потому наиболее полно и, следовательно, 4) целостно.

Однако диалектическая логика хоть и допускает наличие противоречия в мышлении, тем не менее речь идёт о специфическом диалектическом противоречии. То есть противоречие может быть как логическим, так и диалектическим.

Логическое противоречие – это два высказывания, из которых одно является отрицанием другого, при этом подразумевается, что одно из утверждений истинно, а другое – ложно. В диалектическом же противоречии оба суждения являются противоположными, но и истинными, характеризующими разные стороны объекта. Поэтому при анализе объекта важно понимать на какое противоречие мы наткнулись, логическое или диалектическое. Диалектическое противоречие – это взаимосвязь и взаимодействие противоположностей в составе целого, в котором они взаимопологают, взаимопроникают и одновременно взаимоисключают друг друга.

Традиционно называют три основных закона диалектической логики.

1) Закон единства и борьбы противоположностей (противоречия) можно сформулировать так: развитие объективной реальности и её по-



знание осуществляется раздвоением исходного единства на противоположности, которые образуют противоречивое целое и, взаимодействуя друг с другом, порождают импульс к изменению и развитию этого целого.

2) Закон количественно-качественных переходов гласит: изменение количественных характеристик предмета приводит его к новому качеству. Количество представляет внешнюю определённость предмета, изменение которой не ведёт к изменению качества предмета. Качество же является внешней и внутренней определётельностью предмета, теряя которую предмет перестает быть тем, что он есть. Также в этом законе большое значение имеет понятие «мера», то есть количественные рамки, в пределах которых изменение количества не ведёт к изменению качества. Таким образом, нарушение количественной меры может полностью изменить предмет, которого коснулось такое нарушение.

3) Закон отрицания отрицания – наиболее сложный и многоаспектный закон, поскольку описывает структуру развития как поэтапного единого процесса. Развитие предмета – это всегда отрицание своих прежних форм существования. Одновременно отрицание прежних форм существования приводит к становлению такого «другого», которое сохраняет генетическую связь с тем, что отрицается. Первое отрицание ещё не даёт единства процесса развития. Единство и законченность цикла развития появляется через второе отрицание (отрицание отрицания), причём единство процесса развития опирается на «удержание позитивного». Таким образом, в процессе прогрессивного развития первый этап является результатом отрицания, а второй этап – результатом двойного отрицания, так что развитие воспроизводит на более высоком этапе черты, характеристики, структуры исходного этапа, а новое качество выступает как синтез «старого» и «нового».

Таким образом, диалектическая логика позволяет изучать мир как систему глобальной борьбы противоречивых явлений и процессов, движущих вперёд его развитие. Основные законы диалектической логики позволяют описать развитие объекта как целостный процесс. Закон противоречия указывает на источник развития (противоречие). Закон количественно-качественных переходов указывает на структуру процесса развития, давая понимание того, как оно происходит. Закон отрицания отрицания указывает направление развития, давая понимание о целостном развитии как поэтапном процессе.

### **«Энциклопедия философских наук»**

«Энциклопедия философских наук» – одно из немногих капитальных произведений Гегеля, вышедших при его жизни. Именно в ней Ге-

гель излагает свою философскую систему. «Энциклопедия» состоит из следующих разделов: «Наука логики», «Философия природы» и «Философия духа».

План «Энциклопедии» обнаруживает более поздний и окончательный этап разработки Гегелем своей философии «абсолютного идеализма», сильнее подчёркивает идеалистическую исходную позицию Гегеля и даже открывает большой простор для сближения философии абсолютного идеализма с религией.

Так как мы уже ранее рассмотрели абсолютный идеализм и диалектическую логику Гегеля, в данном разделе будут рассмотрены некоторые уточнения, а именно место человека и общества в гегелевской философской системе.

Под абсолютным духом Гегель понимает совокупную духовную деятельность человечества на протяжении тысячелетий развития всемирной истории. Это духовная деятельность сменяющих друг друга человеческих поколений. По Гегелю, человек в его духовной деятельности, труде и борьбе есть реальность Бога. В этом плане в работах Гегеля имеет место учение о человеке как носителе божественного начала – разума. Человек есть соединение конечного и бесконечного, их диалектическое противоречие. В конечных человеческих духах воплощается бесконечный дух, идея.

Человек есть конечный, чувственный и смертный момент рода, всеобщего, понятия. Но поскольку человек есть духовное, познающее, целеполагающее, разумное существо, то его жизнедеятельность простирается во всю даль бесконечного человеческого познания, и в этой связи человек, как бы мал ни был его труд, поскольку всякий труд рассматривается Гегелем как деятельность духа, бессмертен, является в этом плане реальностью идеи, Бога.

Перед абсолютной идеей стоит цель самопознания. Эту цель абсолютная идея реализует через деятельность человеческих поколений на протяжении всей всемирной истории.

### **Философия религии**

Гегель рационализирует веру в Бога. Религиозное переживание необходимо, но не достаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а Бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности – разум.

Религия индивидуальна лишь в той мере, в какой индивид принадлежит некоторому целому – семье, нации, государству. Что бы ни вооб-

ражал индивид о своей самостоятельности, он не может выпрыгнуть за установленные пределы. Каждый индивид, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру отцов, и она является для него святыней и авторитетом.

Вместе с тем от индивида требуется активное отношение к вере, религия – это не просто теория. Её практическая конкретность – культ. Отсюда уже один шаг до признания государственной важности религии. Гегелю нетрудно его сделать, ибо и государство, и религия для него суть различные воплощения разума. Государство должно опираться на религию. Религиозный культ, то есть ритуальные действия, регламентирующие жизнь народа, закладывают основы государственной дисциплины. Будучи студентом в Тюбингене, Гегель обвинял церковь и государство в том, что они действовали заодно, насаждая деспотизм. Теперь для него религия и государство – воплощение свободы. Так эволюционировало мировоззрение Гегеля.

Философ называет христианство абсолютной и бесконечной религией, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве произошло, наконец, примирение Бога и человека, религия достигла самознания. Гегель, однако, далёк от того, чтобы принимать на веру каждое слово Священного писания, оправдывать любой христианский обряд. К тому же ему надлежало объяснить, каким образом в течение многих столетий господствовало католичество, оказавшееся, с его точки зрения, ложной формой христианства. Здесь Гегеля выручает понятие позитивности. «Позитивность» – случайная форма обрётённой истины, неразумное проявление разума. Библия позитивна, описанные в ней чудеса не существуют для разума. Рассудок может стремиться к тому, чтобы дать чудесам естественное истолкование. Позиция же разума такова: духовность нельзя подтвердить внешними проявлениями. Истинное богословие должно оперировать внутренними, диалектическими формами.

Гегель подаёт следующий пример. В его интерпретации божественная троица (бог-отец, бог-сын, бог-дух святой) предстаёт как своего рода триада, лежащая в основе его философской системы. «Царство отца» – бытие Бога до сотворения мира, сфера логических категорий. «Царство сына» – сотворённый мир (не только природы, но и конечно-го духа); Христос умирает в этом мире и воскресает в «царстве духа», которое представляет собой синтез первых двух «царств», духовную общину верующих, объединённых едиными принципами нравственной и государственной жизни.

Гегель считал также, что возможно доказать бытие Бога. Эти доказательства формулировались в полемике с И. Кантом. После выхода его

«Критики чистого разума» попытки логического обоснования религии казались заранее обречёнными на неудачу. Все традиционные доказательства бытия Бога Кант подверг убийственно последовательному рассмотрению и продемонстрировал их полную несостоятельность (предложив в то же время свое – «практическое» – обоснование веры).

Есть три традиционных в истории философии доказательства бытия Бога: космологическое, телеологическое и онтологическое. В космологическом доказательстве Кант обнаружил целый ряд уязвимых с точки зрения логики мест. Рассуждения о всеобщей причинной зависимости, говорит Кант, приложимы в сфере чувственного опыта, но нет оснований переносить их в сверхчувствительный мир. Тем более нет оснований отрицать возможность бесконечного ряда случайных причин и следствий. Где доказательства того, что наш разум требует завершения этого ряда? И наконец, никак нельзя смешивать наши рассуждения на эту тему с фактом реального существования. Допускай себе на здоровье любую высшую необходимую сущность, но не заходи так далеко, чтобы утверждать, что такая сущность необходимо существует.

Слабое место в этих рассуждениях Канта – противопоставление чувственного мира явлений сверхчувственному миру «вещей самих в себе». Бог – не непознаваемая «вещь сама в себе», познанию доступно всё. Кант принижает разум, истинной сферой которого как раз является не чувственный, а умопостигаемый мир, – таково первое возражение Гегеля.

Второе его возражение демонстрирует диалектическую логику. Кто дал право, спрашивает Гегель, противопоставлять случайность необходимости? Где случайность, там и необходимость, субстанциональность, которая и является предпосылкой случайности. Связь необходимости со случайностью мыслится как противоречие. Ну и что? Это излишнее нежничанье с вещами – полагать, что они лишены противоречий. И поверхностный, повседневный, и самый глубокий опыт свидетельствуют об обратном – о всеобщности противоречия.

Далее Гегель переходит к телеологическому доказательству бытия Бога. Весь мир свидетельствует о мудрости творца (настолько всё в нём упорядочено и целесообразно). Относительно телеологического доказательства бытия Бога Кант писал в «Критике чистого разума», что целесообразность и гармония природы касаются формы вещей, а не их материи (содержания.) Следовательно, самое большое, чего можно достичь при помощи данного доказательства, – доказать существование зодчего, мастера, обрабатывающего готовый материал, но не существование творца мира.

Возражая Канту, Гегель опять пускает в ход диалектику. Разве можно рассматривать форму в отрыве от содержания? Лишённая фор-

мы материя – это бессмыслица. Точно так же нельзя изолировать цель. В природе много целесообразного, но не меньше и бесцельного, бессмысленного. Разум диалектичен, и наивно думать, что в мире всё продумано до мелочей, но при этом Гегель полагает что существует «всеобщая цель».

Онтологическое доказательство бытия Бога: Бог представляется нам самым совершенным существом. Если это существо не обладает признаком бытия, значит, оно недостаточно совершенно, и мы впадаем в противоречие с собой, устранить которое можно, лишь признав существование Бога.

Гегель в третий раз обращается к диалектической логике. Бытие – исходный пункт, понятие венчает собой логику, содержит в себе все предшествующие определения, в том числе и бытие. Обычно понятие рассматривается как нечто субъективное, противостоящее объекту и реальности. Для Гегеля понятие объективно.

### **«Философия права» и проблема свободы**

«Философия права» Гегеля – одна из наиболее знаменитых работ во всей истории правовой, политической и социальной мысли. Она представляет собой синтез философских и политико-правовых исследований Гегеля на протяжении ряда десятилетий. Вопросы общества, политики, государства, права, законодательства постоянно привлекали его внимание.

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. Диалектика этой воли совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. В том, что свободно, и есть наличие воли, так как мышление и воля в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа – теоретический и практический – одной и той же способности мышления.

Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: I) право как свобода (идея права); II) право как определённая ступень и форма свободы (особое право); III) право как закон (позитивное право).

I. На ступени объективного духа, где всё развитие определяется идеей свободы, «свобода» и «право» выражают единый смысл. В этом отношении гегелевская философия права могла бы называться «философией свободы». Отношения «свободы» и «права» опосредуются через диалектику свободной воли.

II. Система права как царство реализованной свободы представляет собой иерархию особых прав. Каждая ступень самоуглубления идей свободы и, следовательно, конкретизация понятия права есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а значит, и особое право. Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одновременно. На вершине иерархии «особых прав» стоит право государства, над которым возвышается лишь право мирового духа.

III. Право как закон (позитивное право) является одним из «особых прав». Превращение права в себе в закон путём законодательства придаёт праву форму всеобщности и подлинной определённости. Предметом законодательства могут быть лишь внешние стороны человеческих отношений, но не их внутренняя сфера.

Философско-правовое учение Гегеля оказало огромное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Гегелевская философия давала довольно широкий простор для обоснования как консервативных, так и критических, оппозиционных воззрений. Это было наглядно продемонстрировано в последующей истории гегельянства и трактовок гегелевской философии права с различных идейно-теоретических позиций.

## **Заключение**

А.И. Герцен, Л. Фейербах, Ф. Энгельс и другие мыслители обратили внимание на то, что в гегелевской философии существует противоречие между метафизической системой и диалектическим методом. Согласно метафизической системе, в природе нет развития. А его диалектический метод признаёт бесконечное развитие, смену одних понятий другими, их взаимодействие и движение от простого к сложному. Венцом всей истории философии он объявил свою идеалистическую систему объективного идеализма, а история общества завершится конституционной сословной прусской монархией. Так система Гегеля владела над его методом.

Если идеалистическая система взглядов Гегеля носила консервативный характер, то его диалектический метод имел огромное положительное значение для дальнейшего развития философии. Он явился одним из теоретических источников диалектико-материалистической философии.

## ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ (1775–1854)

Немецкий философ, выдающийся представитель немецкой классической философии.

### Жизнь и творчество

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился 27 января 1775 г. в Леонберге, близ Штутгарта (Вюртембергское герцогство). Он был самым старшим ребёнком в семье Шеллингов. Его отец – весьма незаурядная личность: магистр богословия и лингвист, прекрасно знавший древние языки, занимал высокий пост в протестантской церкви Вюртембергского герцогства. Но детство философа прошло в Бебенхаузене, куда семья переехала из Леонберга. Шеллинг-старший получил место преподавателя в монастырском училище, готовившем юношей к поступлению на факультет богословия в Тюбингенский университет.

Знания и должности отца определили интересы будущего философа. В шесть лет Фридриха отдали в начальную школу, с восьми он начал изучать древние языки, в десять лет поступил в латинскую школу города Нюртенгена, освоив за год всю школьную программу. Старший Шеллинг забрал сына домой и определил в училище, где преподавал сам.

Способности Фридриха действительно были достойны удивления и восхищения: в своих ученических тетрадках он излагал собственные рассуждения. Например, по поводу истории местного монастыря, ссылаясь при этом на авторитетные академические источники. Подростком Фридрих свободно писал стихи на латыни, греческом, арабском и древнееврейском языках. Стихи стали и его первой публикацией. В Штутгарте, столице Вюртемберга, в журнале «Беобахтер» напечатали элегию пятнадцатилетнего Шеллинга, сочинённую на смерть известного богослова-пиетиста Филиппа Маттеуса Хана.

Было ясно, что Фридрих совершенно готов к учёбе в университете. Но по закону высшее образование можно было получать только с восемнадцати лет. Тогда с большим трудом старший Шеллинг добился специального разрешения для сына. И осенью 1790 г. Фридрих поступил в Тюбингенский университет с характеристикой «*ingenium praesox*» (нем. и лат. – «скороспелый талант»), став студентом факультета богословия.

Тюбинген находился не слишком далеко от Бебенхаузена. И в первый год учёбы драгоценное время Фридрих, грустивший в студенческом интернате, нередко тратил на пешие походы в сторону родного дома. На середине пути его встречала мать, приносящая сладости и горячий

кофе. Но в 1792 г. отец получил новое назначение, и Шеллинги покинули Бебенхаузен. А Фридрих на всю жизнь сохранил привычку к долгим прогулкам.

В университете юный Шеллинг с интересом изучал теологию, философию и древние языки как средство постичь смысл Священного писания (в центре духовных интересов Шеллинга была Библия, но познавал он её не с религиозным рвением, а истолковывая аллегорически). И уже через год будущий философ занял второе место среди своего курса. А вскоре оказался на первом – правда, возможно, не столько благодаря успехам в учёбе, сколько своей речью для герцога Вюртембергского.

В 1792 г. Шеллинг защищает самостоятельно выполненную (тогда разрешалось защищать и чужие работы) магистерскую диссертацию об истолковании библейского мифа о грехопадении. В ней он высказывает идею необходимости философско-исторического истолкования Библии в противовес грамматическому и догматическому. *С этого момента философ побеждает в нём теолога* (здесь и далее курсив наш. – Сост.), и его историко-критический метод впоследствии получил детальную разработку в новотюбингенской школе.

В одно время с Шеллингом, только двумя курсами старше, в Тюбингене учились ещё два немецких гения – философ Георг Гегель и поэт Иоганн Гёльдерлин. Так случилось, что все трое жили в одной комнате интерната и подружились, горячо увлёкшись идеями французской революции, в честь победы которой посадили дерево свободы.

Тюбингенский университет в те времена отнюдь не отличался благоприятными условиями для воспитания гениев. Жизнь студентов была полуцерковной-полуказарменной: чёрная форма, ранний подъём, обязательные молитвы и общие трапезы, «увольнительные» в город, запрет на танцы, карцер и т.д. Это приводило к тому, что радикально настроенные студенты считали большинство профессоров посредственными догматиками. Всё связанное с революцией воспринималось юными философами сквозь призму возникшего тогда романтизма, с энтузиазмом. Как переводчик марсельезы Шеллинг получил строгий выговор от герцога Вюртембергского, который приехал в Тюбинген с целью обуздания слишком вольных настроений студенчества. *Тема свободы станет одной из констант* в творчестве всех троих, но воплотится по-разному.

Во время учёбы в университете, укрепляясь в философских пристрастиях, Шеллинг читает «Критику чистого разума» И. Канта. В 1793 г. он знакомится с философией И. Г. Фихте и *попадает под влияние его идей наукоучения*. В результате публикует ряд работ, в которых данное влияние вполне прослеживается («О возможности формы



философии вообще», 1794, «Я как принцип философии», 1795, «Письма о догматизме и критицизме», 1795). Но необходимо заметить, что уже в последней из обозначенных работ *обнаруживается ряд тенденций, ставших впоследствии основанием оригинальной философии Шеллинга*. А именно – очевиден явный интерес юного философа к личности и учению Б. Спинозы и попытка соединения пантеизма последнего с динамичным идеализмом И. Г. Фихте.

В июне 1795 г. Шеллинг защищает диссертацию. Многие выпускники Тюбингенского университета, не видевшие себя на теологическом поприще, становились домашними учителями (так поступили и Гёльдерлин, и Гегель). Шеллингу место домашнего учителя подыскал отец. Юный магистр богословия приступил к воспитанию и обучению сыновей барона Ридезеля. Условия его жизни и работы оказались весьма благоприятными. За три года работы Шеллинг успел неплохо ознакомиться с физикой, математикой и медициной, а также написать несколько значительных трактатов.

В 1797 г. Шеллинг наконец встретился со своим кумиром – философом И. Г. Фихте – и выпустил работу «Идеи к философии природы», а годом позже вышло его исследование «О мировой душе», горячо одобренное самим И. В. Гёте.

В 1798 г. Шеллинг по рекомендации Фихте, Ф. Шиллера и И. В. Гёте получил место экстраординарного профессора Йенского университета. Здесь он начал читать курсы по трансцендентальной философии, а в 1800 г. опубликовал свою знаменитую «Систему трансцендентального идеализма». На кафедре философ освоился очень быстро, его лекции были буквально триумфальными. Двадцатитрёхлетний профессор великолепно умел увлечь аудиторию, а вскоре выяснилось, что его неумолимая логика рушит старые порядки. Своё мировоззрение Шеллинг развивал с потрясающей энергией и небывалой смелостью и очень быстро освобождался от влияния своих предшественников и кумиров.

В этот же период происходят важные изменения в личной жизни философа. После переезда в Йену он входит в кружок йенских романтиков. Среди них были не только Шиллер и Гёте, но и представители нового поколения: Новалис, Л. Тик и главные теоретики йенского романтизма – братья Шлегели. Душой и музой их кружка была Каролина Шлегель – жена Августа Вильгельма Шлегеля.

Сначала Фридрих пытался ухаживать за Августой – дочерью Каролины от первого брака, и Шлегели поощряли это увлечение. Но в 1800 г. Августа скоропостижно скончалась от дизентерии. Безмерно обаятельная, чуткая и умная Каролина, бывшая на двенадцать лет старше фило-

софа, за короткое время стала его ближайшим другом, и духовные отношения превратились в бурный роман. В мае 1803 г. Шлегели оформили развод (не без помощи Гёте). Месяц спустя Шеллинг и Каролина обвенчались. Родители Фридриха приняли этот брак спокойно, тем более что Каролина была дочерью профессора Иоганна Михаэлиса, друга старшего Шеллинга. С этого момента Шеллинг и Август Шлегель безвозвратно прервали свою дружбу.

В этот чрезвычайно плодотворный творческий период своей жизни Шеллинг стал главой школы, распространившей своё влияние на гуманитарные науки и литературу. Его необычайная успешность, вероятно, стала следствием его личных качеств (в своём кругу он имел прозвище «гранит»), его необычайного философского энтузиазма и стихийной стойкости, о которую разбивались все козни и публичные выпады недоброжелателей.

Со многими известными людьми своего времени Шеллинг был в дружбе, правда, в большинстве случаев, непродолжительной, в силу его гордости и самолюбивого характера. Философ не терпел около себя людей, равных ему и не подчиняющихся его влиянию. Этим, главным образом, объясняется разрыв Шеллинга с Фихте – его духовным отцом в философии, и Гегелем, его университетским товарищем и другом. Эти же особенности характера Шеллинга объясняют почти непрерывную борьбу его с многочисленными врагами.

В большинстве случаев литературные нападки на Шеллинга носили личный характер и даже имели вид не совсем опрятных памфлетов, касавшихся интимных сторон его жизни. Со своей стороны и Шеллинг обнаруживал в полемике личную страстность, часто переходившую за пределы справедливости и даже его собственной объективной оценки, проявлявшейся лишь впоследствии.

В 1803–1806 гг. супруги счастливо живут в Вюрцбурге, а потом перебираются в Мюнхен. Шеллинг получает место в Баварской академии наук. В 1808 г. становится генеральным секретарём Академии художеств, организует впоследствии ряд интересных выставок и занимает эту должность до 1823 г.

В последние годы пребывания в Йене Шеллинг вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал», пришедший на смену шеллинговского «Журнала умозрительной физики». Он пробовал себя и в художественной литературе. В 1799 г. написал вольнодумную поэму «Эпикурейские воззрения Гейнца Упрямца», стихи под псевдонимом Бонавентура (Шеллингу приписывали также и роман «Ночные бдения» Бонавентуры, что сомнительно).

В этом журнале в 1801 г. появилась работа Шеллинга «Изложение моей философской системы», обозначившая *поворот в его философском творчестве*. Здесь Шеллинг начинает решительный отход от Фихте и *презентует систему абсолютно тождества* (подвергнутую в 1807 г. резкой критике Гегелем), учение об абсолюте, очищенное от лишних элементов, мешавших его полному развёртыванию в прежних работах.

Шеллинг доказывает, что различие субъекта и объекта, идеального и реального существует только «в явлении», в единичном, тогда как «в себе» они тождественны. Но он предпринимал попытки переработать в свете новой концепции и свои натурфилософские идеи, философию искусства и т. д. Учение об абсолюте получает развитие в диалоге «Бруно» (1802), двух частях «Дальнейшего изложения моей философской системы» (1802), «Философии и религии» (1804) и «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы». Этот трактат, вышедший в 1809 г. в качестве первого тома его «Философских сочинений», стал последней значительной работой, опубликованной самим Шеллингом.

Каролина стала Шеллингу верной женой и единомышленницей. Она безгранично верила в его гениальность и тем самым поддерживала его душевный подъём и самоотверженную работу.

Учение Шеллинга было попыткой синтеза философии и естествознания и явилось для того времени новой формой знания. Но к тридцати годам в мировоззрении философа начались перемены, определившие всю его дальнейшую деятельность. По его мнению, «философия природы» не отвечала на главные вопросы – о смысле жизни и проблемах добра и зла. Ответы Шеллинг искал в религии, и его жизнеутверждающий оптимизм постепенно сменялся пессимизмом, а рационализм – мистикой.

Личная трагедия, постигшая Шеллинга в 1807 г., – скоропостижная смерть любимой жены – послужила укреплению религиозности философа, и отныне *откровение для него всегда будет выше разума даже в науке*. После смерти Каролины литературная деятельность Шеллинга почти совершенно прекращается, и только речи с университетской кафедры иногда напоминали Германии о бывшем властителе умов.

Немного оправившись от потрясения, Шеллинг читает в 1810 г. популярный курс по своей философии – так называемые «Штутгартские приватные лекции» и тогда же начинает пролонгированную на несколько лет работу над «Мировыми эпохами», в которой идёт речь о самооткровении Бога.

Напряжённая интеллектуальная деятельность философа совпала с новым поворотом в его личной жизни. В 1812 г. он женится на двадцатитрёхлетней Паулине Готтер. Это дочь близкой подруги Каролины, с ко-

торой он вёл до этого долгую переписку. Этот брак, в отличие от предыдущего, был заключён скорее по расчёту. Шеллинг, бросившийся в омут отношений с Каролиной без единого сомнения, на сей раз тщательно выяснил о своей невесте всё. Он даже писал брату, что Паулина будет прекрасно вести его дом. Но несмотря на такую расчётливость, супружество оказалось счастливым совершенно во всём: от взаимной «сердечной склонности» до шестерых детей – троих мальчиков и трёх девочек.

Продолжая интенсивно работать, Шеллинг постепенно приходит к выводу о необходимости дополнения своей прежней философии «позитивной частью», в состав которой должны войти философия мифологии и философия откровения.

В 1821 г. в Эрлангене Шеллинг читает курс «Философия мифологии» и готовит к публикации одноимённую работу. В 1826 г. он получает приглашение стать профессором в новообразованном университете в Мюнхене. В 1827 г. Шеллинг становится президентом Баварской академии наук и начинает чтение лекций по «Истории новой философии», «Мировым эпохам», «Философии мифологии» и «Философии Откровения» в Мюнхенском университете. С зимнего семестра 1832 г. Шеллинг начинает читать лекции по «Системе позитивной философии».

В 1840 г. Шеллинга приглашают в Берлин. Среди слушателей знаменитого курса по «Философии откровения» 1841 г. были М. Бакунин, С. Кьеркегор, Ф. Энгельс. Чтение курсов по философии мифологии и философии откровения Шеллинг продолжал до 1845 г. В его лекциях, прочитанных в Берлине в 1841–1842 гг., представлено уже полное признание системы абсолютного идеализма как замечательного завершения его собственной философии тождества. Но лекции не имеют прежнего успеха у публики, что понимает и сам философ.

Шеллинг начал судебный процесс против Паулуса, одного из слушателей, обнародовавшего без его разрешения лекции, прочитанные в Берлинском университете. Он окончился не в пользу Шеллинга, так как суд затруднился признать обнародование лекций, связанное с критическим обсуждением, за предусмотренную законом «перепечатку». Оскорблённый Шеллинг навсегда прекратил чтение лекций. Последние годы глубокой старости Шеллинг провёл окружённый оставшимися ему верными друзьями и многочисленной семьёй. Он возвращается к проблемам «негативной» философии и готовит к изданию рукописи своих незавершённых произведений.

Шеллинг скончался 20 августа 1854 г. на элитном курорте Бад-Рагац (Швейцария). Вскоре после его смерти сын К. Ф. А. Шеллинг издал собрание сочинений отца в четырнадцати томах.

## Идеи и учения

Философию Шеллинга принято делить на несколько периодов: первый – философия природы или *натурфилософия*; второй – *трансцендентальный идеализм*; третий – *философия тождества*; четвёртый – *философия искусства*; и, наконец, пятый – *философия откровения*.

Сам Шеллинг утверждал, что никакой эволюции у него не было, а было постепенное скрупулёзное развитие тех идей, которые были высказаны в первых работах. Поэтому некоторые исследователи считают, что философия Шеллинга представляет собой несколько систем, последовательно развитых им в течение жизни.

Собственная философская система Шеллинга начинается в 1797 г., когда вышел в свет его труд «Идеи к философии природы». За ним последовали работы «О мировой душе» (1798), «Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии» (1799) и «Всеобщая дедукция динамического процесса» (1800).

Одновременно в этот период Шеллинг работал над уточнённым вариантом фихтевского наукоучения – «трансцендентальной философией». Искание истины – путь любого философа. Шеллинг не миновал его, бесконечно размышляя над уже открытым знанием и пытаясь приоткрыть завесу неизведанного.

Так что же есть истина? Адекватное отражение действительности, познающей в субъекте или, иначе говоря, тождество субъекта и объекта – классическое понимание истины, исходящее от Аристотеля. И большинство философов (за исключением, скажем, Т. Гоббса или И. Канта) считали именно так. А поскольку субъект и объект тождественны, то, следовательно, можно, исследуя объективный мир, вывести из него субъект, и наоборот, занимаясь трансцендентальной философией, т.е., исследуя «я», чистое знание, можно из него вывести представление об объективном мире.

## Натурфилософия

В первый период творчества Шеллинг пытается восполнить, по его мнению, *недостатки философии Канта и Фихте*. Увлечённые трансцендентальной философией, Кант, и особенно Фихте («всё есть Я»), всю рефлексию свели к субъекту. Но это лишь одна сторона тождества субъекта и объекта. Фихте, по мысли Шеллинга, забыл о второй части этого тождества – о том, что из объекта также можно вывести знание,

вывести субъективный мир. Поэтому в своей философии Шеллинг и пытается провести реконструкцию субъекта, исходя из природы, и потому обращается к критикуемому Фихте Б. Спинозе, его натурфилософии. И первый период творчества самого Шеллинга называется *натурфилософским*, главная задача которого состояла в исследовании *гносеологической проблемы об основном принципе познания и возможности познания*.

Шеллинг полагал, что неправильно видеть в природе просто застывший объект или совокупность таких объектов. Природа – пусть «спящий», но всё же дух. Она не только «продукт», но и «продуктивность». Ей присуще изначальное единство этих двух противоположных моментов. На исходном уровне природа обнаруживает себя в противоположности света и материи. Свет выступает как первичный идеальный принцип, своего рода «мировая душа», материя – реальный. Материя на этом уровне сводится к гравитации.

Соединение света и материи приводит к «динамическому процессу», происходящему через «потенцирование» силы тяжести. Над всеобщим тяготением возникает особенное, а именно – магнетическое притяжение. Магнетизм переходит в феномен электричества, с помощью которого Шеллинг пытался объяснить чувственно воспринимаемые качества мира. Движение от неорганического к органическому свидетельствует о победе идеального начала над реальным. В органическом мире материя теряет самостоятельность и сводится к роли инструмента для жизни. Шеллинг заявил о лестнице органических существ, продвижение по которой соответствует всё большему подчинению материи жизненной форме.

Философ был уверен в эвристической ценности натурфилософии или, как он её ещё называл, «высшей физики». Высшая физика, по Шеллингу, не вырастает из опыта, а конструируется философом *a priori*, пусть и на материале опыта.

### ***Трансцендентальный идеализм***

Главной задачей второго периода является *конструирование природы как саморазвивающегося духовного организма*. В работе «Система трансцендентального идеализма» Шеллинг пытается подойти к истине с другой стороны и стремится вывести природу исходя из субъекта. Трансцендентальная философия состоит из двух частей: теоретической философии, исследующей познание, и практической философии, исследующей свободную, т. е. нравственную, деятельность человека.

Для понимания учения Шеллинга второго периода важен термин «интеллигенция», обозначающий некий носитель интеллекта, субстанцию, которая может мыслить. *Интеллигенция* есть то, что имеет свойство интеллекта. Понятно, что именно интеллигенция исследуется Шеллингом в трансцендентальной философии. Если философия природы, натурфилософия, исходила из того, что для неё аксиомой является существование объективного внешнего мира, то трансцендентальная философия исходит из другой аксиомы: из уверенности в том, что существует лишь субъект, Я.

Поэтому основным принципом трансцендентальной философии является *принцип скептицизма*. Именно эту линию неосознанно развивали все философы античности, когда пытались сомневаться в существовании внешнего мира.

Трансцендентальная философия начинает с повального сомнения. В результате этого сомнения она приходит к убеждённости в существовании только субъекта, только мыслящего фихтевского Я, или кантовского трансцендентального разума. Здесь на первых порах Шеллинг рассуждает подобно тому, как рассуждал в своё время Фихте. Если для человека единственной достоверной реальностью является Я, то философ в трансцендентальной философии начинает с положения, что Я полагает Я.

Я мыслит и созерцает самое себя, но созерцает себя ограниченным, и в этом ограничении себя оно понимает, что существует некоторое Не-Я, а раз существует, то значит, воздействует на Я.

Но, поскольку, кроме Я, ничего не существует, то, значит, это Не-Я есть аффицирование Я самим себя со стороны самого себя. То есть Не-Я как объект познания возникает из самого же субъекта, из самого познающего Я. Поэтому Я созерцает себя ощущающим (когда сознаётся, что существует ещё и Не-Я). И следующий факт, который наблюдает мыслитель, трансцендентальный философ, это факт уже не созерцания, а ощущения – ощущения объективного мира. То есть *возникает представление о внешнем мире*.

На этом же этапе Шеллинг исследует и второй раздел трансцендентальной философии – практическую философию. В субъекте совпадает и познавательная деятельность, и нравственная. Но законы, которые познают учёные, и свобода противоречат друг другу. Это очевидное *противоречие свободы* и необходимости, поэтому разрешиться оно может в более высокой философии. Эта философия может быть основана на принципах, превосходящих человеческий разум. Таким учением для Шеллинга является принцип предустановленной гармонии. Шеллинг высоко ценил философию Г. В. Лейбница.

В преодолении противоречия свободы и необходимости возникает понятие *целеполагания* – предустановленная гармония существует ради какой-то цели. Целеполагание, о котором Кант говорил в «Критике способности суждения», опять же обнаруживается в субъекте. То есть философ вновь, как бы уходя от субъекта, для разрешения противоречия между необходимостью и свободой возвращается к субъекту.

И Шеллинг указывал, что этот круг в философии – не есть порочный круг, а, наоборот, признак действительной системы философии. Истинность системы как раз и состоит в том, что философия в своём последнем пункте возвращается к своей исходной точке. Истинная система всегда должна быть системой всеохватывающей, цикличной, круговой (надо заметить, что таковы системы Гегеля и Канта).

### ***Философия тождества***

Система тождества, характеризующая третий период, состоит в раскрытии идеи абсолютного как тождества основных противоположностей реального и идеального, конечного и бесконечного (в работе «Изложение моей системы философии»).

В чём состоит тождественность субъекта и объекта? Исследуя систему тождественности, Шеллинг, увлечённый идеями романтиков, понимает, что тождественность субъекта и объекта существует в некоем абсолюте, напоминающем «единое» Плотина или «максимум» Н. Кузанского. Эти мыслители видели в рассудке деятельность, существующую во времени, подчиняющуюся законам формальной логики, и поэтому действующую на основании принципа «или – или», принципа запрещения противоречия. Значит, Абсолют совершенно недостижим для рационального человеческого познания. Как же постичь Абсолют?

Единство целеполагающей, свободной и познавательной деятельности образуется в субъекте, в Я. И Я оказывается, таким образом, единством, превосходящим обычную разумную познавательную деятельность. Единство, существующее в Я, включает в себя *тождество противоположностей* – разума, свободы и цели. Поэтому в человеке проявляется более высокое начало. Именно в этом состоит творчество гения, который может находить в своём Я, в своей интеллигенции принципы, превосходящие человеческий разум.

Художник, гений всегда творит, не понимая, откуда исходит источник его творчества, не понимая того механизма, при помощи которого происходит это творение. На самом деле существование гения и доказывает то, что человеческое Я есть гораздо более сложная система, чем её



представляли себе мыслители картезианского типа, сводившие всё человеческое Я только к разумной познавательной деятельности. Поэтому возникает представление об особой познавательной способности, благодаря которой гений и творит. Эту способность Шеллинг назвал *разумом*.

Разум восходит к истине, вневременной вечной истине. Поэтому разум может превосходить все эти противоречия и созерцать истину, объемлющую в себе всё многообразие мира, все противоречия. Именно этим разумом и мыслит гений, творец, мыслит и человек, находящийся на стадии не просто научного, а на стадии религиозного познания, о чём Шеллинг напишет в последующих работах.

В дальнейшем философ всё больше и больше объективирует единство человеческого Я, понимая, что субъект и объект, которые раньше он выводил друг из друга, на самом деле образуют единство, которое существует не только в человеке, но и в природе. Это единство абсолютное, в котором *субъект и объект полностью совпадают*. То есть это Абсолют, который существует неразличённо, но раздваивается в процессе своей собственной жизни, непостижимой для нас, на субъект и объект, на то, что мы непосредственно и наблюдаем.

Таким образом, Шеллинг всё больше и больше мыслит как христианский философ. Проблемы, которые теперь волнуют Шеллинга, уже не столько проблемы пантеизма Спинозы или трансцендентального идеализма. Это проблемы, всегда интересовавшие западную христианскую философию, – проблемы существования зла в мире (теодицея), свободы и благодати.

### ***Философия искусства***

Шеллинг пишет «Философию искусства», в которой излагает своё понимание природы гения. Он отмечает, что вначале было искусство, поэзия. Затем из поэзии стали вычленяться некоторые рационалистические формы – мифология, философия и наука. А в основе всего – непосредственное переживание единства абсолюта – поэзия.

Значит, Абсолют открывается в эстетическом творчестве гения, а *метод* усмотрения этого единства – *интеллектуальная интуиция*. Таков главный философский постулат Шеллинга в четвёртом периоде его творчества.

### ***Философия откровения***

В пятом периоде Шеллинг излагает свою философию религии – теорию отпадения мира от Бога и возвращения к Богу при посредстве

христианства. К этому же периоду примыкает в качестве дополнения «положительная» философия, известная только по прочитанным Шеллингом лекциям. В ней философия религии излагается не как предмет рационального познания, а как интуитивно открываемая истина. С этой точки зрения положительная философия является в то же время и философией откровения.

Шеллинг в своём трансцендентальном идеализме, как и Фихте, делает Я принципом всей философии. Но Я есть начало деятельное и прежде всего нравственное. Деятельность Я состоит в выборе между добром и злом. Я прежде всего свободно, а свобода есть *способность к добру и злу, способность выбирать* между добром и злом.

Наибольшая трудность, как размышляет Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», состоит в том, что *зло или действительно существует или не существует вообще*: либо манихейское решение проблемы, либо истинно христианское, что зло не существует.

Но если зло действительно существует, тогда, по мысли Шеллинга, фактически отрицается понятие Бога, всесовершенного и всемогущего существа. А если отрицается реальность существования зла, то отрицается реальность свободы, ибо свобода человека состоит в выборе между добром и злом. Если нет зла, значит нет свободы. И тот и другой вариант получаются тупиковыми, в том числе и для богословия. Если зло существует объективно, следовательно, Бог попускает существование зла в мире. Или, если зла объективно не существует, значит, свобода как выбор между добром и злом существует лишь как иллюзия. Реальной свободы не существует, и поэтому за зло, существующее в мире, ответственен не человек, а его Творец, т.е. Бог. Значит, в любом случае и при том, и при другом варианте решения этой проблемы, ответственным за зло является, по Шеллингу, Бог.

Всё положительное в мире исходит из Бога. Поэтому если во зле есть нечто положительное, то оно тоже исходит из Бога (этот аргумент приводился ещё Августином). Августин понял, как может существовать зло, не имея при этом субстанциальной основы. Например, дерево гниёт, и гниение возможно лишь тогда, когда существует дерево, т.е. существует добро. Если дерево сгнило – добра нет, то, следовательно, и процесса гниения нет, т.е. нет зла. Зла как такового нет, оно есть лишь умаление добра.

Шеллинг рассматривает и другой вариант решения: если положительное – т.е. то, что существует, – есть добро, а зло существует как умаление добра, то, следовательно, есть некоторое сущее во зле, т.е. то,

что существует во зле, и оно есть добро. Откуда же берётся то, в чём существует сущее зла, некий базис зла? Получается, что зло необходимо должно иметь некоторое основание в себе. Тем более что во зле являет своё существование некая сила, конечно, менее совершенная, чем сила Божественная, но тем не менее она всё же существует. Следовательно, если всё, что существует, от Бога, то она тоже существует от Бога.

Шеллинг *пытается честно рассмотреть все возможные варианты* проблемы существования зла в мире. Он приходит к тому, что ни один из существующих вариантов решения не может устроить. Поэтому он пытается осмыслить её с другой позиции. Понятно, что, как пишет Шеллинг, позиция философского идеализма есть уход от решения проблемы зла. Для философского идеализма природы вообще не существует, поэтому не существует вообще деятельности «в чём-то».

Шеллинг рассуждает следующим образом: Бог есть существо всемогущее и всеобъемлющее, поэтому вне Бога нет ничего. Но Бог существует, следовательно, должна существовать и основа Его существования, некоторая природа в Боге. Но вне Бога нет ничего. Поэтому природа, основа существования Бога, существует в самом Боге. Получается некоторое противоречие: основа существования Бога не есть по определению Бог, но существует в Боге, поэтому она есть Бог. Эта природа в Боге неотделима от Бога, но тем не менее не есть Бог.

*Сущность Бога состоит в жизни.* В нашем мире вещи движутся, но принцип их движения не может находиться в самих вещах. Он находится в Боге, поэтому становление вещей исходит из Бога. Но Бог есть существо всеобъемлющее, поэтому он порождает всё и в конце концов сам себя. Следовательно, *окончательного единства в Боге не существует.* Для себя Бог существует как некоторая воля, и то, что он порождает, есть его представление о самом себе, есть его слово, есть Логос. Это представление Бога о самом себе существует в некотором духовном начале, т.е. в Духе.

Так Шеллинг пытался философски обосновать и прийти к действительной необходимости существования Пресвятой Троицы. Бог представляет сам себя в некотором действии, т.е. в Разуме, в Слове, творит и представляет нечто другое, а действие разума состоит всегда в разделении. Поэтому и творение Богом единого мира невозможно без существования в этом мире принципа делимости, множественности вещей. Но множественность вещей существует только лишь в единстве как в некотором семени. Поэтому вещи, существующие в мире, всегда имеют двойную природу, двойное начало. Первое – то, которое отделяет вещи от Бога, показывает, что они есть, говоря привычным языком

тварь, а не Творец. Другое начало – то, которое показывает их сотворённость, то, что они существуют в Боге, существуют в его основе.

Принцип философствования Шеллинга, последовательно проводимый им, – наличие некоторой основы в Боге, основы, которая проявляется и в вещах. Вещи могут существовать, потому что в самом Боге существует его основа, то, что в Боге не есть сам Бог. Поэтому и вещи могут *существовать в Боге и не быть Богом*. Они поэтому имеют двойную природу. В человеке эта *двойная природа проявляется в его свободе*. Из-за того, что человек произведён из основы Бога (потому что человек не есть Бог), он содержит относительно независимое от Бога начало.

Но это начало, в отличие от природы, освящено светом Божественного Логоса; это начало есть Разум, Свет. Но самость человека, который есть дух, разум, тем не менее отличается от сущности Бога, ибо она происходит из божественной основы, т.е. отличается от Бога. Поэтому человек, с одной стороны, имеет в себе всё от Бога, и всё, что он делает, он делает силой Божией. С другой стороны, он происходит из этой основы в Боге, поэтому он может творить то, что не имеет божественного происхождения, т.е. творить зло.

Поэтому человеческая воля действует, с одной стороны, в природе, а с другой – возвышается над природой. Поэтому эта самость, т.е. воля человека, может отличаться и от природы, и от божественного света. Разум и Воля, неразрывно связанные в Боге, у человека могут разделяться, различаться. Поэтому человек делает поступки, не подлежащие никакому разумному осмыслению, поступки безнравственные. Таким образом, возникает способность творить зло.

Достаточно сложная логика Шеллинга может быть прояснена при изучении русской философии, и тогда станут понятными те извечные проблемы, которые так волнуют человечество всегда.

## Заключение

Философия Шеллинга – это постоянное возобновление одних и тех же интуиций в самых разных контекстах. Она символизирует вечную новизну философской мысли, невозможность раз и навсегда решить «предельные» вопросы. Его учение оказало большое влияние на европейскую мысль XIX–XX вв., причём на различных этапах её развития воспринимались совершенно разные идеи.

Ранняя философия Шеллинга сыграла ключевую роль в формировании спекулятивного метода и базисных онтологических установок Гегеля, способствовала постепенному отходу Фихте от психологического

идеализма. Многие идеи Шеллинга были восприняты йенскими романтиками. Натурфилософия Шеллинга оказала определённое воздействие на развитие естествознания, хотя некоторые учёные решительно отвергали её. Поздняя «позитивная» философия Шеллинга повлияла на С. Кьеркегора. Под влиянием Шеллинга формировались философские учения Ф. Шлейермахера, А. Баадера, А. Шопенгауэра, К.Х. Краузе, К. Розенкранца, Э. Гартмана, В. Вундта и др.

Значительным оказалось воздействие Шеллинга на русскую философию и культуру – через натурфилософов Д.М. Велланского, М.А. Максимовича и др., московский кружок Любомудров (В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, А.И. Галич), славянофилов, П.Я. Чаадаева (лично знакомого и переписывавшегося с Шеллингом), позднее Вл. Соловьёва и др.

В XX в. идеи Шеллинга получили развитие в философии жизни А. Бергсона, в символизме и экзистенциализме. Философ оказал некоторое влияние на протестантскую теологию двадцатого столетия.

Существует Шеллинговское общество, периодически публикуются новые материалы из богатого рукописного наследия философа.

## **ЛЮДВИГ АНДРЕАС ФЕЙЕРБАХ** **(1804–1872)**

Выдающийся немецкий философ-гуманист, представитель антропологического материализма, атеист.

### **Жизнь и творчество**

Людвиг Фейербах родился 28 июля 1804 г. в городе Ландсгуте, в Баварии, в семье с достаточно передовыми, антифеодалными взглядами. Первоначальное образование получил в местной гимназии, а в 1823 г. поступил в Гейдельбергский университет, избрав своей специальностью богословие. Сделал он это по совету отца, очень образованного человека, по специальности криминалиста. Братья Фейербаха избрали разные поприща, один был математиком, другой – юристом, третий стал известным археологом и искусствоведом. Но, писала впоследствии жена одного из братьев Генриетта Фейербах: «Удивительное дело – эта семья, такая необыкновенно одарённая, и все-все несчастливы...»

В Гейдельберге юный Фейербах слушает лекции профессора Карла Дауба, большого поклонника Гегеля. Именно его лекции подвигли Фейербаха оставить занятие теологией и начать свой тернистый путь

философа. В 1824 г. он оставляет Гейдельберг и уезжает в Берлин, где два года слушает лекции Гегеля. Об этом этапе своего развития Фейербах написал следующее: «Мои слова, с которыми я расстался с Гегелем, гласили приблизительно: два года я вас слушал, два года посвятил себя всецело изучению вашей философии; и вот теперь я испытываю потребность обратиться к другим наукам, составляющим прямую противоположность спекулятивной философии: к естествознанию». Несмотря на оценку философии Гегеля как «спекулятивной», в 1842 г. Фейербах пишет диссертацию «Об едином, универсальном и бесконечном разуме», основные тезисы которой соответствуют идеализму Гегеля.

В этом же году, после окончания университета Фейербах в качестве приват-доцента начинает читать лекции по истории философии, логике и метафизике в университете г. Эрланген. Оставаясь гегельянцем, он пытается выстроить свою систему метафизики, опираясь на тезис о том, что логика есть не «высочайшая, последняя философия», а «теория познания, основанная на истории познания».

В 1830 г. анонимно выходит в свет работа Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии». В ней автор отрицает личное бессмертие и доказывает, что вера в загробную жизнь вредна, так как она снижает в глазах человека ценность его реальной жизни. Фейербах не отрицает самого понятия «бессмертие человека», но под ним он понимает продолжение человеческой жизни в памяти людей.

В противовес христианской догме личного бессмертия он признавал бессмертие рода, коллектива. Вечен, бессмертен, абсолютен лишь родовой, всеобщий, универсальный разум, родовое мышление, родовое сознание. И хотя эта работа написана с идеалистических позиций, она стала для Фейербаха финалом его академической карьеры. Все его попытки получить кафедру в каком-либо из университетов Германии потерпели крах из-за противодействия религиозной и административной верхушки.

Несмотря ни на что Фейербах пишет: 1833 г. – «История новой философии от Бэкона до Спинозы», 1838 г. – «О Пьере Бейле», рецензии на «Историю философии Гегеля», на «Философские права» Ф. Ю. Шталя. Наконец, в 1839 г. Фейербах написал произведение, которое, как считают многие, знаменует его переход на позиции материализма и оформленного критического отношения к христианской догматике – «К критике гегелевской философии права». Но этот труд Фейербах заканчивает уже в деревушке Брукберг, вдали от культурных центров Германии, куда он переезжает в 1837 г. В ней он безвыездно прожил целых двадцать пять лет.

«Темой всех моих поздних сочинений, – писал Фейербах, – является человек как субъект мышления, тогда как прежде мышление само

было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее». В «Критике гегелевской философии права» и «Сущности христианства» Фейербах окончательно расстаётся с гегелевским идеализмом. «Сущность христианства», написанная в 1841 г. с позиции материализма и атеизма, была переведена на большинство европейских языков. Цель этой работы, как её определил сам автор, – «сведение религии к антропологии».

Обосновывая эту цель, Фейербах указывает путь своей эволюции в этом направлении. Он пишет, что его первой мыслью был Бог, второй – разум, а третьей и последней – человек. Гегель заменяет трансцендентного Бога Духом, Фейербах заменил идею человечества реальным человеком, который есть прежде всего природа, тело, чувственность и потребности.

После «Сущности христианства» последовали «Основные положения философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1845) и другие работы, в которых Фейербах обосновывает свои материалистические и атеистические воззрения. Революция 1848 г. застала Фейербаха в стенах общегерманского Национального собрания. Но, убедившись в бесполезности его работы, после поражения революции он возвращается в Брукберг.

Осенью 1860 г. за долги продали фарфоровую фабрику, долгие годы служившую источником дохода клана Фейербахов, и Людвиг Фейербах с семейством уезжает в Рехенберг, близ Нюрнберга. Здесь 13 сентября 1872 г. он умирает от инсульта. У гроба Фейербаха не было ни одного представителя немецких университетов. Провожала его прах на кладбище Св. Иоанна траурная процессия нюрнбергских рабочих. Интересно то, что познакомившись в 1867 г. с первым томом «Капитала» К. Маркса, в 1870 г. Фейербах вступил в социал-демократическую партию Германии.

Важнейшим идейным источником материализма и атеизма Фейербаха были ростки атеистической и материалистической мысли предшествующих эпох. Во-первых, традиции прошлого – философские взгляды Ф. Бэкона, Т. Гоббса, П. Гассенди и П. Бейля и особенно Б. Спинозы, в которых Фейербах разглядел зачатки материализма и атеизма. Во-вторых, атеизм французских материалистов – Д. Дидро, П. Гольбаха, К. А. Гельвеция, Ж. Ламетри. В-третьих, немецкие просветители XVIII века – Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер, И. В. Гёте. Философские взгляды Фейербаха можно рассматривать с многих позиций, но наиболее интересны две: Фейербах о религии и Фейербах о новой философии. Именно эти дискурсы создают то, что вскоре после его смерти стали называть «антропологическим материализмом».

## Учение о религии

Историческую заслугу Фейербаха составляет его стремление раскрыть земные источники религии. В противоположность теологии и умозрительной философии он пытается выстроить концепцию земной сущности религии. Он показывает, что хотя вера в Бога и является верой в нечто сверхъестественное, сама по себе она ничего сверхъестественного и непостижимого не содержит. «Глубочайшие тайны (религии. – Сост.) скрываются во всём обычном и повседневном, игнорируемом супранатуралистической религией и умозрением», – пишет Фейербах. Сущность религии он сводит к двум сущностям – к сущности природы и сущности человека.

Поэтому религия для Фейербаха не злокозненный обман (как для французских материалистов XVIII в.), а необходимая и весьма важная форма духовности человека. Основу религии, по его мнению, составляет чувство зависимости человека, в объяснение которого Фейербах вкладывает вполне материалистический смысл: религию порождает чувство зависимости от природы, а затем возникает взаимозависимость между людьми, которая и является единственно верным объяснением религии.

В поисках всестороннего раскрытия происхождения и сущности религии он выдвигает проблему её «психологических основ». Философ стремится выявить те мотивы и побуждения, влечения и переживания, на основе которых возникло религиозное сознание. В поисках таким образом представленных истоков Фейербах обращается к материальной действительности.

Возникновение религии философ напрямую связывает с периодом «детства человечества». Она порождена условиями жизни первобытных людей и является результатом воздействия на их психику окружающей природы. Только чувственность, по Фейербаху, является единственно достоверным, истинным и реальным источником познания. Поэтому первобытный человек был для него не абстрактным созерцателем, а существом, полным «жизненных сил, голодной и печальной действительности». Он упорно боролся с природой за своё существование.

Склонность человека к антропоморфизму – неотъемлемое качество его натуры, считает Фейербах. Это и есть реальное основание не только пантеизма, но и религии в целом. Не только дети и дикари, но и взрослые культурные люди обнаруживают стремление проецировать свои черты во вне. Религия – это важнейший вид такого антропоморфизма.

Лучшие стороны своего «Я» – своих помыслов, чувств и желаний – люди переводят в божественные сущности, представленные как реальность. Импульсом, «запускающим» этот перевод, была резкая противо-



положность между желаемым и достигнутым. Она мучительно переживалась человеком, ощущалась им. Поэтому боги – продукты желания, дети человеческой фантазии. Не Бог сотворил человека «по образу и подобию своему», но человек сотворил богов. В области религиозного и мифологического творчества человеческое воображение удовлетворяет своё стремление к счастью. Он познаёт им же самим созданных богов как сверхчеловеческие сущности, возводя иллюзию противоположения божеского и человеческого в абсолют.

Что касается спекулятивной философии, то Фейербах приравнивал её (по онтологическому статусу. – Сост.) к такой же иллюзии, в дискурсе которой место Бога занимает Разум как абсолют. Прямой же апофеоз разума Фейербах видел в идеализме, для которого божественная сущность заключается в «Я», в сознании. Любого вида пантеизм, по Фейербаху, неизбежно приводит к идеализму. Именно идеализм составляет истину пантеизма, вместе с тем представляя рационализированный теизм.

В своих лекциях по истории философии Фейербах пишет о том, что именно И. Кант был родоначальником представленного таким образом идеализма. Но только Фихте, сводя Бога к мыслящему «Я», завершил этот процесс. Но Фихте, по мнению Фейербаха, произвёл отрицание лишь формального теизма с его представлением о сугубо едином Боге. С другой стороны, его идеализм реализовал лишь мыслящий аспект пантеистических божеств, оставив в стороне материальный аспект, в силу чего фихтеанство – это лишь теистический идеализм.

По Фейербаху, только гегелевский абсолютный идеализм явился отрицанием содержательного теизма, божественной троичности и предстал как подлинно пантеистический идеализм. Именно в философии Гегеля новейшая философия реализовала и упразднила божественное существо и обожествила мышление. Но при этом представила его как сущность, отличную от человека как своего реального субъекта. Более того, Фейербах считал, что Гегель и его философия – это последняя грандиозная попытка восстановить утраченное погибшее христианство с помощью философии.

Тезисы новой философии Фейербаха представлены им как антитезисы основ гегелевского абсолютного идеализма. Фактически они опираются на понимание отношения бытия и мышления, которое было обосновано материалистической философией XVIII века, хотя Фейербах на неё и не ссылается.

## Новая философия

Согласно Фейербаху, в мире начинается новая эпоха – постхристианская. Религия умирает, её место в культуре освобождается, и занять это место должна философия. Однако и философия должна измениться: ей не суждено стать простым, или негативным (в гегелевском смысле) отрицанием религии: «Если философия должна заменить религию, то, оставаясь философией, она должна стать религией, она должна включить в себя – в соответствующей форме – то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии».

Другими словами, должно быть нечто новое, какая-то иная, синтетическая, форма сознания и знания. Новая философия должна стать непохожей и на старую христианскую религию, и на старую «школьную» философию, хотя и нужно сохранить лучшее из них обеих. Уточняя свои представления, Фейербах называет новую «философию-религию» антропологией, «философией будущего», указывает на некоторые содержательные и формальные спецификации. Но на пороге XXI в. вполне очевидно, что такой синтез в мировой культуре пока не осуществлён.

Сам Фейербах прекрасно видел существенные отличия между философией и религией и говорил о них. В религии сильная сторона – её мировоззренческая эффективность, её близость к «сердцу» человека, его эмоциям, глубинным личностным структурам. Религию Фейербах считает родовым признаком человека (ведь у животных нет религии.)

Со своей стороны, гегелевская философия с её культом мышления, рационального познания оказывается, по Фейербаху, рационализированной формой теологии. Философия – это как бы «смысл» в религии. Она тоже вырастает из существенных сторон человеческого сознания. И то, и другое должно объединить в себе «философия будущего». Однако в этом объединении должны исчезнуть, устранились слабые стороны и религии, и философии.

Слабость философии – её оторванность от «сердца», высокомерная удалённость от мира, теоретическое себялюбие. И это должно быть устранено при слиянии философии и религии. Философия должна превратиться в практическую философию.

Фейербах пишет: «У прежней философии была двойная истина; истина для себя самой, о человеке не заботившаяся, – такова философия, и истина для человека – такова религия. Между тем новая философия как философия человеческая по существу есть также философия для человека; она, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полнейшем согласии с ней, имеет по существу тенденцию практи-

ческую, при этом практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя религию, она воистину – сама религия».

Сильнейшей стороной христианства, позволившей этой религии стать мировой, легко доходить до «сердца» человека, является мораль. Поэтому естественно, что «новая философия» должна найти какую-то новую форму морально-нравственного сознания. Фейербах сделал попытку её выработать. Его собственная философия по праву была понята современниками как реализация установок на «философию будущего».

Вместо христианства и философии гегелевского типа Фейербах предложил программу «философии Человека». Согласно фейербаховской гуманистической концепции, человек – высшее в ценностном отношении, абсолютная ценность. Речь идёт при этом не об отдельных людях, а о сущности их, т.е. о родовом начале. Отдельный человек вовсе не есть вместилище всех человеческих достоинств, – но человек как таковой, который бесконечно добр, мудр, всемогущ. Его свойства – это он сам, а без них, т.е. без моральных качеств доброты, мудрости, могущества, человека вовсе нет.

В человеке – всё ценно. Его физическая, эмоциональная, психологическая жизнь не менее ценны, чем разум. Очень важно далее, что человек живёт в естественном контакте с природой. Природа внешняя близка природе самого человека, она ему соответствует. Сущность человеческая вполне гармонично являет себя в человеческом существовании. Тут нет конфликта – жизнь природы, условия бытия не чужды человеческой сущности, между ними – глубокое единство.

Высшее единство проявляется в моральном наполнении, в гармонии человека с самим собой. Она реализуется в императиве, высшем законе для человека, высшем моральном долженствовании. Состоит же этот закон, или императив, в требовании относиться к человеку как к высшей ценности, как к Богу. Человек относится к себе как к Богу, когда он видит божественное в другом человеке. Видеть в другом, в «Ты» человечески-сущностное, божественное (а вовсе не только ограничено-частичное) – значит реализовывать в жизни, в собственном моральном сознании и практике основной стереотип религиозного отношения человека к Богу.

Этот стереотип, взятый Фейербахом из христианской религии (как высшей формы религиозного сознания), состоит в любви к Богу, в преклонении, высшем доверии к нему. Именно Любовь (как доминирующее в человеческом отношении к Богу) наделена у Фейербаха родовым смыслом. Это любовь половая, родосозидающая, включающая в себя и любовь к детям, т.е. к продолжению «Я» и «Ты».

Современники отмечали, что у Фейербаха простая заповедь любви к ближнему превращается в основной моральный закон. Отношения людей должны включить в себя этот закон как некую сверхценность, дать ему войти в «сердце» людей, заменяя влияние религии. По Фейербаху, Бог – это отчуждённая и объективированная сущность человека. Или, другими словами, Бог есть некое символически зашифрованное изображение чисто человеческих свойств и качеств. В том, что боги созданы по образу и подобию людей, коренится смысл и ценность религиозного сознания, основа его действенности в истории.

Однако недостаточно понимать природу религии. Критиковать её, по Фейербаху, означает сводить, или редуцировать, религиозные образы и ценности к их земным прообразам. Переистолкованное таким образом содержание религии даёт главные моменты для фейербаховского понимания человека.

Понятно, что содержание это в основном морально-этического плана. Неудовлетворённость вызывало то, что моральное содержание этой философии было слишком тесно сращено с исходным материалом – христианской моралью.

Это сказывалось, во-первых, в односторонности трактовки человека: только позитивными, положительно-моральными красками была обрисована его родовая сущность. Как и в христианском Боге, в фейербаховском человеке нет зла. Это, естественно, создавало слишком большой отрыв фейербаховской этики от реального человека и его бытия – социального, исторического.

И, во-вторых, предельное возвеличивание человека, его «человекообожествление» задавало некий сверхреальный, потусторонний масштаб видения всякой конкретности. «Человек» оказывался почти такой же трансцендентной силой, или ценностью, как и Бог. Для мира же единичных людей, где любовь соседствует с ненавистью, мудрость – с глупостью, категория «человек» с её предикатами может быть использована лишь для морального обличения и назидания.

Для этой функции, однако, у человека не хватает трансцендентной силы, могущества и величия «Бога». И трудно ожидать от обычных людей любви к Человеку, почитания Человека. А это означает несостоятельность претензии фейербаховского варианта европейского гуманизма стать «практической философией», вытеснить христианскую мораль.

## **Заключение**

Историко-философское значение творчества Л. Фейербаха, творца так и не состоявшегося «антропологического материализма», определя-

ется фундаментальностью поставленных им проблем безрелигиозной, или постхристианской морали. Сегодня осознание обезбоженности мира приобретает воистину трагический оттенок. Предвидя это, Фейербах и попытался как истинный мыслитель сформулировать свой императив для «нового морального сознания человечества». Этот императив можно уложить в два требования: «Человек создал Бога по своему образу и подобию»; «Твори добро из любви к человеку».

**Часть вторая**  
**В МИРЕ ФИЛОСОФИИ**  
**НОВОГО ВРЕМЕНИ**  
**(тексты)**

---

**ФРЕНСИС БЭКОН**

Выдержки из произведения Ф. Бэкона даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С.193–218.

**НОВЫЙ ОРГАНОН**  
**АФОРИЗМЫ ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ПРИРОДЫ**  
**И ЦАРСТВЕ ЧЕЛОВЕКА**

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

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

VIII. Даже произведёнными уже делами люди обязаны больше случаю и опыту, чем наукам. Ибо науки, коими мы теперь обладаем, суть не что иное, как некое сочетание уже известных вещей, а не пути открытия или указания новых дел.

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

XVI. Понятия низших видов – человек, собака, голубь – и непосредственных восприятий чувства – жар, холод, белое, черное – не обманывают нас заметно, но и они иногда становятся спутанными из-за текучести материи и смешения вещей. Остальные же понятия, которыми люди до сих пор пользуются, суть уклонения, должным методом не отвлечённые от вещей и не выведенные из них.

XVIII. То, что до сих пор открыто науками, лежит почти у самой поверхности обычных понятий. Для того чтобы проникнуть в глубь и в даль природы, необходимо более верным и осторожным путём от-

влекать от вещей как понятия, так и аксиомы, и вообще необходима лучшая и более надёжная работа разума.

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

XXII. Оба этих пути исходят из ощущений и частных и завершаются в высших общностях. Но различие их неизмеримо. Ибо один лишь бегло касается опыта и частных, другой надлежащим образом задерживается на них. Один сразу же устанавливает некие общности, отвлечённые и бесполезные, другой постепенно поднимается к тому, что действительно более близко природе.

XXVI. Познание, которое мы обычно применяем в изучении природы, мы будем для целей обучения называть *предвосхищением природы*, потому что оно поспешно и незрело. Познание же, которое должным образом извлекаем из вещей, мы будем называть *истолкованием природы*.

XXXIX. Есть четыре вида призраков, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучить их, мы дали им названия. Назовем первый вид призраков *призраками рода*, второй – *призраками пещеры*, третий – *призраками рынка* и четвёртый – *призраками театра*.

XLI. Призраки рода находят основание в самой природе человека. [...] Ибо ложно утверждать, что чувство человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума относятся к человеку, а не к миру. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривлённом и обезображенном виде.

XLII. Призраки пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого, помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая разбивает и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирождённых свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предрасположенные или души уравновешенные и спокойные, или по другим причинам...

XLIII. Существуют ещё призраки, которые проистекают как бы из взаимной связанности и сообщества людей. Эти призраки мы называем,

имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, призраками рынка. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя учёные люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают всё и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

XLIV. Существуют, наконец, призраки, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем призраками театра, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых и изобретённых философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры [...]. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры, небрежения.

XLV. Человеческий разум по своей склонности легко предполагает в вещах больше порядка и единообразия, чем их находит. И в то время как многое в природе единично и совершенно не имеет себе подобия, он придумывает параллели, соответствия и отношения, которых нет. Отсюда выдумка о том, что в небесах всё движется по совершенным кругам.

XLVI. [...] Уму человеческому постоянно свойственно то заблуждение, что он более поддаётся положительным доводам, чем отрицательным, тогда как по справедливости он должен был бы одинаково относиться к тем и другим; даже более того: в построении всех истинных аксиом большая сила – у отрицательного довода.

XLVIII. Жаден разум человеческий. Он не может ни остановиться, ни пребывать в покое, а порывается всё дальше. Но тщетно. Поэтому мысль не в состоянии охватить предел и конец мира, но всегда как бы по необходимости представляет что-либо существующим ещё далее. [...]

L. Но в наибольшей степени помехи и ошибки человеческого ума происходят от косности, несостоятельности и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувства не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому всё движение духов, заключённых в осязаемых телах, остаётся скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие перемещения частиц в твёрдых телах – то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле движение мельчайших частиц. [...] Всего вернее истолкование природы достига-



ется посредством наблюдений и соответствующих, целесообразно поставленных опытов. Здесь чувство судит об опыте, опыт судит о природе и о самой вещи.

LVI. Одни умы склонны к почитанию древности, другие охвачены любовью к восприятию нового. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что правильно положено древними, и не пренебречь тем, что правильно принесено новыми. Это приносит большой ущерб философии и наукам, ибо это скорее следствие увлечения древним и новым, а не суждения о них. Истину же надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен.

LIX. Но тягостнее всех – призраки рынка, которые проникали в разум вследствие помощи слов и имен. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи по линиям, наиболее очевидным для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти линии, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты учёных часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать, для того чтобы посредством определений привести их в порядок.

LX. Призраки, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни суть названия несуществующих вещей (ведь подобно тому, как бывают вещи, у которых нет названия, потому что их не замечают, так бывают и названия, которые лишены вещей, потому что выражают вымысел); другие суть названия существующих вещей, но неясные, плохо определённые и необдуманно и необъективно отвлечённые от вещей. Понятия первого рода суть судьба, первое движение, круги планет, элемент огня и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. Этот род призраков отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род призраков сложен и глубоко сидит. Это тот, который происходит из плохих и невежественных абстракций. Для примера возьмём какое-либо слово (хотя бы *влажность*) и посмотрим, согласуются ли между собою различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что это слово *влажность* есть не что иное, как смутное обозначе-

ние различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения. [...]

LXVIII. Итак, мы сказали об отдельных видах призраков и об их проявлениях. Все они должны быть опровергнуты и отброшены твёрдым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобождён и очищен от них. Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, куда никому не дано войти, не уподобившись детям.

LXX. Самое лучшее из всех доказательств есть опыт. [...]

LXXIII. Среди признаков нет более верного и ясного, чем принесённые плоды. Ибо плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий. И вот из всех философий греков и из частных наук, происходящих из этих философий, на протяжении стольких лет едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии. Как религия предписывает, чтобы вера обнаруживалась в делах, так то же самое наилучшим образом применимо и к философии – судить о ней нужно по плодам и считать суетной ту, которая бесплодна, особенно если вместо плодов винограда и оливы она приносит шипы и чертополох споров и препирательств.

LXXVII. Люди полагают, что философия Аристотеля во всяком случае принесла большее единогласие, ибо, после того как она появилась, более древние философии прекратились и отмерли, а в те времена, которые за нею последовали, не было открыто ничего лучшего; так что эта философия столь хорошо построена и обоснована, что покорила себе и прошедшее и будущее время. Но, во-первых, ложно то, что люди думают о прекращении древних философий после издания трудов Аристотеля. Ещё долго после того, до самых времен Цицерона и до следовавших за ним веков, существовали труды древних философов. Но позднее, когда по причине нашествия варваров на Римскую империю человеческая наука потерпела как бы кораблекрушение, тогда-то философии Аристотеля и Платона были сохранены потоком времени, как доски из более лёгкого и менее прочного материала. [...] Величайшее большинство тех, кто пришли к согласию с философией Аристотеля, подчинилось ей по причине составленного заранее решения и авторитета других. [...] Общее согласие – самое дурное предзнаменование в делах разума, исключая дела божественные и политические, где есть право подачи голоса. Ибо большинству нравится только то, что поражает воображение и охватывает ум узлом обычных понятий...

LXXVIII. Из двадцати пяти столетий, которые обнимает наука

и память людей, едва ли можно выбрать и отделить шесть столетий, которые были бы плодотворны для наук или полезны для их развития. Пустынь и безлюдий не меньше во времени, чем на земле. По справедливости можно насчитать только три периода наук: один – у греков, другой – у римлян, третий у нас, то есть у западных народов Европы; и каждому из них можно уделить не более двух столетий. А промежуточные времена мира были несчастливы в посеве и урожае наук. И нет причины для того, чтобы упоминать арабов или схоластов, потому что в эти промежуточные времена они скорее подавляли науку многочисленными трактатами, чем прибавляли ей веса.

LXXXIV. [...] Правильно называют истину дочерью времени, а не авторитета. Поэтому не удивительно, что чары древности, писателей и единогласия столь связали мужество людей, что они, словно заколдованные, не смогли привыкнуть к самим вещам.

LXXXV. Если же кто-либо направит внимание на рассмотрение того, что более любопытно, чем здраво, и глубже рассмотрит работы алхимиков и магов, то он, пожалуй, придёт в сомнение, чего эти работы более достойны – смеха или слёз. Алхимик вечно питает надежду, и, когда дело не удаётся, он это относит к своим собственным ошибкам. [...] Не следует всё же отрицать, что алхимики изобрели немало и одарили людей полезными открытиями. Однако к ним неплохо подходит известная сказка о старике, который завещал сыновьям золото, зарытое в винограднике, но притворился, будто не знает точного места, где оно зарыто. Поэтому его сыновья прилежно взялись за раскапывание виноградника, и хотя они и не нашли никакого золота, но урожай от этой работы стал более обильным. [...]

XC. Велико различие между гражданскими делами и науками: ведь опасность, происходящая от нового движения, совсем не та, что от нового света. Действительно, в гражданских делах даже изменения к лучшему вызывают опасения смуты, ибо гражданские дела опираются на авторитет, единомыслие и общественное мнение, а не на доказательства. В науках же и искусствах, как в рудниках, всё должно шуметь новыми работами и дальнейшим продвижением вперед.

XCV. Те, кто занимались науками, были или эмпириками или догматиками. Эмпирики подобно муравью только собирают и пользуются собранным. Рационалисты подобно пауку из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в созна-

ние нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей (то есть опыта и рассудка).

XCIX. Надежду ... на дальнейшее движение наук вперед только тогда можно хорошо обосновать, когда естественная история получит и соберёт многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты мы обычно называем светonosными в отличие от плодоносных. Опыты этого первого рода содержат в себе замечательную силу и способность, и именно они никогда не обманывают и не разочаровывают.

CIX. Надо вообще надеяться на то, что до сих пор в недрах природы таится много весьма полезного, что не имеет родства или соответствия с уже изобретённым и целиком расположено за пределами воображения. Оно до сих пор ещё не открыто, но, без сомнения, в ходе и круговороте многих веков и это появится, как появилось предыдущее.

CXVI. Прежде всего мы считаем нужным потребовать, чтобы люди не думали, будто мы подобно древним грекам или некоторым людям нового времени, как, например, Телезий, Патриций, Северин, желаем основать какую-то школу в философии. Не к тому мы стремимся и не думаем, чтобы для счастья людей много значило, какие у кого отвлечённые мнения о природе и началах вещей. [...] Мы не заботимся о таких умозрительных и вместе с тем бесполезных вещах. Напротив того, мы решили испытать, не можем ли мы положить более прочное основание действительному могуществу и величию человеческому и расширить его границы. И хотя в отношении некоторых частных предметов у нас есть, как мы полагаем, более правильные, более истинные и более плодотворные суждения, чем те, которыми люди пользуются до сих пор, [...] всё же мы не предлагаем никакой всеобщей и цельной теории. Ибо, кажется, ещё не пришло для этого время.

CXX. Что [...] касается низких или даже отвратительных вещей, о которых, как сказал Плиний, можно говорить, лишь предварительно испросив позволения, то и эти вещи должны быть приняты в естественной истории не менее, чем прекраснейшие и драгоценнейшие.

Естественная история от этого не будет осквернена. Ведь солнце одинаково проникает и во дворцы, и в клоаки и всё же не оскверняется. [...] Ибо то, что достойно для бытия, достойно и для знания, которое есть изображение бытия. Одинаково существует как низкое, так и прекрасное.

CXXI. В начале и в первое время мы ищем только *светonosных* опытов, а не *плодоносных*. [...] Хорошо проверенное и определённое

познание простых сущностей есть как бы свет. Оно открывает доступ к самым глубинам практических приложений, могущественно охватывает и влечёт за собой все колонны и войска этих приложений и открывает нам истоки замечательнейших аксиом, хотя само по себе оно не столь полезно. [...]

СХХII. Возможно и такое возражение: удивительно и недопустимо, что мы как бы одним ударом и натиском ниспровергаем все науки и всех авторов; и притом не взяв себе для помощи и руководства кого-либо из древних, а как бы своими собственными силами. [...]

Наш путь открытия наук почти уравнивает дарования и мало что оставляет их превосходству. [...]

СХХIV. Мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять. Итак, пусть знают люди (как мы говорили выше), каковое различие между призраками человеческого разума и идеями божественного разума. Те не что иное, как произвольные отвлечения, эти же действительно знаки создателя на созданиях, запечатлённые и определённые в материи посредством истинных и отменных черт. Итак, истина и полезность суть (в этом случае) совершенно одни и те же вещи. Сама же практика должна цениться больше как залог истины, а не из-за жизненных благ.

СХХIX. Хотелось бы ещё показать силу, достоинство и последствия открытий; а это обнаруживается нагляднее всего на примере тех трёх открытий, которые не были известны древним и происхождение которых хотя и недавнее, однако темно и лишено громкой славы, а именно искусства печатания, пороха и мореходной иглы. Ведь эти три изобретения изменили облик и состояние всего мира, во-первых, в делах письменных, во-вторых, в делах военных, в-третьих, в мореплавании. Отсюда последовали бесчисленные изменения вещей, так что никакая власть, никакое учение, никакая звезда не смогли бы произвести большее действие и как бы влияние на человеческие дела, чем эти механические изобретения.

Кроме того, уместно различать три вида и как бы три степени человеческих домогательств. Первый род состоит в том, что люди желают распространить своё могущество в своём отечестве. Этот род низменен и подл. Второй род – в том, что стремятся распространить власть в силу родины на всё человечество. Этот род заключает в себе, конечно, боль-

ше достоинства, но не меньше жадности. Но если кто-либо попытается установить и распространить могущество и власть самого человеческого рода по отношению к совокупности вещей, то это домогательство (если только оно может быть так названо), без сомнения, разумнее и почтеннее остальных. Власть же человека над вещами заключается в одних лишь искусствах и науках. Ибо над природой не властвуют, если ей не подчиняются.

## КНИГА ВТОРАЯ

II. Правильно полагают, что «истинное знание есть знание посредством причин». Неплохо также устанавливаются четыре причины: материя, форма, действующее начало и цель. Но из них цель или конечная причина не только бесполезна, но даже извращает науки, если речь идёт не о действиях человека. Открытие формы почитается безнадёжным. А действующее начало и материя (как они отыскиваются и принимаются вне скрытого процесса, ведущего к форме) – вещи бессодержательные и поверхностные и почти ничего не дают для истинной и деятельной науки. Однако [...] выше мы отметили и исправили заблуждение человеческого ума, отдающего формам первенство бытия. Ибо хотя в природе не существует ничего действительного помимо обособленных тел, осуществляющих сообразно с законом отдельные чистые действия, однако в науках этот же самый закон и его разыскание, открытие и объяснение служат основанием как знанию, так и деятельности. И этот же самый закон и его разделы мы разумеем под названием форм, тем более что это название укоренилось и обычно встречается.

IX. Из двух родов аксиом ... возникает истинное деление философии и наук, причём мы даём наш особый смысл общепринятым названиям (которые наиболее подходят к обозначению вещи). Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по их закону) вечны и неподвижны, составляет метафизику, а исследование действующего начала и материи и скрытого схематизма (всё это касается обычного хода природы, а не основных и вечных законов) составляет физику. Им подчиняются две практики: физике – механика и метафизике – магия (в очищенном смысле слова), ради её широких дорог и большей власти над природой.

XVI. ... Следует совершать разложение и разделение природы, конечно, не огнём, но разумом, который есть как бы божественный огонь. Поэтому первая работа истинного наведения (в отношении к открытию форм) есть отбрасывание или исключение отдельных природ, которые

не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречаются в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречаются растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растёт. Тогда после отбрасывания и исключения, сделанного должным образом (когда все легкомысленные мнения обратятся в дым), на втором месте (как бы на дне) останется положительная форма, твёрдая, истинная и хорошо определённая. Сказать это недолго, но путь к этому извилист и труден. Мы же постараемся не оставить без внимания ничего, что способствует этому.

ЛII. Должно запомнить, что мы в этом нашем Органоне говорим о логике, а не о философии. Но так как наша логика учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями уловлять отвлечённости вещей (как это делает обычно логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определённые в материи законы; так как, следовательно, эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей, то не удивительно, если она будет всюду усыпана и освещена созерцаниями природы и опытами по образцу нашего исследования.

## РЕНЭ ДЕКАРТ

Фрагменты из произведений Р. Декарта даны по изданию: Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. (Филос. наследие; Т. 106). С. 78–88, 92–132, 314–323, 348–350, 356–361, 367–368, 507–513.

## ПРАВИЛА ДЛЯ РУКОВОДСТВА УМА

### Правило I

*Целью научных занятий должно быть направление ума таким образом, чтобы он мог выносить твёрдые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются.*

... Поскольку все науки являются не чем иным, как человеческой мудростью, которая всегда пребывает одной и той же, на какие бы различные предметы она ни была направлена, и поскольку она перенимает от них различие не большее, чем свет солнца – от разнообразия вещей, которые он освещает, не нужно полагать умам какие-либо границы, ибо познание одной истины не удаляет нас от открытия другой, как это делает упражнение в одном искусстве, но, скорее, тому способствует.

## Правило II

*Нужно заниматься только теми предметами, о которых наши умы очевидно способны достичь достоверного и несомненного знания.*

... Мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно посредством опыта или дедукции. Вдобавок следует заметить, что опытные данные о вещах часто бывают обманчивыми, дедукция же, или чистый вывод одного из другого, хотя и может быть оставлена без внимания, если она неочевидна, но никогда не может быть неверно произведена разумом, даже крайне малорассудительным. [...]

## Правило III

*Касательно обсуждаемых предметов следует отыскивать не то, что думают о них другие или что предполагаем мы сами, но то, что мы можем ясно и очевидно усмотреть или достоверным образом вывести, ибо знание не приобретается иначе.*

[...] Чтобы [...] нам не впасть в [...] заблуждение, рассмотрим здесь все действия нашего разума, посредством которых мы можем прийти к познанию вещей без всякой боязни обмана, и допустим только два, а именно интуицию и дедукцию.

Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (conscriptum) ясного и внимательного ума, настолько лёгкое и отчётливое, что не остаётся совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция, хотя она и не может быть произведена человеком неправильно... Таким образом, каждый может усмотреть умом, что он существует, что он мыслит...

## Правило IV

*Для разыскания истины вещей необходим метод.*

[...] Под методом ... я разумею достоверные и лёгкие правила, строго соблюдая которые человек никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придёт к истинному познанию всего того, что он будет способен познать. [...]

## Правило VI

... Все вещи в том смысле, в каком они могут быть полезными для нашего замысла, согласно которому мы не рассматриваем их природы как



обособленные, но сравниваем их друг с другом, чтобы познать одни на основании других, можно назвать или абсолютными, или относительными.

Абсолютным я называю всё, что заключает в себе искомую чистую и простую природу, например всё то, что рассматривается как независимое, причина, простое, всеобщее, единое, равное, подобное, прямое и другое в том же роде. [...]

Относительным же является то, что причастно той же самой природе или по крайней мере чему-либо производному от неё, в соответствии с чем оно может быть соотнесено с абсолютным и выведено из него посредством некоего ряда, но вдобавок оно привносит в свое понятие нечто другое, что я именую отношениями; таковым (т.е. относительным) является всё то, что называют зависимым, действием, сложным, частным, множественным, неравным, несходным, непрямым и т.д. [...]

#### Правило VII

*Чтобы придать науке полноту, надлежит всё, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией.*

#### Правило VIII

*Если в ряде вещей, подлежащих изучению, встретится какая-либо вещь, которую наш разум не в состоянии достаточно хорошо рассмотреть, тут необходимо остановиться и не изучать другие вещи, следующие за ней, а воздержаться от ненужного труда. [...]*

#### Правило IX

*Следует целиком обратить взор ума на самые незначительные и наиболее лёгкие вещи и дольше задерживаться на них, пока мы не приучимся отчётливо и ясно усматривать истину.*

#### Правило X

*Чтобы стать находчивым, ум должен упражняться в разыскании тех вещей, которые уже были открыты другими, и при помощи метода обозревать даже самые незамысловатые изобретения людей, но в особенности те, которые объясняют или предполагают порядок.*

#### Правило XI

... Для интуиции ума нам необходимы два условия, а именно чтобы положение понималось ясно и отчётливо и затем чтобы оно понима-

лось всё сразу, а не в последовательности. Дедукция же, если мы думаем произвести её так, как в третьем правиле, очевидно не может быть осуществлена вся сразу – она включает в себя некое движение нашего ума, выводящего одно из другого, и потому мы там по праву отличали её от интуиции. [...]

## Правило XII

... Для познания вещей нужно учитывать лишь два условия, а именно нас, познающих, и сами подлежащие познанию вещи. В нас имеется только четыре способности, которыми мы для этого можем воспользоваться, а именно разум, воображение, чувство и память. Конечно, один лишь разум способен к постижению истины, однако он должен прибегать к помощи воображения, чувства и памяти, с тем чтобы мы случайно не оставили без внимания нечто находящееся в нашем распоряжении.

## Правило XIII

*Если мы вполне понимаем вопрос, его надо освободить от любого излишнего представления, свести к простейшему вопросу и посредством энумерации разделить на возможно меньшие части.*

# ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Об основах человеческого познания

*1. Человеку, исследующему истину, необходимо хоть один раз в жизни усомниться во всех вещах – насколько они возможны*

*3. Однако это сомнение не следует относить к жизненной практике*

Но это сомнение должно быть ограничено лишь областью созерцания истины. Ибо что касается жизненной практики, то, поскольку зачатую мы должны действовать прежде, чем избавиться от сомнений, мы нередко бываем вынуждены усвоить то, что является всего лишь правдоподобным, а иногда и просто выбрать одно из двух, если ни одно из них не представляется более правдоподобным, чем другое.

*4. Почему мы можем сомневаться в чувственных вещах*

Итак, теперь, когда мы настойчиво стремимся лишь к познанию истины, мы прежде всего усомнимся в том, существуют ли какие-либо чувственные или доступные воображению вещи: во-первых, потому, что мы замечаем, что чувства иногда заблуждаются, а благоразумие требует никогда не доверять слишком тому, что хоть однажды нас обмануло; затем, потому, что нам каждодневно представляется во сне, будто мы чувствуем или воображаем бесчисленные вещи, коих никогда не суще-

ствовало, а тому, кто из-за этого впадает в сомнение, не даны никакие признаки, с помощью которых он мог бы достоверно отличить состояние сна от бодрствования.

*7. Мы не можем сомневаться в том, что, пока мы сомневаемся, мы существуем: это – первое, что мы познаём в ходе философствования*

... Положение Я мыслю, следовательно, я существую – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования.

#### *9. Что такое мышление*

Под словом «мышление» я понимаю всё то, что совершается в нас осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, воображать, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить. [...]

*10. То, что является весьма простым и само собой понятным, логические дефиниции могут только затемнить; подобные понятия не следует называть в числе тех, что достигаются путём длительного изучения*

... Я часто замечал, что причиной заблуждений философов бывает то, что они пытаются с помощью логических дефиниций объяснять простейшие и само собой понятные вещи: таким образом они только их затемняют [...]

*14. Правильное заключение о существовании Бога вытекает из того, что в нашем понятии Бога содержится необходимость его существования*

*18. Это опять-таки приводит к заключению, что Бог существует*

Итак, поскольку мы обладаем идеей Бога, или верховного существа, мы вправе исследовать, по какой причине мы её имеем; при этом мы обнаруживаем в ней столь великую необъятность, что полностью убеждаемся в немыслимости того, чтобы она была нам внушена иначе как вещью, обладающей действительной совокупностью всех совершенств, т.е. самым реально существующим Богом. Ведь благодаря естественному свету нам отлично известно, что не только ничто не рождается из ничего как из тотальной производящей причины, но также и более совершенная вещь не рождается из менее совершенной; более того, у нас вообще не может быть идеи или образа какой-либо вещи, коя не имеет где-либо – в нас ли самих или вне нас – некоего архетипа, реально содержащего в себе все её совершенства. [...]

*20. Мы сотворены не самими собой, но Богом, и потому он существует*

... Надлежит ещё исследовать, кто сотворил нас – нас, носящих в себе идею высших божественных совершенств. Ведь естественный

свет весьма достоверно свидетельствует, что вещь, коей ведомо нечто более совершенное, чем она сама, произошла не от себя, ибо в этом последнем случае она придала бы себе все совершенства, идеей которых она обладает; таким образом, она не может происходить и от того, кто не имеет в себе этих совершенств, т. е. не является Богом.

*22. Из нашего способа познания Бога одновременно вытекает познание всех его атрибутов, познаваемых с помощью естественной силы ума*

... Он вечен, всеведущ, всемогущ, ... он источник всяческой истины и справедливости, творец всех вещей, наконец, что в нём заключено всё то, в чем мы ясно можем заметить некое бесконечное совершенство, не ограниченное никаким несовершенством.

*23. Бог бестелесен, он не чувствует, подобно нам, и не пожелал греховного коварства*

... Не следует считать Бога чувствующим, но лишь разумеющим и волящим: и происходит это у него не так, как у нас – посредством неких раздельных действий, но Бог одновременно разумеет, волит и производит всё в едином, постоянно одном и том же простейшем акте. Под «всем» я разумею все вещи; при этом Бог не желает греховного коварства, ибо оно – не вещь.

*24. Переходя от познания Бога к познанию его творений, мы должны помнить, что мы конечны, он же – бесконечен*

## ВТОРАЯ ЧАСТЬ

### О НАЧАЛАХ МАТЕРИАЛЬНЫХ ВЕЩЕЙ

*1. На основании чего нам достоверно известно о существовании тел*

... Внутренний опыт убеждает нас в том, что всё ощущаемое нами проистекает от какой-то вещи, отличной от нашего мышления, ибо не в нашей власти ощущать одно предпочтительно перед другим: это зависит от вещи, действующей на наши чувства. [...]

*2. Каким образом нам известно также, что наша душа связана с неким телом*

Подобным же образом, ясно отмечая внезапное появление боли и иных ощущений, мы должны заключить, что одно определённое тело связано с нашей душой теснее, чем все прочие тела...

*3. Наши чувства не раскрывают природу вещей, а лишь научают нас тому, чем они могут быть для нас полезны или вредны*

*4. Не тяжесть, не твёрдость, не цвет и т. п. составляют природу тела, а одна только протяжённость*

*16. О том, что не может быть никакой пустоты в том смысле, в каком понимают это слово философы*

... Относительно пространства, предполагаемого пустым, должно заключать то же, а именно что раз в нём есть протяжение, то с необходимостью в нём также должна быть и субстанция.

*17. Слово «пустота» в общепринятом употреблении не исключает всякого рода тел*

Если мы словом «пустота» пользуемся в его обычном значении и говорим, что некое место пусто, тем самым мы отнюдь не хотим сказать, что в этом месте или в этом пространстве нет ничего, а только то, что в нём нет ничего из того, что, как мы думаем, должно бы в нём быть. [...]

*20. О невозможности существования атомов, или мельчайших неделимых телец*

Легко также понять, что невозможно существование каких-либо атомов, т. е. неделимых частиц тела, как это вообразили некоторые философы. Тем более что, сколь бы малыми ни предполагались эти частицы, раз они по необходимости должны быть протяжёнными, мы понимаем, что среди них нет ни одной, которую нельзя было бы разделить на две или несколько ещё более мелких; отсюда и следует, что все они делимы.

*21. Протяжение мира беспрельдно*

*22. Земля и небеса созданы из одной и той же материи; нескольких миров быть не может*

... Не может быть многих миров, ибо мы теперь с очевидностью постигаем, что материя, природа которой состоит только в том, что она – вещь протяжённая, занимает ныне все вообразимые пространства, где те или иные миры могли бы находиться; а идеи какой-либо иной материи мы в себе не находим.

*23. Все видоизменения в материи зависят от движения её частей [...]*

*24. Что такое движение в общепринятом смысле*

... Движение в обычном понимании этого слова есть не что иное, как действие, посредством которого данное тело переходит с одного места на другое.

*36. Бог – первопричина движения; он постоянно сохраняет в мире одинаковое его количество.*

[...] ... Раз Бог при сотворении материи наделил её части различными движениями и сохраняет их всё тем же образом и на основании тех самых законов, по каким их создал, то он и далее непрерывно сохраняет в материи равное количество движения.

## СТРАСТИ ДУШИ

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

#### О ЧИСЛЕ И ПОРЯДКЕ СТРАСТЕЙ. ОБЪЯСНЕНИЕ ШЕСТИ ПРОСТЫХ СТРАСТЕЙ

##### Порядок и перечисление страстей

###### 53. Удивление

Если при первой встрече нас поражает какой-нибудь предмет и мы считаем его новым или весьма отличающимся от тех предметов, которые мы знали раньше, или от того, каким мы его представляем себе, то удивляемся ему и поражаемся.

*54. Уважение или пренебрежение, великодушие или гордость ..., смирение или низость*

К удивлению присоединяется уважение или пренебрежение в зависимости от того, чему мы удивляемся – значительности ли предмета или его ничтожности. Таким же образом мы можем уважать себя или пренебрегать собой; отсюда возникают страсти, а затем и свойства великодушия или гордости, смирения или низости.

###### 55. Почитание и презрение

Но если мы относимся с уважением или с пренебрежением к чему-либо другому, что рассматривается нами как свободная причина, от которой можно ожидать или добра, или зла, то из уважения рождается благоговение, а из простого пренебрежения – презрение.

###### 56. Любовь и ненависть

Все предыдущие страсти мы можем испытывать, не зная, является ли предмет, их вызвавший, хорошим или дурным. Но когда вещь представляется нам хорошей, т.е. подходящей для нас, это вызывает в нас любовь к ней; если же она представляется нам дурной или вредной – вызывает у нас ненависть.

###### 57. Желание

Этой же оценкой с точки зрения блага и зла определяются все другие страсти. Но для того чтобы расположить их по порядку, я кладу в основу деления время и, принимая во внимание, что они обращают нас скорее к будущему, чем к настоящему или прошедшему, начинаю с желания...

###### 58. Надежда, страх, ревность, уверенность, отчаяние

Достаточно подумать, что можно обладать благом или избежать зла, чтобы этого пожелать. Но когда мы, кроме того, принимаем во внимание большую или малую вероятность достижения желаемого, тогда то, что представляет нам эту вероятность большой, вызывает в нас на-

дежду, а то, что представляет её малой, – страх, одним из видов которого является ревность. Когда надежда достигает своего высшего предела, она изменяет свою природу и называется уже уверенностью; напротив, крайний страх становится отчаянием.

*59. Нерешительность, мужество, смелость, соперничество, трусость, ужас*

Мы можем надеяться или бояться, от нас совершенно не зависит, произойдёт ли то, чего мы ожидаем. Но когда оно представляется нам как от нас зависящее, может возникнуть затруднение при выборе средств или при его осуществлении. Из этого затруднения происходит нерешительность, располагающая нас к тому, чтобы размышлять и советоваться. Нерешительности противоплагается мужество, или смелость, одним из видов которой является соперничество. Трусость же противоположна мужеству, как страх или ужас – смелости.

*60. Угрызения совести*

Если кто-нибудь отважился на какое-нибудь действие, прежде чем у него прошла нерешительность, это вызывает угрызения совести, относящиеся не к будущему, как предшествующие страсти, а к настоящему или к прошедшему.

*61. Радость и печаль*

Сознание наличного блага вызывает в нас радость, а зла – печаль, когда это благо или зло представляется нам как относящееся к нам самим.

*62. Насмешка, зависть, жалость*

Но когда благо и зло представляются нам относящимися к другим людям, мы считаем их заслуживающими или не заслуживающими этого. Если мы считаем их заслуживающими блага или зла, это не вызывает у нас никакой другой страсти, кроме радости, поскольку для нас является некоторым благом видеть, что всё происходит как должно. Разница здесь только в том, что радость, которая вызывается благом, – серьёзная, в то время как радость, вызванная злом, сопровождается смехом или насмешкой. Но если мы считаем людей не заслуживающими блага или зла, то благо вызывает зависть, а зло – жалость, являющиеся видами печали...

*63. Самоудовлетворённость и раскаяние*

Мы можем также рассматривать причину блага или зла как относящуюся к настоящему или к прошедшему. И добро, сделанное нами самими, даёт нам внутреннее удовлетворение, которое является самой приятной из всех страстей, в то время как зло вызывает раскаяние – самую горькую страсть.

*64. Благосклонность и признательность*

Добро, сделанное другими, становится причиной нашей благосклонности к ним, даже если это добро было сделано не нам; если же

оно было сделано нам, то к благосклонности мы присоединяем признательность.

*65. Негодование и гнев*

Точно так же зло, сделанное другими и совершенно к нам не относящееся, заставляет нас лишь негодовать, а если оно относится к нам, оно вызывает также и гнев.

*66. Гордость [...] и позор*

Более того, благо, которое у нас есть или было, соотнесенное с тем мнением, какое могут иметь о нём другие, вызывает в нас страсть гордости, а зло – страсть стыда.

*67. Отвращение, сожаление, веселье*

Иногда постоянное благо вызывает скуку или отвращение, тогда как постоянство зла уменьшает печаль. Наконец, прошлое благо вызывает сожаление, т.е. вид печали, а прошлое зло – веселье, т.е. вид радости.

*70. Удивление. Его определение и причина*

Удивление возникает в душе тогда, когда какая-нибудь неожиданность заставляет её внимательно рассматривать предметы, кажущиеся ей редкими и необычайными. [...]

*73. Что такое изумление*

Эта неожиданность заставляет духи, находящиеся в полостях мозга, направляться к тому месту, где находится впечатление от предмета, вызывающего изумление. [...]

*74. Для чего служат все эти страсти и чем они вредны*

Из всего сказанного выше легко понять, что все страсти полезны только в том отношении, что они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые следует сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть. Точно так же всё зло, какое могут причинить страсти, заключается в том, что они удерживают и сохраняют эти мысли дольше, чем это необходимо, либо удерживают и сохраняют и такие, на которых не следует сосредоточиваться...



## ТОМАС ГОББС

Выдержки из произведения Т. Гоббса даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. Т. 2. С. 309–340

### ЛЕВИАФАН, ИЛИ МАТЕРИЯ, ФОРМА И ВЛАСТЬ ГОСУДАРСТВА ЦЕРКОВНОГО И ГРАЖДАНСКОГО

#### ЧАСТЬ I. О ЧЕЛОВЕКЕ

##### Глава 1. Об ощущении

Что касается человеческих мыслей, то я буду их рассматривать сначала *раздельно*, а затем в их связи или взаимной зависимости. Взятые *раздельно*, каждая из них есть *представление* или *призрак* какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас, называемого обычно *объектом*. Объект действует на глаза, уши и другие части человеческого тела и в зависимости от разнообразия своих действий производит разнообразные призраки.

Начало всех призраков есть то, что мы называем *ощущением* (ибо нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения). Всё остальное есть производное от него. [...]

Причиной ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе и осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии. Это давление, продолженное внутрь посредством нервов и других волокон и перепонок тела до мозга и сердца, вызывает здесь сопротивление, или обратное давление, или усилие сердца освободиться. Так как это усилие направлено вовне, то оно кажется нам чем-то находящимся снаружи. И это *кажущееся*, или этот *призрак*, люди называют *ощущением*. В отношении глаза это есть ощущение *света* или определённого *цвета*, в отношении уха – ощущение *звука*, в отношении ноздрей – ощущение *запаха*, в отношении языка и нёба – ощущение *вкуса*, а для всего остального тела – ощущение *жары, холода, твёрдости, мягкости* и других качеств, которые мы различаем при помощи *чувства*. Все эти так называемые *чувственные* качества являются лишь разнообразными движениями материи внутри вызывающего их объекта, движениями, посредством которых объект различным образом давит на наши органы. [...] Таким образом, ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный (как я сказал) давлением, т. е. движением находящихся вне нас объектов, на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы. [...]

## Глава 2. О представлении

Никто не сомневается в той истине, что вещь, находящаяся в состоянии покоя, навсегда останется в этом состоянии, если ничто другое не будет двигать её; но не так легко соглашаются с тем, что вещь, находящаяся в состоянии движения, всегда будет в движении, если ничто другое не остановит ее, хотя основание в первом и во втором случае одно и то же (а именно что ни одна вещь не может сама менять своё состояние). [...]

Раз тело находится в движении, оно будет двигаться (если что-нибудь не помешает этому) вечно, и, что бы ни препятствовало этому движению, оно прекратит его не мгновенно, а лишь в определённый промежуток времени и постепенно. [...]

[...] Представления спящих мы называем *сновидениями*. Эти последние так же (как все другие представления) были раньше целиком и частями в ощущении.

[...] Представление, которое вызывается в человеке (или в каком-нибудь другом существе, одарённом способностью иметь представления) словами или другими произвольными знаками, есть то, что мы обычно называем пониманием, и оно обще и человеку, и животному. Ибо собака, как и многие другие животные, по привычке будет понимать зов или порицание своего хозяина. Понимание же, составляющее специфическую особенность человека, состоит в понимании не только воли другого человека, но и его идей и мыслей, поскольку последние выражены последовательным рядом имён вещей, соединённых в утверждения, отрицания и другие формы речи...

## Глава 3. О последовательности или связи представлений

Под *последовательностью* или связью мыслей я понимаю то следование мыслей друг за другом, которое называют (в отличие от речи, выраженной словами) *мысленной речью*. [...]

Связь мыслей, или мысленная речь, бывает двоякого рода. Первого рода связь *не упорядочена, не скреплена определённым намерением* и не постоянна. В ней нет захватывающей мысли, которая владела бы следующими за ней мыслями и направляла бы их к себе как к желательной и страстной цели. В таком случае мысли, как говорят, блуждают и кажутся не подходящими друг к другу, подобно тому как это бывает во сне. [...] Однако и в этой беспорядочной скачке мыслей часто можно открыть определённое направление и зависимость одной мысли от другой. [...]

Второго рода связь более постоянна, так как она *упорядочивается* каким-нибудь желанием или намерением. [...] Так как цель благодаря

силе произведённого ею впечатления часто приходит на ум, то, если мысли начинают блуждать, они опять быстро приводятся в порядок. [...]

#### Глава 4. О речи

Хотя *книгопечатание* и является остроумным изобретением, оно не имеет большого значения по сравнению с изобретением *письменности*. [...]

Это было полезное изобретение для продления памяти о прошлом и для взаимной связи человеческого рода, рассеянного по столь многим и отдалённым областям земли. [...] Но наиболее благородным и выгодным из всех других изобретений было изобретение речи, состоящей из *имён*, или *названий*, и их связи; при их помощи люди регистрируют свои мысли, вызывают их в памяти, если они были в прошлом, и сообщают их друг другу для взаимной пользы и общения. Без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков. [...] Общее употребление речи состоит в том, чтобы перевести нашу мысленную речь в словесную, или связь наших мыслей – в связь слов. Польза от этого двоякая.

Первая – это регистрация хода мыслей. Так как мысли имеют склонность ускользать из нашей памяти, заставляя нас, таким образом, возобновлять весь процесс их формирования заново, то ускользнувшие мысли могут быть снова вызваны в памяти при помощи тех слов, которыми они были обозначены. Первое применение имён состоит, таким образом, в том, что они служат *метками* для воспоминания. Второе – в том, что многие люди, пользующиеся одними и теми же словами, обозначают (при помощи их связи и порядка) друг другу свои понятия или мысли о каждой вещи, а также свои желания, опасения или другие чувства. В силу этого их применения они и называются знаками. [...]

Способ, благодаря которому речь служит для запоминания последовательности причин и следствий, состоит в применении *имён* и их *связи*. Из имен некоторые суть собственные и относятся лишь к одной вещи, как, например, *Пётр, Джон, этот человек, это дерево*; некоторые же *общие* многим вещам, например *человек, лошадь, дерево*. Каждое из этих последних, хотя и является одним именем, есть имя различных, особых вещей и в отношении всех их в совокупности называется *всеобщим*, причём в мире нет ничего более общего, кроме имен, так как каждая из наименованных вещей индивидуальна и единична. [...]

Некоторые из всеобщих имен обладают большим объёмом, другие – меньшим, причём имена большего объема заключают в себе имена меньшего объёма, некоторые же, кроме того, имеют одинаковый объём

и взаимно включают друг друга. Например, имя тело имеет более широкое значение, чем слово человек, и содержит последнее в себе, а имена человек и разумное одинакового объёма и взаимно включают друг друга. Однако здесь следует заметить, что под именем не всегда разумеется, как в грамматике, одно только слово, но иногда совокупность многих слов. Так, все эти слова – *тот, кто в своих действиях соблюдает законы своей страны*, – составляют лишь одно имя, равнозначное слову справедливый. [...]

## Глава 5. О рассуждении и научном знании

[...] Человек превосходит всех остальных животных способностью исследовать при восприятии какой-либо вещи, каковы будут её последствия и какого эффекта он может достигнуть при её помощи. [...]

Однако это человеческое превосходство связано с противоположенной привилегией, а именно привилегией абсурдов, которым не подвержено ни одно живое существо, кроме человека. А из людей более всего подвержены им те, кто занимается философией. Очень верно Цицерон где-то сказал, что нет такого абсурда, которого нельзя было бы найти в книгах философов. Причина этого очевидна: ни один из них не начинает своих рассуждений с дефиниций, или объяснений, тех имён, которыми они пользуются; этот метод применялся лишь в геометрии, благодаря чему её заключения стали бесспорными. [...]

... Способность к рассуждению не есть нечто врождённое подобно ощущению и памяти, а также не нечто приобретённое одним лишь опытом подобно благоразумию, а что она приобретается прилежанием: прежде всего, в подходящем употреблении имён, во-вторых, в усвоении хорошего и правильного метода, который состоит в продвижении вперёд от элементов, каковыми являются имена, к суждениям, образованным путём соединения имён между собой, и отсюда к силлогизмам, которые суть связи одного суждения с другим, пока мы доходим до знания всех связей имён, относящихся к интересующей нас теме, именно это и называют люди *научным знанием*.

[...] Резюмируем. Свет человеческого ума – это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями. *Рассуждение* есть *шаг*, *рост знания* – *путь*, а *благоденствие* человеческого рода – *цель*. [...]

Если богатый опыт есть благоразумие, то богатство знания есть *мудрость*. Ибо хотя мы обычно обозначаем именем *мудрость* и то и другое, однако римляне всегда различали между *prudencia* и *sapientia*, приписывая первое свойство опыту, а второе – знанию. [...]

## Глава 11. О различии манер

[...] Учения о праве и несправедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не затрагивает интересов людей, не сталкиваясь ни с их честолюбием, ни с их выгодой или вожделениями. Я не сомневаюсь, что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии.

## Глава 12. О религии

[...] Постоянный страх, всегда сопровождающий человеческий род, шествующий как бы во тьме благодаря незнанию причин, должен по необходимости иметь какой-нибудь объект. Вот почему, когда нельзя найти видимого объекта, люди считают виновником своего счастья или несчастья *невидимого агента* или *невидимую силу*. В этом смысле, может быть, следует понимать слова некоторых древних поэтов, говоривших, что боги были первоначально созданы человеческим страхом, и это в отношении богов (т.е. в отношении многобожия язычников) совершенно справедливо. Однако признание единого бога, предвечного, бесконечно-го и всемогущего, может быть легче выведено из желания людей познать причины естественных тел и их различных свойств и действий, чем из страха людей перед тем, что с ними может случиться в будущем. [...]

## Глава 13. О естественном состоянии человеческого рода в его отношении к счастью и бедствиям людей

Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть всё вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом. [...]

Там, где нет власти, способной держать в подчинении всех, люди не испытывают никакого удовольствия (а напротив, значительную горечь) от жизни в обществе. [...]

... Мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы. [...]

Отсюда очевидно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путём сражения. [...]

Вот почему всё, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна. [...]

Однако никто из нас не обвиняет человеческую природу саму по себе. Желания и другие человеческие страсти сами по себе не являются грехом. Грехом также не могут считаться действия, проистекающие из этих страстей, до тех пор пока люди не знают закона, запрещающего эти действия; а такого закона они не могут знать до тех пор, пока он не издан, а изданным он не может быть до тех пор, пока люди не договорились насчёт того лица, которое должно его издавать. [...]

Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нём ничто не может быть несправедливым. Понятия *правильного* и *неправильного*, *справедливого* и *несправедливого* не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости. [...]

Указанное состояние характеризуется также отсутствием собственности, владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим. Каждый человек считает своим лишь то, что он может добыть, и лишь до тех пор, пока он в состоянии удержать это.

## Глава 17. О причинах, возникновении и определении государства

[...] При установлении государства люди руководятся стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося [...] необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов [...].

В самом деле, естественные законы (как *справедливость*, *беспристрастие*, *скромность*, *милосердие* и (в общем) *поведение по отноше-*

нию к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха какой-нибудь силы, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к страстию, гордости, мести и т.п. А соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность.

Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путём, а именно путём сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. [...] Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощённое в одном лице посредством соглашения, заключённого каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему моё право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему своё право и санкционируешь все его действия.* [...] В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путём взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтёт необходимым для их мира и общей защиты.*

Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нём говорят, что он обладает *верховной властью*, а всякий другой является его *подданным*.

### Глава 31. О царстве Бога при посредстве природы

[...] Для того чтобы мы могли знать, какого рода поклонение богу диктует нам естественный разум, я начну с его атрибутов. Прежде всего очевидно, что мы должны приписать Богу *существование*, ибо никто не может иметь намерение воздавать почести тому, что он считает несуществующим.

Во-вторых, недостойно говорили о Боге и отрицали его существование те философы, которые утверждали, что мир или душа мира есть Бог. Ибо под Богом мы понимаем причину мира, а сказать, что мир есть Бог – значит сказать, что мир не имеет причины, т.е. что Бога нет.

В-третьих, сказать, что мир не был создан, а существует извечно, – значит отрицать существование Бога (ибо то, что извечно, не имеет причины).

В-четвёртых, те, кто приписывает Богу покой, отрицают за ним заботу о человеческом роде и этим лишают его уважения, ибо такой взгляд отнимает у Бога человеческую любовь к нему и страх перед ним, являющиеся корнем уважения.

[...] Сказать, что мы представляем себе Бога или имеем о нём идею в нашем уме, также есть неуважение к нему, ибо все, что мы себе представляем, конечно.

[...] Нельзя также приписывать Богу страсти (разве лишь метафорически, разумея не самые страсти, а их эффект).

Поэтому когда мы приписываем Богу волю, то это не следует понимать по аналогии с человеческой волей как *разумную склонность*, а лишь как силу, способную произвести всё.

[...] Всякий, кто хочет приписать Богу лишь то, что оправдывается естественным разумом, должен употреблять или такие негативные атрибуты, как *бесконечный, вечный, непостижимый*, или превосходную степень, как *высочайший, величайший* и т. п., или неопределённые слова, как *благодостный, справедливый, святой, создатель*, причём употреблять их не в том смысле, чтобы объявить этим, каков бог (ибо это значило бы ограничить его рамками нашей фантазии), а лишь в том смысле, чтобы выразить своё благоговение перед ним и свою готовность повиноваться ему, что является знаком смирения и желания почитать его так, как только мы можем. Ибо для обозначения нашего понятия о его природе существует лишь одно имя, именно аз есмь, а для обозначения его отношения к нам – лишь имя *Бог*, в котором содержатся понятия *отец, царь* и *Господь*.



## БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Выдержки из произведения Б. Спинозы даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 350–364, 381, 385–400.

### ЭТИКА, ДОКАЗАННАЯ В ГЕОМЕТРИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ

#### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

#### О БОГЕ

#### Определения

1. Под *причиной самого себя* (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующей.

2. *Конечной в своём роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, ещё большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее её сущность.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под *Богом* я разумею существо абсолютно бесконечное, т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. [...]

7. *Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принуждённой* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определённом образе. [...]

#### Аксиомы

1. Всё, что существует, существует или само в себе, или в чём-либо другом.

2. Что не может быть представляемо через другое, должно быть представляемо само через себя.

3. Из данной определённой причины необходимо вытекает действие, и, наоборот, если нет никакой определённой причины, невозможно, чтобы последовало действие.

4. Знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее. [...]

*Т е о р е м а 1. Субстанция по природе первее своих состояний.*

*Т е о р е м а 5. В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы, иными словами, с одним и тем же атрибутом. [...]*

*Т е о р е м а 6. Одна субстанция не может производиться другой субстанцией. [...]*

**Королларий.** Отсюда следует, что субстанция чем-либо иным производиться не может. [...]

*Т е о р е м а 7. Природе субстанции присуще существование. [...]*

*Т е о р е м а 8. Всякая субстанция необходимо бесконечна. [...]*

*Т е о р е м а 11. Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует. [...]*

*Т е о р е м а 13. Субстанция абсолютно бесконечная неделима. [...]*

*Т е о р е м а 14. Кроме бога, никакая субстанция не может ни существовать, ни быть представляема. [...]*

*Т е о р е м а 15. Всё, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо. [...]*

**Схотлия.** Есть люди, которые воображают, будто Бог подобно человеку состоит из тела и души и подвержен страстям. Но уже из доказанного ясно, как далеки они от познания истинного Бога. [...] Ибо все, которые каким-либо образом размышляли о божественной природе, отрицают телесность Бога. [...]

*Т е о р е м а 17. Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения.*

*Т е о р е м а 18. Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне. [...]*

*Т е о р е м а 19. Бог, иными словами, все атрибуты Бога – вечны. [...]*

*Т е о р е м а 20. Существование Бога и сущность его – одно и то же.*

*Т е о р е м а 24. Сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе существования. [...]*

*Т е о р е м а 25. Бог составляет производящую причину не только существования вещей, но и сущности их. [...]*

*Т е о р е м а 26. Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом Богом, а не определённая Богом сама себя определить к действию не может. [...]*

*Т е о р е м а 28. Все единичное, иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности. [...]*

*Т е о р е м а 29. В природе вещей нет ничего случайного, но всё определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы. [...]*

**Схотлия.** ... Мы должны понимать под *natura naturans* (природа порождающая) и *natura naturata* (природа порождённая). ... Под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т.е. ... Бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю всё то, что вытекает из необходимости природы Бога, иными словами, каждого из его атрибутов, т.е. все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в Боге, и без Бога не могут ни существовать, ни быть представляемы. [...]

*Т е о р е м а 31. Разум (intellectus), будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, равно как и воля, желание, любовь и т.д., должны относиться к natura naturata, а не к natura naturans. [...]*

*Т е о р е м а 32. Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой.*

*Т е о р е м а 33. Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены. [...]*

**Схотлия 1.** ... Какая-либо вещь называется необходимой или в отношении к своей сущности, или в отношении к своей причине, так как существование вещи необходимо следует или из сущности и определения её, или из данной производящей причины. ... Случайной же какая-либо вещь называется единственно по несовершенству нашего знания. [...]

## Прибавление

[...] Природа не предназначает для себя никаких целей, и [...] все конечные причины составляют только человеческие вымыслы. [...] Оз-

наченное учение о цели совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие, и наоборот; далее, то, что по природе предшествует, оно делает последующим и, наконец, то, что составляет высочайшее и совершеннейшее, оно делает самым несовершенным. [...] Если бы, например, с какой-либо кровли упал камень на чью-нибудь голову и убил его, они будут доказывать по этому способу, что камень упал именно для того, чтобы убить человека; так как если бы он упал не с этой целью по воле Бога, то каким же образом могло бы случайно, соединиться столько обстоятельств (так как часто их соединяется весьма много)? Вы ответите, может быть, что это случилось потому, что подул ветер, а человек шёл по этой дороге. Однако они будут стоять на своём: почему ветер подул в это время? почему человек шёл по этой дороге именно в это же самое время? Если вы опять ответите, что ветер поднялся тогда потому, что море накануне начало волноваться при спокойной до тех пор погоде, а человек был приглашён другом, они опять будут настаивать, так как вопросам нет конца: почему же море волновалось? почему человек был приглашён в это время? И таким образом, не перестанут спрашивать о причинах причин до тех пор, пока вы не прибегнете к воле Бога... Точно так же они приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхъестественным искусством. Отсюда и происходит, что, кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи как ученый, а не удивляться им, как глупец, того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем толпа преклоняется как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета. [...]

После того как люди убедили себя, что всё, что происходит, происходит ради них, они должны были считать главным в каждой вещи то, что для них всего полезнее, и ставить выше всего другого то, что действует на них всего приятнее. Отсюда они должны были образовать понятия, которыми могли бы выражать природу вещей, как то: *добро, зло, порядок, беспорядок, тепло, холод, красота, безобразие* и т. д. А так как люди считают себя свободными, то возникли понятия о *похвальном и постыдном, грехе и заслуге*. [...]

Всё то, что способствует их благосостоянию или почитанию богов, люди называли добром, противоположное ему — *злом*. [...]

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ПРИРОДЕ АФФЕКТОВ

### Определения

3. Под *аффектами* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают её, а вместе с тем и идеи этих состояний. [...]

### Определение аффектов

1. *Желание* есть самая сущность человека, поскольку она представляется определённой к какому-либо действию каким-либо данным её состоянием. [...]

2. *Удовольствие* есть переход человека от меньшего совершенства к большему.

3. *Неудовольствие* есть переход человека от большего совершенства к меньшему.

6. *Любовь* есть удовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины. [...]

7. *Ненависть* есть неудовольствие, сопровождаемое идеей внешней причины.

44. *Честолюбие* есть чрезмерное желание славы. [...]

45. *Чревоугодие* есть неумеренное желание или любовь к пиршествам.

46. *Пьянство* есть неумеренное желание и любовь к вину.

47. *Скупость* есть неумеренное желание и любовь к богатствам.

48. *Разврат* есть также желание и любовь к половым сношениям. [...]

### Общее определение аффектов

*Аффект*, называемый *страстью души*, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим.

## ЧАСТЬ ЧЕТВЁРТАЯ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАБСТВЕ ИЛИ О СИЛАХ АФФЕКТОВ

### Предисловие

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он хотя и видит перед собой лучшее, однако принуждён следовать худшему. [...]

Что касается до *добра и зла*, то они [...] не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путём сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыки, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна. [...]

#### Определения

1. Под *добром* я понимаю то, что, как мы наверное знаем, для нас полезно.

2. Под *злом* же – то, что, как мы наверное знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром. [...]

3. Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его.

АКСИОМА. В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена. [...]

Т е о р е м а 18. [...] *Схолія.* [...] Так как разум не требует ничего противного природе, то он требует, следовательно, чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведёт человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять своё существование. Это так же необходимо истинно, как то, что целое больше своей части [...]. Далее, так как добродетель ... состоит ни в чём ином, как в действовании по законам собственной природы, и так как всякий ... стремится сохранять своё существование лишь по законам своей собственной природы, то отсюда следует, во-первых, что основание добродетели составляет самое стремление сохранить собственное существование и что счастье состоит в том, что человек может сохранять его. Во-вторых, следует, что добродетели должно искать ради неё самой и что нет ничего лучше неё или полезнее для нас, ради чего должно было бы к ней стремиться. Наконец, в-третьих, следует, что самоубийцы бессильны духом и совершенно побеждаются внешними причинами, противными их природе. [...]

Т е о р е м а 26. *Всё, к чему мы стремимся вследствие разума, есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведёт к познанию.*

*Т е о р е м а 33. Люди могут быть различны по своей природе постольку, поскольку они волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния; в этом отношении даже один и тот же человек бывает изменчив и непостоянен.*

*Т е о р е м а 35. Люди лишь постольку всегда необходимо сходны между собой по своей природе, поскольку они живут по руководству разума. [...]*

**Королларий 1.** В природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума. [...]

**Схолия.** ... Почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог. Однако редко бывает, чтобы люди жили по руководству разума; напротив, всё у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга. И тем не менее они едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. [...] ... При взаимной помощи они гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединёнными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих [...].

*Т е о р е м а 37. Всякий, следующий добродетели, желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем больше-го познания Бога достиг он. [...]*

**Схолия 2.** [...] Если бы люди жили по руководству разума, то каждый... обладал бы этим своим правом без всякого ущерба для других.

Но так как люди... подвержены аффектам, далеко превосходящим способность или добродетель человека [...], то часто они влекутся в разные стороны... и бывают противны друг другу [...], нуждаясь между тем во взаимной помощи... Поэтому, для того чтобы люди могли жить согласно и служить друг другу на помощь, необходимо, чтобы они поступились своим естественным правом и обязались друг другу не делать ничего, что может служить во вред другому. Каким образом может произойти это, а именно чтобы люди, необходимо подверженные аффектам [...], и притом непостоянные и изменчивые [...], могли заключить между собой обязательство и иметь друг к другу доверие [...], а именно из того, что всякий аффект может быть ограничен только аффектом более сильным и противоположным ему и что каждый удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. При таком условии общество может утвердиться только в том случае, если оно присвоит себе право каждого мстить за себя и судить о том, что

хорошо и что дурно. А потому оно должно иметь власть предписывать общий образ жизни и устанавливать законы, делая их твёрдыми не посредством разума, который [...] ограничить аффекты не в состоянии, но путём угроз. Такое общество, зиждущееся на законах и власти самосохранения, называется государством, а люди, находящиеся под защитой его права, гражданами. [...]

**Т е о р е м а 40.** *Что ведёт людей к жизни общественной, иными словами, что заставляет людей жить согласно, то полезно и, наоборот, дурно то, что вносит в государство несогласие.*

**Т е о р е м а 45.** *Ненависть никогда не может быть хороша. [...]*

**Т е о р е м а 46.** *Живущий по руководству разума стремится, насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т. д., напротив, любовью или великодушием.*

**Т е о р е м а 66.** [...] **Схолия.** [...] Человек, руководствующийся только аффектом или мнением, отличается от человека, руководствующегося разумом. Первый помимо своей воли делает то, чего совершенно не знает; второй следует только самому себе и делает только то, что он признаёт главнейшим в жизни и чего вследствие этого он всего более желает; поэтому первого я называю *рабом*, второго – *свободным* [...].

**Т е о р е м а 67.** *Человек свободный ни о чём так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни.*

**Т е о р е м а 72.** *Человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно. [...]*

**Т е о р е м а 73.** *Человек, руководствующийся разумом, является более свободным в государстве, где он живёт сообразно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе.*

[...] Гл. IV. [...] Самое полезное в жизни – совершенствовать своё познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо блаженство есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога. Совершенствовать же своё познание – значит не что иное, как познавать Бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы.

[...] Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в *познании*. И наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом. [...]

Гл. XII. Всего полезнее для людей – соединиться друг с другом в своём *образе жизни* и вступить в такие связи, которые удобнее всего



могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы. [...]

[...] Гл. XX. Что касается *супружества*, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

[...] Гл. XXVIII. [...] Для добывания [...] питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, так как они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его. [...]

## ЧАСТЬ ПЯТАЯ

### О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА ИЛИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

#### Предисловие

Перехожу, наконец, к другой части этики, предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе*. Таким образом, я буду говорить в ней о *могуществе разума* и покажу, какова его сила над аффектами и затем в чём состоит *свобода или блаженство души*; мы увидим из этого, насколько мудрый могущественнее невежды. До того же, каким образом и каким путём должен быть разум совершенствуем и затем какие заботы должно прилагать к телу, дабы оно могло правильно совершать свои отправления, здесь нет дела, ибо первое составляет предмет логики, второе – медицины. [...]

**Т е о р е м а 1.** *Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей. [...]*

**Т е о р е м а 3.** *Аффект, составляющий пассивное состояние, перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчётливую идею его. [...]*

**Т е о р е м а 4.** *Нет ни одного телесного состояния, о котором мы не могли бы составить ясного и отчётливого представления. [...]*

**Т е о р е м а 6.** *Поскольку душа познаёт вещи как необходимые, она имеет тем большую власть над аффектами, иными словами, тем менее страдает от них. [...]*

**Т е о р е м а 10.** *Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума.*

*Т е о р е м а 19. Кто любит Бога, тот не может не стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его. [...]*

*Т е о р е м а 20. [...] Схолия. [...] Эта любовь к Богу есть из всех аффектов самый постоянный и, поскольку он относится к телу, может уничтожиться только вместе с самим телом. [...]*

*Т е о р е м а 21. Душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать её тело. [...]*

*Т е о р е м а 23. Человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от неё остаётся нечто вечное. [...]*

*Т е о р е м а 24. Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога. [...]*

*Т е о р е м а 30. Душа наша, поскольку она познаёт себя и своё тело под формой вечности, необходимо обладает познанием Бога и знает, что она существует в Боге и через Бога представляется. [...]*

*Т е о р е м а 34. Душа подвержена аффектам, относящимся к пассивным состояниям, только пока продолжает существовать тело. [...]*

**Королларий.** Отсюда следует, что, кроме познавательной любви, никакая другая любовь не вечна.

**Схолия.** Если мы обратим внимание на обычное мнение людей, то найдём, что хотя они и признают вечность своей души, однако смешивают её с временным продолжением и приписывают её воображению или памяти, которые, как они думают, остаются и после смерти. [...]

*Т е о р е м а 36. Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой бог любит самого себя не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т.е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя. [...]*

*Т е о р е м а 39. Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна. [...]*

*Т е о р е м а 41. Хотя бы мы и не знали, что душа наша вечна, однако уважение к общему благу, благочестие и вообще всё, относящееся [...] к мужеству и великодушию, мы всё-таки считали бы за главное. [...]*

**Схолия.** ... Большей частью люди думают, кажется, что они свободны лишь постольку, поскольку им позволено повиноваться своим страстям, а будучи принуждены жить по предписанию божественного закона, они думают, что поступают своим правом. Таким образом, уважение к общему благу, благочестие и вообще всё, что относится к твёрдости духа, они считают бременем, от которого после смерти они надеются избавиться и получить награду за своё рабство, именно за

своё уважение к общему благу и благочестие. Впрочем, жить по предписанию божественного закона, поскольку это позволяют им их немощь и душевное бессилие, их заставляет не одна только эта надежда, но также и главным образом страх подвергнуться после смерти тяжким наказаниям. И если бы в людях не жили эта надежда и страх, если бы, наоборот, они верили, что души погибают вместе с телом и что для несчастных, сокрушённых бременем уважения к общему благу, нет другой жизни, они стали бы жить по своему нраву и предпочли действовать во всём под влиянием страсти и повиноваться скорее счастью, чем самим себе. [...]

*Т е о р е м а 42. Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель; и мы наслаждаемся им не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того что мы наслаждаемся им, мы в состоянии обуздывать свои страсти. [...]*

**Схолия.** [...] Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. [...] Мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведёт к этому, и кажется весьма трудным, однако всё же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но всё прекрасное так же трудно, как и редко.

## ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ

Выдержки из произведения Г.В. Лейбница даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 450–481.

## МОНАДОЛОГИЯ

1. *Монада*, о которой мы будем здесь говорить, есть не что иное, как *простая* субстанция, которая входит в состав *сложных*; *простая* — значит не имеющая частей.

3. А где нет частей, там нет ни протяжения, ни фигуры и невозможна делимость. Эти-то монады и суть истинные атомы природы, одним словом, *элементы* вещей.

6. ... Можно сказать, что начало или конец монады могут произойти лишь с одного раза, т.е. монады могут получить начало только путем *творения* и погибнуть только через *уничтожение*; тогда как то, что *сложно*, начинается или кончается по частям.

7. [...] Монады вовсе не имеют *окон*, чрез которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти. [...].

9. [...] Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего, или же основанного на внутреннем определении.

11. ... Естественные изменения монад исходят из *внутреннего начала*, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады [...].

22. И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие её предыдущего состояния, то настоящее её чревато будущим. [...]

29. ... Познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных и доставляет нам обладание *разумом* и науками, возвышая нас до познания нас самих и Бога. И вот это называется в нас разумной душой или *духом*. [...]

33. Есть [...] два рода истин: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта – случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путём анализа, разрешая её на идеи и истины более простые, пока не дойдём до первичных.

38. ... Последняя причина вещей должна находиться в необходимой субстанции, в которой многообразие изменений находится в превосходной степени, как и в источнике; и это мы называем *Богом*.

39. А так как эта субстанция есть достаточное основание для всего этого разнообразия, которое притом повсюду находится во взаимной связи, то *существует только единый Бог, и этого Бога достаточно*.

40. Отсюда можно заключить, что эта высшая субстанция... едина, всеобща и необходима, так как нет ничего вне её, что было бы независимо от нее [...].

45. ... Один только Бог, или необходимое существо, имеет то преимущество, что оно необходимо существует, если только он возможен. [...]

47. ... Один только Бог есть первичное единство или изначальная простая субстанция. Все монады сотворённые или производные составляют его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, *излучений* божества, ограниченных воспринимавшей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной.

48. В Боге заключается *могущество*, которое есть источник всего, потом *знание*, которое содержит в себе всё разнообразие идей, и, наконец, *воля*, которая производит изменения или создания сообразно началу наилучшего. И это соответствует тому, что в сотворённых монадах составляет субъект или *основание*, способность *восприятия* и способность *стремления*. Но в Боге эти атрибуты безусловно бесконечны и совершенны, а в монадах сотворённых, или в *энтелехиях*, [...] это лишь подражания, в той мере, насколько монады имеют совершенства. [...]

51. Но в простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь чрез посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение её. Ибо так как одна сотворённая монада не может иметь *физического* влияния на внутреннее бытие другой, то лишь указанным способом одна монада может находиться от другой в зависимости. [...]

53. А так как в идеях Бога есть бесконечное множество миров, из которых осуществиться может лишь один, то необходимо достаточное основание для выбора, которое определяет Бога скорее к одному, чем к другому.

54. Эта причина может лежать только в *целесообразности* или в степенях совершенства, какое содержат в себе эти миры, ибо каждый возможный мир имеет право требовать для себя существования по мере совершенства, которое он заключает в себе.

55. В этом и заключается причина *существования наилучшего*: мудрость в Боге познаёт его, благость избирает и могущество производит.

56. А вследствие такой *связи*, или приспособленности всех сотворённых вещей к каждой из них и каждой ко всем прочим, каждая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом Вселенной. [...]

62. ... Хотя каждая сотворённая монада представляет всю Вселенную, но отчетливее представляет она то тело, которое собственно с ней связано и энтелехию которого она составляет, и как это тело вследствие связности всей материи в наполненном пространстве выражает всю Вселенную, так и душа представляет всю Вселенную, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит. [...]

64. ... Всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные. Ибо машина, сооружённая искусством человека, не есть машина в каждой своей части [...].

Но машины естественные, т.е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие между *природой* и *искусством*, т.е. между искусством божественным и нашим. [...]

69. ... Во Вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодного: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по наружному виду... [...]

78. ... Душа следует своим законам, тело – также своим; и они сообразуются в силу *гармонии, предустановленной* между всеми субстанциями, так как они все суть выражения одной и той же Вселенной.

79. Души действуют согласно законам *конечных* причин – посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам *причин действующих (производящих)*, или движений. И оба царства – причин действующих и причин конечных – гармонизируют между собой. [...]

82. Что же касается *духов*, или разумных душ [...], только те, которые, так сказать, избраны, путём действительного зачатия достигают степени человеческой природы, их ощущающие души возвышаются на степень разума и до преимуществ духов.

83. Среди прочих различий, какие существуют между обыкновенными душами и духами и часть которых я уже указал, есть ещё следующее: души вообще суть живые зеркала или отображения мира творений, а духи, кроме того, суть отображения самого божества или самого творца природы, и способны познавать систему Вселенной и подражать ему кое в чем своими творческими попытками, так как всякий дух в своей области есть как бы малое божество. [...]

85. ... Совокупность всех духов должна составлять град Божий, т.е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного монарха.

86. Этот град Божий, эта поистине вселенская монархия есть мир нравственный в мире естественном и представляет собой наиболее возвышенное и самое божественное из дел Божьих; в нём и состоит истинная слава Божья, ибо её не было бы, если бы духи не познавали величия Бога и благодати его и не поражались ими. Именно в отношении к этому государству и обнаруживается, собственно, его благодать, тогда как его премудрость, его всемогущество проявляются повсюду.

90. Наконец, под этим совершенным правлением не могут оставаться ни добрые дела без награды, ни злые без возмездия, и всё должно выходить ко благу добрых, т.е. тех, кто в этом великом государстве всем доволен, кто доверяется провидению, исполнив свой долг, и кто любит и, как подобает, подражает творцу всякого блага. [...] Если бы мы могли

в достаточной мере понять порядок Вселенной, то мы нашли бы, что он превосходит все пожелания наимудрейших и что нельзя сделать его ещё лучше, чем он есть, не только вообще и в целом, но и для нас самих в частности, если только мы в подобающей степени привязаны к творцу не только как к зодчему и действующей причине нашего бытия, но также как и к нашему владыке и конечной причине, который должен составлять всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье.

## **НОВЫЕ ОПЫТЫ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ**

### **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Так как «Опыт о человеческом разуме» (Д. Локка. – Сост.) [...] принадлежит к числу лучших и наиболее ценимых произведений настоящего времени, то я решил написать к нему свои замечания [...]. Хотя автор «Опыта» высказывает множество прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, тем не менее наши системы сильно отличаются друг от друга. Его система ближе к Аристотелю, а моя к Платону, хотя каждый из нас во многих вопросах отклоняется от учений этих двух древних мыслителей. Он более популярен, я же вынужден выражаться иногда более научно и абстрактно, что не является для меня преимуществом [...]. Наши разногласия касаются довольно важных вопросов. Дело идёт о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста подобно доске, на которой ещё ничего не написали (*tabula rasa*), как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли всё то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта, или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном, а также со схоластикami... Это приводит к другому вопросу, а именно к вопросу о том, все ли истины зависят от опыта, т.е. от индукции и примеров, или же имеются истины, покоящиеся на другой основе. Действительно, если известные явления можно предвидеть до всякого опыта по отношению к ним, то ясно, что мы привносим сюда нечто от себя. Хотя чувства необходимы для всех наших действительных знаний, но они недостаточны для того, чтобы сообщить их нам полностью, так как чувства дают всегда лишь примеры, т.е. частные или индивидуальные истины. Но как бы многочисленны ни были примеры, подтверждающие какую-нибудь общую истину, их недостаточно, чтобы установить всеобщую необходимость этой самой истины; ведь из того, что нечто произошло, не следует вовсе, что оно всегда будет происходить таким же образом. [...] Отсюда следует, что необходимые истины вроде тех, которые встречаются в чистой математике, а в особенности

в арифметике и геометрии, — должны покоиться на принципах, доказательство которых не зависит от примеров, а следовательно, и от свидетельства чувств, хотя, не будь чувств, нам никогда не пришло бы в голову задумываться над ними. [...] Эти вещи следует тщательно отличать друг от друга, и Эвклид отлично понял это, доказывая с помощью разума то, что достаточно ясно на основании опыта и чувственных образов. Точно так же логика вместе с метафизикой и моралью, из которых одна даёт начало естественному богословию, а другая — естественной науке о праве, полны подобных истин; следовательно, их доказательство можно получить лишь с помощью внутренних принципов, называемых врождёнными. [...] Возможно, что наш учёный автор не совсем расходится с моими взглядами. В самом деле, если вся его первая книга посвящена опровержению врождённых знаний, понимаемых в определённом смысле, то в начале второй книги и в дальнейшем он признаёт, однако, что идеи, которые происходят не из ощущения, берут своё начало из рефлексии. Но рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключается в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеется много врождённого, так как мы, так сказать, врождены самим себе, и что в нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей? Так как эти предметы непосредственно и всегда имеются в нашем разуме (хотя мы, отвлечённые своими делами и поглощённые своими нуждами, не всегда сознаём их), то нечему удивляться, если мы говорим, что эти идеи вместе со всем тем, что зависит от них, врождены нам. [...] ... Идеи и истины врождены нам подобно склонностям, предрасположениям, привычкам или естественным потенциям, а не подобно действиям, хотя эти потенции всегда сопровождаются соответствующими, часто незаметными действиями. Наш учёный автор, по-видимому, убеждён, что в нас нет ничего потенциального и даже нет ничего такого, чего бы мы всегда не создавали актуально. Но он не может строго придерживаться этого, не впадая в парадоксальность. В самом деле, приобретённые привычки и накопленные в памяти впечатления не всегда сознаются нами и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, хотя часто они легко приходят нам в голову по какому-нибудь ничтожному поводу, вызывающему их в памяти, подобно тому как для нас достаточно начала песни, чтобы вспомнить её продолжение. В других местах он также ограничивает свой тезис, утверждая, что в нас нет ничего такого, чего бы мы не создавали, по крайней мере когда-либо прежде. Но независимо от того,



что никто не может сказать на основании одного только разума, как далеко может простираться наше прошлое сознание, о котором мы могли забыть, особенно если следовать учению платоников о воспоминании, которое при всей своей фантастичности вовсе не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму, – независимо от этого, говорю я, почему мы должны приобретать всё лишь с помощью восприятий внешних вещей и не можем добыть ничего в самих себе? [...] Почему ... мы не могли бы добыть себе каких-нибудь объектов мышления из своего собственного существа, если захотели бы углубиться в него? Поэтому я склонен думать, что по существу взгляд нашего автора на этот вопрос не отличается от моих взглядов или, вернее, от общепринятых взглядов, коль скоро он признает два источника наших знаний – чувства и рефлексию. Не знаю, так ли легко будет примирить с нашими взглядами и со взглядами картезианцев утверждение этого автора, что дух не всегда мыслит и, в частности, что он лишён восприятий во сне без сновидений. Он говорит, что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть без мыслей. На это я даю несколько необычный ответ. Я утверждаю, что ни одна субстанция не может естественным образом быть в бездействии, что тела также никогда не могут быть без движения. Уже опыт говорит в мою пользу, и достаточно обратиться к книге знаменитого Бойля против учения об абсолютном покое, чтобы убедиться в этом. Но я думаю, что на моей стороне и разум, и это один из моих аргументов против атомистики.. [...] Всякое внимание требует памяти, и если мы не получаем, так сказать, предупреждения обратить внимание на некоторые из наших наличных восприятий, то мы их часто пропускаем, не задумываясь над ними и даже не замечая их; но если кто-нибудь немедленно укажет нам на них и обратит, например, наше внимание на только что раздавшийся шум, то мы вспоминаем об этом и сознаём, что испытали перед тем некоторое ощущение. Таким образом, то были восприятия, которых мы не сознали немедленно; сознание их появилось лишь тогда, когда на них обратили наше внимание через некоторый, пусть совсем ничтожный, промежуток времени. [...] ... Действие этих малых восприятий гораздо более значительно, чем это думают. Именно они образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в совокупности, неотчётливых в своих частях, те впечатления, которые производят на нас окружающие нас тела и которые заключают в себе бесконечность, – ту связь, в которой находится каждое существо со всей остальной Вселенной. Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чревато будущим и обременено прошедшим, что все находится во взаимном согласии. [...] При помощи этих... незаметных

восприятий я объясняю изумительную предустановленную гармонию души и тела и даже всех монад или простых субстанций – учение, которое заменяет несостоятельную теорию о их взаимодействии... [...] После этого я вряд ли скажу что-либо новое, добавив, что эти же малые восприятия определяют наши поступки во многих случаях без нашего размышления, обманывая толпу мнимым равновесием безразличия, как будто, например, для нас совершенно безразлично пойти ли направо или налево [...]. Ничто не происходит сразу, и одно из моих основных и наиболее достоверных положений – это то, что природа никогда не делает скачков. Я назвал это законом непрерывности... Значение этого закона в физике очень велико. В силу этого закона всякий переход от малого к большому и наоборот совершается через промежуточные величины как по отношению к степеням, так и по отношению к частям. [...] Я указал, далее, что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и что они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически. Эта теория ниспровергает учение о душе-чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделённых актуально частицах материи, об абсолютном покое, о полном единообразии какой-нибудь части времени, места или материи, ... [...] и тысячи других выдумок философов, вытекающих из их несовершенных понятий. [...]. Это учение о незаметных восприятиях объясняет также, почему и каким образом две человеческие души или две вещи одного и того же вида никогда не выходят совершенно тождественными из рук творца и обладают каждая своим изначальным отношением к тому положению, которое им предстоит занять во Вселенной. [...] Есть ещё другой важный пункт, по которому я должен разойтись не только со взглядами Вашего автора, но также и со взглядами большинства современных писателей, а именно: я думаю в согласии с большинством древних авторов, что все духи, все души, все сотворённые простые субстанции всегда соединены с каким-нибудь телом и что не существует душ, которые были бы совершенно отделены от них. В пользу этого взгляда у меня имеются априорные доводы. Но у этой теории ещё то преимущество, что она разрешает все философские трудности по вопросу о состоянии душ, об их вечном сохранении, об их бессмертии и их деятельности. Действительно, различие между состояниями душ оказывается и оказывалось всегда различием между большей или меньшей чувствительностью, между более совершенным и менее совершенным и обратно, а это делает их прошедшее или будущее состояние столь же доступным объяснению, как и их настоящее состояние. Достаточно

немного поразмыслить, чтобы убедиться в разумности этой теории и в том, что скачок от одного состояния к другому, бесконечно разнящемуся от первого, не может быть естественным. Меня удивляет школьная философия, которая, отвернувшись без всяких оснований от природы, создала этим огромные трудности и дала повод для мнимого торжества вольнодумцев, все аргументы которых сразу опровергаются предлагаемым нами объяснением вещей, согласно которому представить себе сохранение душ (или правильное, по-моему, живых существ) не труднее, чем представить себе превращение гусеницы в бабочку или сохранение мысли во сне, с которым Иисус Христос столь божественно прекрасно сравнил смерть. Как я уже сказал, никакой сон не может длиться вечно; и он будет тем короче или его почти совсем не будет у разумных душ, которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть, и память, данные им в царстве Божьем: это делает их более восприимчивыми к наградам и наказаниям. Прибавлю к этому ещё, что вообще никакое расстройство видимых органов не способно внести полный хаос в живое существо или разрушить все его органы и лишить душу всего её органического тела и неизгладимых остатков всех её прежних состояний. Но легкость, с которой отказались от старого учения о тончайших телах, присоединённых к ангелам (которое смешивали с учением о телесности самих ангелов), принятие учения о мнимых сотворённых бестелесных духах (чему сильно содействовало учение Аристотеля о духах, вращающих небесные сферы) и, наконец, ошибочный взгляд, будто нельзя придерживаться учения о сохранении душ животных, не впадая в теорию метемпсихоза и не заставляя души переходить из тела в тело, и связанные с этим затруднения, из которых не видели выхода, всё это, по-моему, имело своим результатом то, что оставили в пренебрежении естественный способ объяснения сохранения души. Это причинило много вреда естественной религии и заставило многих думать, будто наше бессмертие есть лишь чудесный дар Божьей благодати, о чём наш знаменитый автор высказывается, как я вскоре покажу, с некоторым сомнением. [...] Я боюсь, что некоторые, высказывающиеся в пользу учения о бессмертии на основании благодати, придерживаются его лишь на словах, а в действительности близки к тем аверроистам и заблуждающимся квиетистам, которые измышляют поглощение и соединение души с океаном божества, теория, невозможность которой убедительно доказывается, может быть, только моей системой. Между нами имеются, по-видимому, ещё разногласия по вопросу о материи, поскольку наш автор думает, что для движения необходима пустота, полагая, что небольшие частицы материи тверды. Я согласен, что если бы материя со-

стояла из таких частиц, то движение в наполненном пространстве было бы невозможно, как оно невозможно в комнате, наполненной множеством мелких камешков, так что не остаётся ни малейшего пустого места. Но мы не признаём этого допущения, в пользу которого, кажется, нет никаких оснований, хотя наш ученый автор решается даже утверждать, что твёрдость или сцепление небольших частиц составляют сущность тела. Скорее следует представить себе пространство заполненным изначально жидкой материей, способной всячески делиться и актуально подверженной бесконечным делениям и подразделениям. Но к этому надо прибавить, что в различных местах она делима и разделена неодинаковым образом по причине имеющихся уже в ней более или менее согласованных между собою движений; благодаря этому она повсюду до известной степени тверда и вместе с тем жидка, и нет ни одного тела, которое было бы в максимальной степени твёрдо или жидко, иначе говоря, в материи нельзя найти ни одного атома, обладающего непреодолимой твердостью, и никакой массы, абсолютно безразличной к делению. Миропорядок и, в частности, закон непрерывности делают одинаково невозможным и то, и другое. [...] Я могу лишь воздать хвалу этому скромному благочестию нашего знаменитого автора, признающего, что Бог может сделать более того, что мы в состоянии понять, и что, таким образом, в догматах веры могут заключаться непостижимые для нас тайны, но я не желал бы, чтобы в обычном ходе вещей прибегали к чудесам и допускали абсолютно непонятные силы и воздействия. Ведь в противном случае под предлогом божественного всемогущества мы дадим слишком много воли плохим философам; и если допустить все эти непонятные центроостремительные силы или непосредственные притяжения на расстоянии, не будучи, однако, в состоянии понять их, то я не знаю, что может помешать нашим схоластикам говорить, что всё происходит просто благодаря «способностям», и защищать свои «интенциональные образы», которые направляются от предметов к нам и находят способ проникнуть в наши души. Если это так, то *omnia jam fient, fieri quae possern negabarn* (всё может произойти, возможность чего я отрицал). Поэтому мне кажется, что наш автор при всей своей рассудительности впадает здесь из одной крайности в другую. В вопросе о деятельности душ он упорствует, когда приходится только допустить то, что недоступно чувствам, а в данном случае он приписывает телам то, что недоступно даже разуму, допуская у них силы и действия, превосходящие всё то, что может, по моему мнению, сделать и понять сотворённый дух, так как он приписывает им притяжение, притом на огромных расстояниях, ничем не ограничивая сферы их деятельности;

и всё это для защиты столь же непонятного утверждения, именно что материя может в естественном порядке мыслить. Вопрос, по которому он ведёт спор с выступившим против него знаменитым прелатом, заключается в том, может ли материя мыслить; и так как это вопрос важный также и для настоящего сочинения, то я не могу им не заняться несколько и не рассмотреть их разногласия... Прежде чем высказать свой собственный взгляд, я замечу на всё это, что, разумеется, материя столь же мало способна породить механически ощущения, как и разум, как это признаёт и наш автор; что действительно нельзя отрицать того, чего не понимаешь, но я прибавлю к этому, что мы имеем право отрицать (по крайней мере в естественном порядке) то, что абсолютно непонятно и необъяснимо. Я утверждаю также, что нельзя понять субстанций (материальной и нематериальной) в их сущности без всякой активности, что активность свойственна сущности субстанции вообще и, наконец, что понимание сотворённых существ не есть мера всемогущества Божьего, но что их понятливость, или способность понимания, есть мера могущества природы, так как всё, что соответствует естественному порядку, может быть понято каким-нибудь сотворённым существом. [...] В естественном порядке (оставляя в стороне чудеса) Бог не произвольно придаёт субстанциям те или иные качества, и он всегда будет придавать им лишь такие качества, которые естественны для них, т.е. могут быть выведены из их природы как доступные объяснению модификации. Поэтому мы вправе думать, что материя не обладает естественным образом вышеупомянутым притяжением и не станет двигаться сама собой по кривой линии, так как невозможно понять, каким образом это происходит, т.е. невозможно объяснить это механически, между тем то, что естественно, должно быть доступным отчётливому пониманию, если бы мы проникли в тайны вещей. Это различие между тем, что естественно и объяснимо, и тем, что необъяснимо и чудесно, устраняет все затруднения. Отвергнув его, мы стали бы защищать нечто худшее, чем скрытые качества, и мы отказались бы в этом вопросе от философии и разума, открыв убежище невежеству и лености мысли благодаря тёмной системе, допускающей не только существование качеств, которых мы не понимаем, — а их и без того имеется слишком много, — но также существование качеств, которых не мог бы понять и величайший дух, если бы Бог дал ему полную разумения, т.е. качеств, которые были бы или чудесными, или нелепыми и бессмысленными. Впрочем, нелепым и бессмысленным было бы также, чтобы Бог повседневно творил чудеса. Таким образом, эта праздная гипотеза противоречит как нашей философии, доискивающейся оснований, так и божественной мудрости,

дающей эти основания. Что же касается мышления, то несомненно, — как это не раз признаёт и наш автор, — что оно не может быть понятой модификацией материи. Иначе говоря, ощущающее или мыслящее существо не есть какая-то машина вроде часов или мельницы, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и движения, механическое сочетание которых могло бы породить нечто мыслящее и ощущающее в массе, в которой не было бы ничего подобного, причём мышление и ощущение соответствующим образом прекратились бы в случае порчи этого механизма. Таким образом, ощущение и мышление не есть нечто естественное для материи, и они могут возникнуть в ней лишь двояким способом. Один из них заключается в том, что Бог присоединяет к материи некоторую субстанцию, которой по природе свойственно мыслить; а другой — в том, что Бог вкладывает чудесным образом в материю мышление. Так что в этом вопросе я целиком на стороне картезианцев, за исключением того, что я распространяю это и на животных и думаю, что они обладают ощущением и нематериальными (в строгом смысле слова) душами, столь же нетленными, как атомы у Демокрита и Гассенди. Между тем картезианцы, без оснований испугавшись трудностей в вопросе о душах животных и не зная, что с ними сделать, если они сохраняются, так как они не обратили внимания на сохранение живого существа в уменьшенном виде, были вынуждены отрицать у животных даже ощущение вопреки всякой очевидности и вопреки мнению всего света. Но если бы кто-нибудь сказал, что Бог может во всяком случае наделить способностью мышления приспособленную к этому машину, то я бы ответил, что если бы это произошло и Бог наделил бы материю этой способностью, не придав ей в то же время субстанции в качестве субъекта, которому присуща эта способность, как я это понимаю, т.е. не присоединив к ней нематериальной души, то оставалось бы допустить, что материя чудесным образом превознесена, чтобы получить свойство, на которое она не способна естественным образом, подобно тому как некоторые схоластики утверждают, что Бог превозносит огонь, чтобы сообщить ему способность непосредственно сжигать отделённых от тел духов, что является настоящим чудом. Достаточно того, что невозможно утверждать, что материя мыслит, не вкладывая в неё нетленной души и не допуская чуда; таким образом, бессмертие наших душ следует из того, что естественно, так как защищать тезис об их исчезновении можно, лишь прибегая к чуду, будь то посредством превознесения материи или посредством уничтожения души, ибо мы отлично знаем, что всемогущество Божье могло бы сделать наши души — при всей их нематериальности (или бессмертии на

основании одного только естества) – смертными, потому что оно может их уничтожить. Это утверждение о нематериальности души имеет, без сомнения, большое значение, так как для религии и нравственности, особенно в наше время (когда так много людей, относящихся без всякого уважения к одному откровению и чудесам), несравненно выгоднее показать, что души бессмертны естественным образом и что было бы чудом, если бы они не были бессмертными, чем утверждать, что наши души должны умирать естественным образом, но они не умирают только в силу чудесной благодати, основанной на одном лишь обещании Бога. Ведь давно уже известно, что те, которые желали уничтожить естественную религию и свести все к религии откровения, – как будто разум тут ничему не может научить – считались, и не всегда без основания, людьми подозрительными. Но наш автор не относится к их числу. Он признаёт возможность доказательства бытия Божьего и приписывает нематериальности души высшую степень вероятности, которую можно поэтому принять за моральную достоверность. Поэтому я думаю, что при его чистосердечии и проницательности он мог бы согласиться с изложенным мною учением, имеющим первостепенное значение для всякой разумной философии. [...] Что касается указания на трудность для некоторых народов представить себе нематериальную субстанцию, то её всё-таки легко устранить (в значительной мере), перестав говорить о субстанциях, отделённых от материи, которых, по моему мнению, нигде и не существует естественным образом среди сотворённых существ.

### ДЖОН ЛОКК

Выдержки из произведения Д. Локка даны по изданию: Антология мировой философии.

В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 413–417, 428–437.

## ОПЫТ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕ

### КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ВВЕДЕНИЕ

1. [...] Разум, подобно глазу, даёт нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя: необходимо искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его своим собственным объектом. [...]

3. *Метод.* [...] Во-первых, я исследую происхождение тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их), которые человек за-

мечает и сознаёт наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

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

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

8. *Что означает слово «идея».* [...] Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает всё, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами «воображаемое», «понятие», «вид», или того, чем может быть занята душа во время мышления. [...]

## ГЛАВА ВТОРАЯ В ДУШЕ НЕТ ВРОЖДЁННЫХ ПРИНЦИПОВ

1. *Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врождено.* – Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некоторые врождённые принципы, некоторые первичные понятия, *κοινὰ ἐννοιαί*, так сказать, запечатлённые в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою на свет. Чтобы убедить непредубеждённых читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как люди исключительно при помощи своих природных способностей, без всякого содействия со стороны врождённых запечатлений могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все согласятся охотно, что дерзко предполагать врождёнными идеи цветов в существе, которому Бог дал зрение и способность воспринимать цвета при помощи глаз от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врождёнными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же лёгкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе (что я и надеюсь показать в последующих разделах этого сочинения). [...]

2. *Общее согласие как главный довод.* – Ничто не пользуется таким общим признанием, как то, что есть некоторые принципы, как умозрительные, так и практические (ибо речь ведут и о тех, и о других), с ко-



торыми согласны все люди. Отсюда защитники приведённого взгляда заключают, что эти принципы необходимо должны быть постоянными отпечатками, которые души людей получают при начале своего бытия и приносят с собой на свет столь же необходимо и реально, как и все свои другие присущие им способности.

3. *Общее согласие вовсе не доказывает врождённости.* – Довод со ссылкой на всеобщее согласие заключает в себе тот изъян, что, будь даже в самом деле верно, что существует несколько признаваемых всем человечеством истин, он всё-таки не доказывал бы врождённости этих истин, если бы удалось показать, что имеется другой путь, каким люди приходят ко всеобщему согласию относительно вещей, о которых они сходятся во взглядах, а я предполагаю, что это показать возможно.

4. *Положения «Что есть, то есть» и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была» не пользуются всеобщим признанием.* – Но, что гораздо хуже, довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врождённых принципов, мне кажется, скорее доказывает, что их нет: ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества. [...]

5. *Эти положения не запечатлены в душе от природы, ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям.* – Ибо, во-первых, очевидно, что дети и идиоты не имеют ни малейшего понятия или помышления о них. А этого пробела достаточно, чтобы расстроить всеобщее согласие, которое должно непременно сопутствовать всем врождённым истинам; мне кажется чуть ли не противоречием утверждение, будто есть запечатлённые в душе истины, которых душа не осознаёт или не понимает, так как запечатлевать, если это что-нибудь значит, есть не что иное, как способствовать тому, чтобы некоторые истины были осознаны. [...]

11. Кто даст себе труд хоть сколько-нибудь внимательно вдуматься в деятельность сил разума, найдёт, что быстрое согласие разума с некоторыми истинами зависит не от прирождённого запечатления и не от рассуждения, а от способности разума, совершенно отличной от того и другого, как мы увидим позже. Следовательно, рассуждение не имеет никакого отношения к нашему согласию с этими принципами. И если словами: «Люди знают и признают эти истины, когда начинают рассуждать» – хотят сказать, что рассуждение помогает нам в познании этих положений, то это совершенно ложно; да и будь оно даже верно, оно не доказывало бы врождённости этих положений.

15. *Шаги, которыми разум доходит до различных истин.* – Ощущения сперва вводят единичные идеи и заполняют ими ещё пустое место; и по мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми

из них, они помещаются в памяти вместе с данными им именами. Затем, подвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению общих имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для упражнения своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится все более и более заметным. Но, хотя запас общих идей и растёт обыкновенно вместе с употреблением общих имен и рассуждающей деятельностью, всё-таки я не вижу, как это может доказать их врожденность.

#### ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

##### ДАЛЬНЕЙШИЕ СООБРАЖЕНИЯ О ВРОЖДЁННЫХ ПРИНЦИПАХ, КАК УМОЗРИТЕЛЬНЫХ, ТАК И ПРАКТИЧЕСКИХ

8. *Идея Бога не врождена.* – Если какую-нибудь идею можно представить себе врожденной, то идея Бога более всего по многим причинам может считаться такой. Ибо трудно понять, как могут быть врожденными нравственные принципы без врожденной идеи Божества: без понятия о законодателе нельзя иметь понятия о законе и об обязательности его соблюдения. [...]

9. Но если бы даже всё человечество повсюду имело понятие о Боге (хотя история говорит нам о противном), отсюда не следовало бы, что идея его врождена. Ибо, если бы даже нельзя было найти народа без имени Бога и скудных, смутных представлений о нем, это так же мало доказывало бы, что они природные запечатления в душе, как мало доказывают врожденность идей обозначающие их слова «огонь» или «солнце», «жар» или «число» на том основании, что имена этих вещей и их идеи являются в человечестве столь общепринятыми и общеизвестными. С другой стороны, недостаток такого имени или отсутствие в человеческой душе такого понятия так же мало является доводом против бытия Божьего, как мало может служить доказательством того, что в мире нет магнита, то обстоятельство, что большая часть человечества не имеет ни понятия о подобной вещи, ни имени для неё.

25. *Откуда мнение о врождённых принципах.* – Когда люди нашли несколько общих предложений, в которых не могли сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, прямо и легко вело к заключению, что они врождены. Будучи однажды принято, это избавило ленивого от труда искать и остановило сомневающегося в его исследованиях, касающихся всего, что было однажды названо врожденным. А для домогавшихся роли учёных и учителей было немалой выгодой установить в качестве принципа принципов то положение, что нельзя подвергать

сомнению принципы, ибо, установив раз принцип, что есть врождённые принципы, они поставили своих последователей в необходимость принять некоторые учения как такие принципы, освобождая их от пользования собственным разумом и способностью суждения и заставляя их принимать всё на веру и на слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, у кого было умение и кто имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и заставлять других на веру принимать за врождённый принцип всё, что может служить целям учителя, – это немалая власть человека над человеком.

## КНИГА ЧЕТВЁРТАЯ

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

#### О ПОЗНАНИИ ВООБЩЕ

1. *Наше познание касается наших идей.* – Так как у ума во всех его мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме тех его собственных идей, одни лишь которые он рассматривает или может рассматривать, то ясно, что наше познание касается только их.

2. *Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей.* – На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости наших отдельных идей. В этом только оно и состоит. Где есть это восприятие, есть и познание. [...]

3. *Это соответствие бывает четырёх видов.* – Чтобы яснее представить себе, в чём состоит это соответствие или несоответствие, мы можем, на мой взгляд, свести его к следующим четырём видам: 1) тождество или различие, 2) отношение, 3) совместное существование или необходимая связь, 4) реальное существование. [...]

7. [...] В пределах этих четырёх видов соответствия и несоответствия заключается, на мой взгляд, всё наше познание, которое мы имеем или же в состоянии иметь. Ибо всякое возможное для нас исследование о какой-либо из наших идей, всё, что мы знаем или можем утверждать о них, состоит в том, что одна идея одинакова или неодинакова с другой, что она всегда существует или не существует совместно с другой идеей в одном и том же предмете, что она имеет то или иное отношение к другой идее или что она имеет реальное существование вне ума.

## ГЛАВА ВТОРАЯ О СТЕПЕНЯХ НАШЕГО ПОЗНАНИЯ

1. *Интуитивное познание.* – Так как всё наше познание, как я сказал, состоит в созерцании умом своих собственных идей, – в созерцании, представляющем собою самую большую ясность и величайшую достоверность, какая только возможна для нас при наших способностях и при нашем способе познания, то будет неплохо кратко рассмотреть степени его очевидности. Различия в ясности нашего познания, на мой взгляд, зависят от различных способов восприятия умом соответствия или несоответствия своих идей. Если мы станем размышлять о своих способах мышления, то найдём, что иногда ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-нибудь других идей; это, я думаю, можно назвать «интуитивным познанием». Ибо уму не нужно при этом доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен. Таким образом, ум воспринимает, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три больше двух и равно одному плюс два. Такого рода истины ум воспринимает при первом взгляде на обе идеи вместе одной лишь интуицией, без содействия других идей; и такого рода знание – самое ясное и наиболее достоверное, какое только доступно слабым человеческим способностям. Эту часть познания нельзя не принять: подобно яркому солнечному свету она заставляет воспринимать себя немедленно, как только ум устремит свой взор в этом направлении. Она не оставляет места колебанию, сомнению или изучению: ум сейчас же заполняется её ясным светом. От такой интуиции зависят всецело достоверность и очевидность всего нашего познания; такую достоверность каждый признаёт столь значительной, что не может представить себе большей и потому не требует её, ибо человек не может представить себе, что он способен к более достоверному знанию, чем знание того, что данная идея в его уме такова, как он её воспринимает, и что две идеи, в которых он замечает различие, различны и не вполне тождественны. [...]

2. *Демонстративное познание.* – Следующей степенью познания является та, где ум воспринимает соответствие или несоответствие идей, но не непосредственно. Хотя всюду, где ум воспринимает соответствие или несоответствие своих идей, там имеется достоверное познание, однако ум не всегда замечает соответствие или несоответствие идей друг с другом даже там, где оно может быть обнаружено; в этом случае ум остаётся в незнании и по большей части не идёт дальше вероятных предположений. Соответствие или несоответствие двух идей не

всегда может быть тотчас же воспринято умом по той причине, что те идеи, о соответствии или несоответствии которых идёт речь, не могут быть соединены так, чтобы это обнаружилось. В том случае когда ум не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие или несоответствие через их непосредственное сравнение и, так сказать, помещение [их] бок о бок или приложение друг к другу, он старается обнаружить искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей (одной или нескольких, как придётся); именно это мы и называем «рассуждением». Так, если ум хочет знать, соответствуют ли или не соответствуют друг другу по величине три угла треугольника и два прямых, он не может сделать это непосредственным созерцанием и сравнением их, потому что нельзя взять сразу три угла треугольника и сравнить их с каким-нибудь одним или двумя углами; таким образом, в этом случае ум не имеет непосредственного, интуитивного знания. В этом случае ум стремится найти какие-нибудь другие углы, которым были бы равны три угла треугольника; и, найдя, что эти углы равны двум прямым, он приходит к знанию того, что углы треугольника равны двум прямым.

3. *Оно зависит от доказательств.* – Такие посредствующие идеи, служащие для выявления соответствия двух других идей, называются «доводами». И когда соответствие или несоответствие ясно и очевидно воспринимаются этим путём, они называются «доказательством», потому что соответствие показано разуму и ум заставляет его увидеть.

14. *Чувственное познание существования отдельных вещей.* – Интуиция и доказательства суть две ступени (degrees) нашего познания. То, что не достигается тем или другим, с какою бы ни принималось уверенностью, есть лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин. Есть, правда, и другое восприятие в уме, касающееся единичного существования конечных предметов вне нас; простираясь дальше простой вероятности, но не достигая вполне указанных степеней достоверности, оно слышит за «познание». Ничего нет достовернее того, что идея, получаемая нами от внешнего объекта, находится в нашем уме; это – интуитивное познание. Но некоторые считают, что можно сомневаться, существует ли что-нибудь, кроме данной идеи в нашем уме, и можем ли мы отсюда заключить с достоверностью о существовании какого-нибудь предмета вне нас, соответствующего данной идее, ибо в уме можно иметь такие идеи и тогда, когда таких предметов нет и никакой объект не воздействует на наши чувства. Но я думаю, что здесь у нас есть чувство очевидности, устраняющее всякое сомнение. Я спрашиваю любого, разве нет у него непоколебимой уверенности

в том, что он по-разному воспринимает, когда смотрит на солнце днём и думает о нём ночью, когда действительно пробует полынь и нюхает розу и когда только думает об этом вкусе или запахе? Разницу между идеей, восстановленной в нашем уме нашей собственной памятью, и между идеей, в данный момент приходящей в наш ум через наши чувства, мы сознаём так же ясно, как разницу между любыми двумя отличными друг от друга идеями. Если кто-нибудь скажет: «Сон может сделать то же самое, и все эти идеи могут быть вызваны у нас без всяких внешних объектов», тому, быть может, будет угодно услышать во сне, что я отвечаю ему: 1) неважно, устраню ли я его недоумения или нет: где всё лишь сон, там рассуждения и доказательства не нужны, истина и познание – ничто; 2) я думаю, что он признает очень большую разницу, снится ли ему, что он находится в огне, или он находится в огне наяву. Но если бы кто решился быть таким скептиком, чтобы утверждать, что то, что я называю «находится в огне наяву», есть лишь сон и что мы не можем тем самым узнать с достоверностью о существовании вне нас такой вещи, как огонь, я отвечаю следующее: если мы знаем достоверно, что удовольствие или страдание происходит от прикосновения к нам определённых предметов, существование которых мы воспринимаем своими чувствами или видим во сне, что воспринимаем, то эта достоверность так же велика, как наше благополучие или несчастье, и сверх этого нам безразлично, идёт ли речь о знании или существовании. Так что, мне думается, к двум прежним видам познания можно прибавить и это познание существования отдельных внешних предметов через наше восприятие и осознание того, что мы действительно получаем от них идеи, и таким образом допустить следующие три ступени познания: интуитивное, демонстративное и чувственное, причём для каждого из них существуют особые степени и виды очевидности и достоверности.

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ О СФЕРЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

1. Так как познание, согласно сказанному выше, заключается в восприятии соответствия или несоответствия наших идей, то отсюда следует, что:

*Во-первых [его] не больше, чем мы имеем идей.* – Во-первых, мы можем иметь знания не больше, чем мы имеем идей.

*2. Во-вторых, не больше, чем мы можем воспринять их соответствие или несоответствие.* – Во-вторых, мы можем иметь знания не больше, чем имеем восприятие их соответствия или несоответствия. Это восприятие бывает: 1) через интуицию или непосредственное срав-

нение каких-либо двух идей; 2) через рассуждение, исследующее соответствие или несоответствие двух идей при посредстве некоторых других идей; 3) через ощущение, которое воспринимает существование отдельных вещей. Отсюда также следует, что:

3. *В-третьих, интуитивное познание простирается не на все отношения всех наших идей.* – В-третьих, наше интуитивное познание не может простираться на все наши идеи и на всё, что мы хотели бы знать о них; потому мы не можем исследовать и воспринять все их взаимные отношения при помощи их сопоставления или непосредственного сравнения друг с другом. Так, имея идеи тупоугольного и остроугольного треугольников, имеющих равные основания и заключённых между параллельными линиями, я могу воспринять посредством интуитивного познания, что один треугольник не есть другой. Но я не могу узнать таким путём, равны ли они или нет; потому что их соответствие или несоответствие с точки зрения равенства никак не может быть воспринято через их непосредственное сравнение, ибо различие формы исключает для их сторон возможность точного непосредственного наложения. Поэтому для их измерения необходимы некоторые промежуточные свойства, а это и есть доказательство, или рациональное познание.

4. *В-четвёртых, то же относится и к демонстративному познанию.* – В-четвёртых, из сказанного выше следует также, что наше рациональное познание не может простираться на всю область наших идей; ибо между двумя различными идеями, которые мы исследуем, мы не всегда можем найти такие промежуточные идеи, которые можно было бы связать друг с другом интуитивным познанием во всех частях дедуктивного рассуждения. А где этого нет, у нас нет познания и доказательства.

5. *В-пятых, чувственное познание более ограничено, чем другие виды познания.* – В-пятых, так как чувственное познание не простирается дальше существования вещей, представляющихся нашим чувствам в каждый данный момент, то оно ещё намного более ограничено предыдущих.

6. *В-шестых, наше познание поэтому более ограничено, чем наши идеи.* – Из всего этого очевидно, что объём нашего познания не охватывает не только всех реально существующих вещей, но даже и области наших собственных идей. [...] У нас есть идеи материи и мышления; но возможно, что мы никогда не будем в состоянии узнать, мыслит ли какой-нибудь чисто материальный предмет или нет. Без откровения, путём созерцания своих собственных идей мы не можем обнаружить, дал ли всемогущий Бог некоторым системам материи, соответственно устроенным, способность воспринимать и мыслить, или же он присоединил и прикрепил к материи, таким образом устроенной, мыслящую нематериальную

субстанцию. Представить себе, что Бог при желании может присоединить к материи способность мышления, по нашим понятиям, нисколько не труднее для нашего разума, чем представить себе, что он может присоединить к материи другую субстанцию со способностью мышления, ибо мы не знаем, в чём состоит мышление и какого рода субстанциям Всемогуший соизволил дать эту способность, которая может быть у сотворённых существ только благодаря доброй воле и благодати Творца.

## ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ О ВЕРОЯТНОСТИ

1. *Вероятность есть видимость соответствия на основании не вполне достоверных доводов.* — Доказательство есть раскрытие соответствия или несоответствия двух идей через посредство одного или нескольких доводов, находящихся между собою в постоянной, неизменной и видимой связи. Вероятность есть лишь видимость подобного соответствия или несоответствия через посредство доводов, связь которых не является постоянной и неизменной или по крайней мере не осознаётся такой, но бывает или кажется такой в большинстве случаев и достаточна для того, чтобы побудить ум судить о том, что предложение истинно или ложно скорее, нежели наоборот. [...]

2. *Вероятность восполняет недостаток познания.* — Как было показано, наше познание очень ограничено, и мы не настолько счастливы, чтобы находить достоверную истину во всякой вещи, которую нам приходится рассмотреть. Большая часть предположений, о которых мы думаем, рассуждаем, беседуем и на которые мы даже воздействуем, такова, что мы не можем приобрести несомненного знания их истинности. Тем не менее некоторые из них так близко граничат с достоверностью, что мы нисколько не сомневаемся в них и соглашаемся с ними так твёрдо и действуем в результате этого согласия так решительно, как если бы они были неопровержимо доказаны, а наше познание их было совершенным и достоверным. Но здесь существуют различные степени, начиная от чрезвычайной близости к достоверности и доказательству, кончая невероятностью и неправдоподобием вплоть до невозможности, а также различные степени согласия, начиная от полной уверенности и убеждённости и кончая предположением, сомнением и недоверием.

## ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ О ВЕРЕ И РАЗУМЕ И ИХ РАЗЛИЧНЫХ ОБЛАСТЯХ

5. *Нельзя допускать откровения против ясной очевидности разума.* — Таким образом, в [случае] предположений, достоверность которых



основана на ясном восприятии соответствия или несоответствия наших идей, полученном либо путем непосредственной интуиции, как это бывает в предложениях самоочевидных, либо путем очевидных дедукций разума в доказательствах, мы не нуждаемся в содержании откровения, чтобы вызвать наше согласие и представить эти предложения нашему уму; ибо их могут установить или уже установили там естественные пути познания, что составляет наивысшую доступную нам уверенность в какой-нибудь вещи, за исключением непосредственного Божьего откровения, да и тогда наша уверенность тоже не может быть больше нашего знания, что это откровение от Бога. Но и на этом последнем основании ничто, по моему мнению, не может поколебать или опровергнуть ясное знание или же разумным образом заставить человека признать что-нибудь за истину в прямом противоречии с ясной очевидностью его собственного разума. Никакая очевидность наших способностей, с помощью которых мы получаем такие откровения, не может превзойти (если можно приравнивать) достоверность нашего интуитивного познания, и мы никогда не можем принять за истину что-нибудь прямо противоположное нашему ясному и точному знанию.

*9. К откровению нужно прислушиваться в вопросах, где разум не может судить или составляет только вероятное суждение.*

[...] Где принципы разума не выяснили с достоверностью истинность или ложность предложения, там это может быть решено ясным откровением, как другим принципом истинности и основанием согласия; и, таким образом, предложение может быть предметом веры, а также быть выше разума, потому что в данном отдельном случае разум не смог подняться выше вероятности, и вера дала решение там, где разум оказался недостаточным, а откровение обнаружило, на какой стороне истина.

*10. К разуму следует прислушиваться там, где он может дать достоверное познание.* [...] То, что открыл Бог, есть достоверная истина, по отношению к которой не может быть места никаким сомнениям. Это есть собственный предмет веры. Но разум должен судить о том, есть ли это божественное откровение или нет: разум никогда не позволит отбросить большую очевидность в пользу меньшей или поддержать вероятность против знания и достоверности. Очевидность божественного происхождения какого-либо передающегося по традиции откровения в тех словах, как мы его получаем, и в том смысле, как мы его понимаем, никогда не может быть так ясна и так достоверна, как очевидность принципов разума. Поэтому ничто противное ясным и самоочевидным предписаниям разума и ничто несовместимое с ним не имеет права быть предложенным или быть признанным в качестве предмета веры

(a matter of faith), с которым разум не имеет никакого дела. Всё, что есть божественное откровение, должно быть сильнее всех наших мнений, предрассудков и интересов и имеет право на полное наше согласие. Такое подчинение нашего разума не снимает границ знания, не потрясает основ разума, но оставляет нам такое применение наших способностей, для которого они были нам даны.

## **ДЖОРДЖ БЕРКЛИ**

Выдержки из произведения Д. Беркли даны по изданию: Антология мировой философии.

В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 512–528.

## **ТРАКТАТ О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

### **О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЗНАНИЯ**

#### **ЧАСТЬ I**

1. Очевидно для всякого, кто окинет взглядом предметы человеческого знания, что они суть отчасти идеи, действительно запечатлённые в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души; отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Через зрение я имею идеи света и цветов сих различными степенями и изменениями. Посредством осязания я воспринимаю твёрдое и мягкое, тёплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние снабжает меня запахами, рот – вкусами, слух проводит в душу звуки во всём их разнообразии по тону и составу. И так как многие из этих идей наблюдаются как сопровождающие друг друга, то они означаются одним названием и вследствие этого признаются за одну вещь. Так, например, если наблюдается, что некоторые цвет, вкус, запах, фигура и консистенция даны вместе, то они принимаются за одну отдельную вещь, обозначаемую названием «яблоко». Другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные ощущаемые вещи, которые, смотря по тому, приятны они или неприятны, вызывают страсти ненависти, радости, горя и т.п.

2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или вос-

принимающее их и производящее различные действия, как-то: хотения, воображения, воспоминания. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю умом, духом, душою или мною самим. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в коей они существуют, или, что то же самое, коею они воспринимаются, так как существование идеи состоит в её воспринимаемости.

3. Все согласится с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатлённые в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собою (т.е. какие бы предметы они не образовывали), не могут иначе существовать, как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратить внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к ощущаемым вещам. Я говорю: стол, на котором я пишу, существует, — это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моём кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах — это значит, я его обонял; был звук — значит, его слышали; были цвет или фигура — значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это всё, что я могу разумею под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

4. Правда, существует поразительно распространённое между людьми мнение, будто дома, горы, реки, одним словом, все ощущаемые предметы имеют естественное или реальное существование, отличное от их воспринимаемости умом. Но с какой бы уверенностью и общим согласием ни утверждалось это начало, всякий имеющий смелость подвергнуть его исследованию найдёт, если я не ошибаюсь, что оно включает в себе явное противоречие. Ибо что такое вышеупомянутые предметы, как не вещи, воспринимаемые нами в ощущениях? И что же мы воспринимаем, как не наши собственные идеи или ощущения? И не будет ли полным противоречием допустить, что какое-либо из них или какое-либо их сочетание существует, не будучи воспринимаемым?

5. При тщательном исследовании этого предположения, может быть, окажется, что оно в конце концов зависит от учения *об отвлечён-*

ных идеях. Ибо может ли быть более тонкая нить отвлечения, чем различие существования ощущаемых предметов от их воспринимаемости так, чтобы представлять их себе как существующие невоспринимаемыми? Свет и цвета, тепло и холод, протяжение и фигуры, словом, все вещи, которые мы видим и осязаем, — что они такое, как не разнообразные ощущения, понятия, идеи и чувственные впечатления? И возможно ли даже мысленно отделить которую-либо из них от восприятия? Что касается меня, то мне было бы также легко отделить какую-нибудь вещь от себя самой. Правда, я могу мысленно разделить или представлять себе отдельными одну от другой такие вещи, которых я, может быть, никогда не воспринимал чувственно в таком разделении. Так, я воображаю туловище человеческого тела без его членов или представляю себе запах розы, не думая о самой розе. В таком смысле я не отрицаю, что могу отвлекать, если можно в точном значении слова называть *отвлечением* деятельность, состоящую только в представлении разделять таких предметов, которые и в действительности могут существовать или восприниматься раздельно. Но моя способность мыслить или воображать не простирается далее возможности реального существования или восприятия. Поэтому, как я не в состоянии видеть или осязать нечто без действительного ощущения вещи, точно так же я не в состоянии осуществить в моей мысли ощущаемые вещь или предмет независимо от их ощущения или восприятия.

9. Некоторые делают различие между *первичными* и *вторичными* качествами. Под первыми они подразумевают протяжение, фигуру, движение, покой, вещественность или непроницаемость и число; под вторыми все прочие ощущаемые качества, как, например, цвета, звуки, вкусы и т. п. Они признают, что идеи, которые мы имеем о последних, не сходны с чем-либо существующим вне духа или невоспринятым; но утверждают, что наши идеи первичных качеств суть отпечатки или образы вещей, существующих вне духа в немыслящей субстанции, которую они называют *материей*. Под материей мы должны, следовательно, разуметь инертную, нечувствующую субстанцию, в которой действительно существуют протяжение, фигура и движение. Однако из сказанного выше ясно вытекает, что протяжение, фигура и движение суть лишь идеи, существующие в духе, что идея не может быть сходна ни с чем, кроме идеи, и что, следовательно, ни она сама, ни её первообраз не могут существовать в невоспринимающей субстанции. Отсюда очевидно, что самое понятие о том, что называется *материей* или *телесной субстанцией*, заключает в себе противоречие.

11. Далее, большое и малое, быстрое и медленное, несомненно, не существуют вне духа, так как они совершенно относительно и меняют-

ся сообразно изменению строения и положения органов чувств. Следовательно, протяжение, существующее вне духа, ни велико, ни мало, движение ни быстро, ни медленно, т.е. они суть совершенно ничто. Но, скажете вы, они суть протяжение вообще и движение вообще; тут мы видим, в какой мере учение о протяжённой, подвижной субстанции вне духа зависит от странного учения об отвлечённых идеях. И я не могу не указать в этом случае, как близко смутное и неопределённое описание материи или телесной субстанции, к которому приводят новых философов их собственные основания, походит на то устаревшее и много осмеянное понятие о *materia prima*, с которым мы встречаемся у Аристотеля и его последователей. Без протяжения не может быть мыслима вещественность, поэтому если доказано, что протяжение не может существовать в немыслищей субстанции, то то же самое справедливо и о вещественности. [...]

13. Мне известно, что иные полагают, будто единица есть простая или несложная идея, сопровождающая в нашем духе все прочие идеи. Я не нахожу, чтобы у меня была такая идея, соответствующая слову *единица*, и полагаю, что я бы не мог не найти её, если бы она была у меня; напротив, она должна бы была быть наиболее сродной уму, если она, как утверждают, сопровождает все прочие идеи и воспринимается всеми путями ощущения и рефлексии. Словом, это *отвлечённая идея*.

17. Если мы исследуем, что именно, по заявлению самых точных философов, они сами разумеют под выражением *материальная субстанция*, то найдём, что они не связывают с этими словами никакого иного смысла, кроме идеи сущего вообще, вместе с относительным понятием о несении им акциденций. Общая идея сущего представляется мне наиболее отвлечённой и непонятной из всех идей; что же касается до несения акциденций, то оно, как было сейчас замечено, не может быть понимаемо в обыкновенном значении этого слова; оно должно, следовательно, быть понимаемо в каком-нибудь другом смысле, но в каком именно этого они не объясняют. Поэтому, рассматривая обе части или ветви значения слов «материальная субстанция», я убеждаюсь, что с ними вовсе не связывается никакого отчётливого смысла. Впрочем, для чего нам трудиться рассуждать по поводу этого материального *субстрата* или носителя фигуры, движения и других ощущаемых качеств? Разве он не предполагает, что они имеют существование вне духа? И разве это не есть прямое противоречие, нечто совершенно немыслимое?

23. Но, скажете вы, без сомнения, для меня нет ничего легче, как представить себе, например, деревья в парке или книги в кабинете, никем не воспринимаемые. Я отвечаю, что, конечно, вы можете это сделать,

в этом нет никакого затруднения; но что же это значит, спрашиваю я вас, как не то, что вы образуете в своём духе известные идеи, называемые вами книгами и деревьями, и в то же время упускаете образовать идею того, кто может их воспринимать? Но разве вы сами вместе с тем не воспринимаете или не мыслите их? Это не приводит, следовательно, к цели и показывает только, что вы обладаете силой воображать или образовывать идеи в вашем духе, но не показывает, чтобы вы могли представить себе возможность существования предметов вашего мышления вне духа. Чтобы достигнуть этого, вы должны были бы представить себе, что они существуют непредставляемые и немислимые, что, очевидно, противоречиво. Прибегая к самому крайнему усилию для представления себе существования внешних тел, мы достигаем лишь того, что созерцаем наши собственные идеи. Но, не обращая внимания на себя самого, дух впадает в заблуждение, думая, что он может представлять и действительно представляет себе тела, существующие без мысли вне духа, хотя в то же время они воспринимаются им или существуют в нём. Достаточно небольшой доли внимания для того, чтобы убедиться в истине и очевидности сказанного здесь и уничтожить необходимость настаивать на каких-либо других доказательствах против существования *материальной субстанции*. [...]

25. Все наши идеи, ощущения, понятия или вещи, воспринимаемые нами, как бы мы их ни называли, очевидно, не активны, в них нет никакой силы или деятельности. Таким образом, идея или объект мышления не может произвести или вызвать какое-либо изменение в другой идее. Нам стоит лишь наблюдать за своими идеями, чтобы убедиться в истине этого положения. Ибо из того, что они сами и каждая их часть существуют лишь в духе, следует, что в них нет ничего, кроме того, что воспринимается. Но кто обратит внимание на свои идеи, получаемые путём как ощущения, так и рефлексии, тот не воспримет в них какой-либо силы или деятельности; следовательно, в них и не заключается ничего подобного. Немного внимания требуется для обнаружения того, что самое бытие идеи в такой мере подразумевает пассивность или инертность, что невозможно допустить, чтобы идея делала что-нибудь или, употребляя точное выражение, была причиной чего-нибудь; точно так же она не может быть изображением или отпечатком какой-либо активной вещи... Из этого, очевидно, следует, что протяжение, фигура и движение не могут быть причинами наших ощущений. Поэтому, несомненно, ложно утверждать, будто последние производятся силами, исходящими от фигуры, числа, движения и величины телесных частиц.

26. Мы воспринимаем постоянную последовательность идей; некоторые из них возникают заново, другие изменяются или совсем ис-

чезают. Следовательно, существует некоторая причина этих идей, от которой они зависят и которой они производятся или изменяются. Из предыдущего отдела ясно видно, что эта причина не может быть качеством, или идеей, или соединением идей. Она должна, следовательно, быть субстанцией; но доказано, что не существует телесной или материальной субстанции; остаётся, стало быть, признать, что причина идей есть бестелесная деятельная субстанция, или дух.

35. Я не отрицаю существования ни одной вещи, которую мы можем воспринять посредством ощущений или рефлексии. В том, что вещи, которые я вижу моими глазами или осязаю моими руками, действительно существуют, я отнюдь не сомневаюсь. Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что философы называют материей или телесной субстанцией. От этого отрицания прочие люди не потерпят никакого вреда, так как я вправе сказать, что они никогда не испытывают в ней нужды. Атеисты, правда, утратят красивую оболочку пустого слова, служащего для поддержки их нечестия, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия.

43. Но для достижения большей ясности в этом пункте следует рассмотреть, каким образом мы воспринимаем посредством зрения расстояния и отдалённые от нас вещи. Ибо то, что мы действительно видим внешнее пространство и действительно существующие в нём тела, одни ближе, другие дальше от нас, по-видимому, несколько противоречит сказанному выше, что они не существуют нигде вне духа. Соображения об этом затруднении именно и породили мой недавно изданный *Опыт новой теории зрения*, в коем доказывается, что расстояние или внешность сама по себе не воспринимается непосредственно зрением, равным образом не схватывается или оценивается на основании линий и углов или чего-нибудь необходимо связанного с нею; но что она лишь внушается нашим мыслям некоторыми видимыми идеями и ощущениями, сопровождающими зрение, которые по своей собственной природе не имеют ни сходства, ни отношения с расстоянием, ни с вещами на расстоянии; но посредством связи, которую мы узнаём на опыте, они означают и внушают их нам так же точно, как слова какого-нибудь языка внушают идеи, для замены которых они составлены. Таким образом слепорождённый, приобретший впоследствии зрение, первоначально не думает, что видимые им вещи находятся вне его духа или на каком-либо расстоянии от него.

44. Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и раздельных вида. Первые суть знаки вторых и предупреждения о них. Мы указали в том трактате, что предметы собственно зрения не

существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей. Правда, также предполагается за истину противоположное относительно осязаемых предметов, но не потому, чтобы предположение этого вульгарного заблуждения было необходимо для обоснования высказанных там взглядов, а только потому, что выходило за пределы моего намерения рассматривать и опровергать это заблуждение в трактате о *зрении*. Таким образом, строго говоря, идеи зрения, коль скоро мы при их посредстве познаём расстояние и отдалённые от нас вещи, не свидетельствуют нам о вещах, которые действительно существуют на расстоянии, или же означают их, но лишь внушают нам, какие осязательные идеи возникнут в нашем духе через такой и такой-то промежуток времени и впоследствии таких и таких-то действий. Это, говорю я, очевидно [...], а именно что идеи зрения суть язык, посредством коего верховный дух, от которого мы зависим, уведомляет нас, какие осязательные идеи он намерен запечатлеть в нас в том случае, когда мы производим то или другое движение нашего собственного тела [...]

51. *В-седьмых*, по этому поводу спросят, не покажется ли нелепостью упразднить естественные причины и приписывать всё непосредственному действию духов. Следуя нашим началам, мы не должны более говорить, что огонь греет, вода охлаждает, но что дух греет и т.д. Разве не станут смеяться над человеком, который будет выражаться таким образом? Я отвечаю: «Да, он будет осмеян; о таких вещах мы должны мыслить, как учёные, а говорить, как толпа». Люди, убедившиеся на основании доказательств в истине системы Коперника, тем не менее говорят: «Солнце встаёт», «солнце заходит», «солнце достигает меридиана»; если бы они употребляли противоположный способ выражения в обычной речи, это показалось бы, без сомнения, весьма смешным. Некоторая доля размышления о том, что здесь сказано, ясно покажет, что обычное словоупотребление не претерпит никакого изменения или расстройства от принятия наших мнений.

58. *В-десятых*, возражат, что устанавливаемые нами понятия не согласуются с некоторыми здравыми философскими и математическими истинами. Так, например, движение Земли ныне общепризнано астрономами за истину, основанную на самых ясных и убедительных доказательствах. Но согласно вышеизложенным началам, ничего подобного не может быть. Ибо если движение только идея, то оно не существует, коль скоро оно не воспринимается, а движение Земли не воспринимается в ощущениях. Я отвечаю, что это предположение, если оно верно понято, оказывается не противоречащим изложенным началам, ибо вопрос, движется ли Земля или нет, сводится в действительности только



к тому, имеем ли мы основание вывести из наблюдения астрономов то заключение, что если бы мы были помещены в таких-то и в таких-то обстоятельствах и при таком-то и таком-то положении и расстоянии как от Земли, так и от Солнца, то мы восприняли бы первую как движущуюся среди хора планет и представляющуюся во всех отношениях сходной с ними; а это по установленным законам природы, которым не доверять мы не имеем причины, разумно выводится из явлений.

59. Мы можем на основании опыта, который имеем о ходе и последовательности идей в нашем духе, часто делать, не скажу, сомнительные предположения, но верные и хорошо обоснованные предсказания относительно тех идей, которые будут у нас после большого ряда действий, и быть в состоянии составить правильное суждение о том, что явится нам в случае, если бы мы находились в обстоятельствах, совершенно отличных от тех, в которых мы теперь находимся. В этом состоит знание природы, пользу и достоверность которого легко согласовать с вышесказанным. То же самое легко применить ко всем возражениям этого рода, которые могут быть основаны на величине звезд или других открытиях в области астрономии.

65. На всё это я отвечу, во-первых, что связь между идеями заключает в себе отношение не *причины и действия*, а только *отметки или значка и вещи означаемой*. Видимый мною огонь есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предостерегающий меня от неё значок. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их значок. Во-вторых, основание, по которому из идей образуются машины, т.е. искусственные и правильные соединения, то же самое, что и для соединения букв в слова. Для того чтобы немногие первоначальные идеи могли служить для обозначения большого числа действий, необходимо, чтобы они были разнообразно сочетаны вместе, а для того чтобы их употребление было постоянно и всеобще, эти сочетания должны быть сделаны по *правилу* и с *мудрым соответствием*. Таким путём мы снабжаемся обилием указаний относительно того, чего мы можем ожидать от таких-то и таких-то действий и какие методы пригодны к употреблению для возбуждения таких-то и таких-то идей, в чём в действительности и заключается всё, что представляется мне отчетливо мыслимым, когда говорится, что через различение фигуры, строения и механизма внутренних частей тел, как естественных, так и искусственных, мы можем достигнуть познания различных употреблений и свойств, зависящих от них, или природу вещей.

66. Отсюда очевидно, что те вещи, которые при предположении причины, содействующей произведению действий, совершенно необъ-

ясными и вовлекают нас в большие нелепости, могут быть очень естественно объяснены и имеют собственно им принадлежащую явную пользу, если они рассматриваются только как отметки или значки, служащие нам для указаний. Именно в отыскании и попытках понимания этого языка (если можно так сказать) Творца природы должна заключаться задача естествоиспытателя, а не в притязании объяснить вещи телесными причинами, каковое учение, по-видимому, слишком отклонило умы людей от того деятельного начала, того высшего и премудрого духа, «в коем мы живём, движемся и имеем бытие».

80. *Наконец*, вы скажете: а если мы откажемся от материальной субстанции и подставим вместо неё материю как неизвестное *ничто*, ни субстанцию, ни акциденцию, ни дух и ни идею, косную, не мыслящую, неделимую, неподвижную, непротяжённую и не существующую ни в каком месте? Ибо, скажете вы, какое-либо возражение против *субстанции* или *повода* или какого другого положительного или относительного понятия материи вовсе не имеет места, коль скоро мы примыкаем к этому *отрицательному* определению материи. Я отвечу: вы можете, если это нравится вам, употреблять слово «материя» в том смысле, в каком другие люди употребляют слово «ничто», и таким образом делать эти термины однозначными в вашем способе выражения. Ибо в конце концов таким мне представляется результат этого определения, части которого, когда я внимательно рассматриваю их как в совокупности, так и в отдельности одна от другой, не производят, как я нахожу, на мой дух какого-либо действия или впечатления, отличного от вызываемого термином *ничто*.

84. Но могут возразить, что чудеса по крайней мере утратят много силы и значения вследствие наших начал. Что мы должны думать о жезле Моисея? Не превратился ли он действительно в змея, или это было бы лишь изменением в духе зрителей? И можно ли предположить, что наш спаситель на брачном пиршестве в Кане ограничился таким воздействием на зрение, обоняние и вкус гостей, что вызвал в них видимость или лишь идею вина? То же самое может быть сказано о всех прочих чудесах, которые, согласно вышеизложенным началам, должны быть рассматриваемы каждое как обман или иллюзия воображения. На это я отвечу, что жезл был превращен в действительную змею, а вода – в действительное вино. [...] Но этот вопрос о *реальном* и *воображаемом* был уже так ясно и подробно разъяснён, я так часто возвращался к нему, и все затруднения относительно него так легко разрешаются на основании вышеизложенного, что было бы оскорблением для понимания читателя резюмировать здесь эти разъяснения. Я замечу только, что если все присутствовавшие

за столом видели, обоняли, вкушали и пили вино и испытывали его действие, то, по-моему, не может быть сомнения в его реальности; так что в сущности сомнение касательно реальности чудес имеет место с точки зрения вовсе не наших, а господствующих начал и, следовательно, скорее подтверждает, чем отрицает то, что было сказано. [...]

86. Из вышеизложенных нами начал следует, что человеческое знание естественно разделяется на две области – знание *идей* и знание *духов*; о каждой из них скажу по порядку, и, во-первых, об их идеях или немслящих вещах. Наше знание их было чрезвычайно затемнено и спутано, и мы были вовлечены в весьма опасные заблуждения предположением двоякого существования ощущаемых предметов – *мыслимого* в духе и реального вне духа; вследствие чего немслящие вещи признавались имеющими естественное существование сами в себе, отличное от их воспринимаемости духами. Это мнение, неосновательность и нелепость которого, если я не ошибаюсь, была мною доказана, открывает прямой путь к скептицизму, потому что, пока люди думают, что реальные вещи существуют вне духа и что их знание *реально* лишь постольку, поскольку оно соответствует *реальным вещам*, до тех пор оказывается, что не может быть удостоверено, есть ли вообще какое-нибудь реальное знание. Ибо каким образом можно узнать, что воспринимаемые вещи соответствуют вещам невоспринимаемым или существующим вне духа?

92. Ибо, как было показано, как учение о материи, или телесной субстанции, составляло главный столп и опору скептицизма, так же точно на том же основании воздвигались и все нечестивые учения систем атеизма и отрицания религии. Да, так трудно было для мысли понять, что материя создана из ничего, что самые знаменитые из древних философов, даже из тех, которые признавали бытие Бога, считали материю не-созданною, совечною ему. Каким близким другом *телесная субстанция* была атеистам всех времён – об этом было бы излишне говорить. Все их чудовищные системы находятся в такой явной и необходимой зависимости от неё, что, коль скоро будет вынут этот краеугольный камень, всё здание должно неминуемо рухнуть до основания, так что не стоит терять время на разбор, в частности, нелепостей каждой жалкой секты атеистов.

120. Мы уже рассматривали выше, в отделе 13-м, единицу в её отвлечённом значении; из того, что сказано там и во введении, ясно следует, что такой идеи вовсе нет. Но так как число определяется как «совокупность единиц», то мы вправе заключить, что если нет такой вещи, как отвлечённая единица, то нет и идей отвлечённых чисел, обозначаемых названиями цифр и фигур. Поэтому арифметические теории, если

они мыслятся отвлечённо от названий и фигур, а также от всякого практического применения, равно как и от частных считаемых вещей, могут быть признаваемы не имеющими никакого предметного содержания, из чего мы можем усмотреть, насколько наука о числах всецело подчинена практике и в какой мере она становится узкой и пустой, когда рассматривается как предмет только умозрительный.

131. Не вправе ли мы отсюда заключить, что *и те и другие* ошибаются и что в действительности нет такой вещи, как бесконечно малые части или бесконечное число частей, содержащееся в конечной величине? Вы, однако, скажете, что если принять это мнение, то окажется, что самые основания геометрии будут подорваны и что те великие люди, которые возвели эту науку на такую изумительную высоту, все в конце концов строили лишь воздушные замки. На это можно возразить, что всё полезное в геометрии и способствующее пользам человеческой жизни остаётся прочным и непоколебимым и при наших началах, что наука, рассматриваемая с точки зрения практической, извлечёт больше пользы, чем вреда, из того, что сказано. Но верное освещение этого вопроса и обнаружение того, каким образом линии и фигуры могут быть измеряемы и их свойства исследуемы без предположения бесконечной делимости конечного протяжения, может составить надлежащую задачу особого исследования. В конце концов если бы даже оказалось, что некоторые из самых запутанных и утончённых частей умозрительной математики могут отпасть при этом без всякого ущерба для истины, то я не вижу, какой вред произойдёт от того для человечества. Напротив, было бы, я полагаю, в высшей степени желательно, чтобы люди (великих дарований и упорного прилежания) отвратили свои мысли от этих забав и употребили их на изучение таких вещей, которые ближе касаются нужд жизни и оказывают более прямое влияние на нравы.

132. Если говорить, что некоторые, несомненно истинные, теоремы были открыты при помощи методов, в коих применяются бесконечно малые величины, что было бы невозможно, если бы существование последних заключало в себе противоречие, то я отвечаю, что при тщательном исследовании окажется, что ни в каком случае не необходимо пользоваться бесконечно малыми частями конечных линий или вообще количеств или представлять их себе меньшими, чем *minimum sensibile* (наименьшее осязаемое); скажем более: очевидно, что иначе никогда и не делается, ибо делать это невозможно.

152. Но нам следовало бы, далее, принять во внимание, что самые пятна и недостатки природы не лишены известной пользы, внося приятное разнообразие и возвышая красоту прочего мироздания, подобно тому

как тени на картине служат для выделения более ясных и светлых её частей. Мы поступили бы также хорошо, если бы рассмотрели, не есть ли наша оценка расточения семян и зародышей и случайных повреждений растений и животных, прежде чем достигнут полной зрелости, как неосмотрительности творца природы, следствие предрассудка, возникшего от привычки вращаться среди бессильных и бережливых смертных. Несомненно, что в человеке экономное обращение с такими вещами, которых он не в силах достать без большого труда и прилежания, может считаться мудростью. Но мы не должны воображать, что невыразимо тонкий механизм животного или растения стоил великому творцу более труда или заботы, чем создание камешка; так как ничто не может быть очевиднее того, что всемогущий дух может одинаково создать любую вещь простым актом своей воли: «fiat», или «да будет»! Отсюда ясно, что роскошное изобилие вещей природы должно быть истолковываемо не в смысле слабости или расточительности создавшего их деятеля, но скорее должно считаться доказательством полноты его могущества.

153. Что касается существующей в мире, согласно общим законам природы и действиям конечных несовершенных духов, примеси страдания и неприятности, то она в нашем теперешнем положении, безусловно, необходима для нашего блага. Но кругозоры наши слишком тесны. Мы мыслим, например, идею некоторого частного страдания и отмечаем её как зло; между тем, если мы расширим свой взгляд так, чтобы объять им различные цели, связи и зависимости вещей и сообразить, по каким поводам и в каких пропорциях мы испытываем страдание или удовольствие, равно как природу человеческой свободы и цель, ради которой мы помещены в мир, то мы будем принуждены признать, что те единичные вещи, которые сами по себе кажутся нам злом, обладают свойством добра, если мы станем рассматривать их в связи со всей системой сущего.

## ДЭВИД ЮМ

Выдержки из произведения Д. Юма даны по изданию: Антология мировой философии.

В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 577–593.

## СОКРАЩЁННОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ «ТРАКТАТА О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ»

[...] Он (Юм – Сост.) предлагает систематическим образом проанатомировать человеческую природу и обещает не выводить ника-

ких иных заключений, кроме тех, которые оправдываются опытом. Он с презрением говорит о гипотезах и внушает нам мысль, что те наши соотечественники, которые изгнали их из моральной философии, оказали миру более значительную услугу, нежели лорд Бэкон, которого наш автор считает отцом опытной физики. Он указывает в этой связи на м-ра Локка, лорда Шефтсбери, д-ра Мандевилля, м-ра Гетчисона, д-ра Батлера, которые, хотя во многом и отличаются друг от друга, по-видимому, все согласны в том, что всецело основывают свои точные исследования человеческой природы на опыте.

[При изучении человека] дело не сводится к удовлетворению от познания того, что наиболее близко касается нас; можно с уверенностью утверждать, что почти все науки охватываются наукой о человеческой природе и зависят от неё. *Единственная цель логики состоит в том, чтобы объяснить принципы и действия нашей способности рассуждения и природу наших идей*; мораль и критика касаются наших вкусов и чувств, а политика рассматривает людей как объединённых в обществе и зависящих друг от друга. Следовательно, этот трактат о человеческой природе, по-видимому, должен создать систему наук. Автор завершил то, что касается логики, и в своём рассмотрении страстей заложил основы других частей [систематического знания]. [...]

Наш автор начинает с некоторых определений. Он называет *восприятием* всё, что может быть представлено умом, пользуемся ли мы нашими органами чувств, или воодушевляемся страстью, или проявляем нашу мысль и рефлексию. Он делит наши восприятия на два рода, а именно *впечатления* и *идеи*. Когда мы испытываем аффект или эмоцию какого-нибудь рода либо обладаем образами внешних объектов, сообщаемыми нашими чувствами, то восприятие ума представляет собой то, что он называет *впечатлением* – слово, которое он употребляет в новом значении. Когда же мы раздумываем о каком-нибудь аффекте или объекте, которого нет в наличии, то это восприятие является *идеей*. *Впечатления*, следовательно, представляют собой живые и сильные восприятия. *Идеи* же – более тусклые и слабые. Это различие очевидно. Оно очевидно так же, как и различие между чувством и мышлением.

Первое утверждение, которое выдвигает автор, заключается в том, что все наши идеи, или слабые восприятия, выводятся из наших впечатлений, или сильных восприятий, и что мы никогда не можем помыслить о какой-либо вещи, которую никогда ранее не видели и не чувствовали в нашем собственном уме. Это положение, по-видимому, тождественно тому, которое так старался утвердить м-р Локк, а именно что *нет врождённых идей*. Неточность этого известного философа может быть усмо-

трена только в том, что он термином *идея* охватывает все наши восприятия. В таком смысле неверно, что мы не имеем врождённых идей, ибо очевидно, что наши более сильные восприятия, т.е. впечатления, врождённые и что естественные привязанности, любовь к добродетели, негодование и все другие страсти возникают непосредственно из природы. [...]

Очевидно, что все рассуждения относительно *фактов* основаны на отношении причины и действия и что мы никогда не можем вывести существование одного объекта из другого, если они не взаимосвязаны, опосредованно или непосредственно. Следовательно, чтобы понять указанные рассуждения, мы должны быть отлично знакомы с идеей причины; а для этого мы должны осмотреться вокруг, дабы найти нечто такое, что есть причина другого.

На столе лежит бильярдный шар, а другой шар движется к нему с известной скоростью. Они ударяются друг о друга, и шар, который прежде был в покое, теперь приобретает движение. Это наиболее совершенный пример отношения причины и действия, какой мы только знаем из чувств или из размышления. Давайте поэтому исследуем его. Очевидно, что перед тем, как было передано движение, два шара соприкоснулись друг с другом и что между ударом и движением не было никакого промежутка времени. Пространственно-временная смежность является, следовательно, необходимым условием действия всех причин. Подобным же образом очевидно, что движение, которое было причиной, первично по отношению к движению, которое было следствием. *Первичность* во времени есть, следовательно, второе необходимое условие действия каждой причины. Но это не всё. Возьмём какие-либо другие шары, находящиеся в подобной же ситуации, и мы всегда найдём, что толчок одного вызывает движение в другом. Здесь, следовательно, имеет место *третье* условие, а именно *постоянное соединение* причины и действия. Каждый объект, подобный причине, всегда производит некоторый объект, подобный действию. Помимо этих трёх условий смежности, первичности и постоянного соединения, я не могу открыть в этой причине ничего. Первый шар находится в движении; он касается второго; непосредственно приходит в движение второй шар; повторяя опыт с теми же самыми или сходными шарами при тех же самых или сходных обстоятельствах, я нахожу, что за движением и касанием одного шара всегда следует движение другого. Какую бы форму я ни придавал этому вопросу и как бы ни исследовал его, я не могу обнаружить ничего большего.

Так обстоит дело, когда и причина, и следствие даны ощущениям. Посмотрим теперь, на чём основывается наш вывод, когда мы умозаключаем из наличия одного, что существует или будет существовать



другое. Предположим, я вижу шар,двигающийся по прямой линии по направлению к другому; я немедленно заключаю, что они столкнутся и что второй шар придёт в движение. Это вывод от причины к действию. И такова природа всех наших рассуждений в житейской практике. На этом основана вся наша осведомлённость в истории. Из этого выводится и вся философия, за исключением геометрии и арифметики. Если мы сможем объяснить, как получается вывод из столкновения двух шаров, мы будем в состоянии объяснить эту операцию ума во всех случаях.

Пусть некоторый человек, такой, как Адам, созданный обладающим полной силой разума, не обладает опытом. Тогда он никогда не будет в состоянии вывести движение второго шара из движения и толчка первого. *Выводить* следствие заставляет нас не какая-либо вещь, которую разум усматривает в причине. Такой вывод, будь он возможен, был бы равносителен дедуктивному доказательству, ибо он всецело основан на сравнении идей. Но вывод от причины к действию не равносителен доказательству, что явствует из следующего очевидного рассуждения. Ум всегда может *представить*, что какое-либо действие вытекает из какой-либо причины и даже что какое-либо произвольное событие следует после какого-то другого. Всё, что бы мы ни *вообразили*, возможно по крайней мере в метафизическом смысле; но всякий раз, когда имеет место дедуктивное доказательство, противоположное невозможно и влечёт за собой противоречие. Следовательно, не существует дедуктивного доказательства какого-либо соединения причины и действия. И это принцип, который философы признают всюду.

Следовательно, для Адама (если ему этого не внушили извне) необходимо было бы иметь *опыт*, свидетельствующий, что действие следует за столкновением этих двух шаров. Он должен на нескольких примерах наблюдать, что, когда один шар сталкивается с другим, второй всегда приобретает движение. Если бы он наблюдал достаточное число примеров этого рода, то всякий раз, когда бы он видел один шар,двигающийся по направлению к другому, он бы заключал без колебаний, что второй приобретёт движение. Его разум предвосхищал бы его взор и осуществлял умозаключение, соответствующее его прошлому опыту.

Отсюда следует, что все рассуждения относительно причины и действия основаны на опыте и что все рассуждения из опыта основаны на предположении, что в природе будет неизменно сохраняться один и тот же порядок. Мы заключаем, что сходные причины при сходных обстоятельствах всегда будут производить подобные действия. Теперь, может быть, стоит рассмотреть, что побуждает нас образовывать умозаключения с таким бесконечным количеством следствий.



Очевидно, что Адам со всем своим знанием никогда не был бы в состоянии *доказать*, что в природе постоянно должен сохраняться один и тот же порядок и что будущее должно соответствовать прошлому. Никогда нельзя доказать, что возможное ложно. А возможно, что порядок природы может измениться, ибо мы в состоянии вообразить такое изменение.

Более того, я пойду дальше и буду утверждать, что Адам не смог бы доказать даже и при помощи каких-либо *вероятных* умозаключений, что будущее должно соответствовать прошлому. Все вероятные умозаключения основаны на предположении, что существует соответствие между будущим и прошлым, а потому никто никогда не сможет доказать, что такое соответствие существует. Это соответствие есть *вопрос факта*; и если его следовало бы доказать, оно не допускало бы никаких доказательств, кроме почерпнутых из опыта. Но наш прошлый опыт не может ничего доказать относительно будущего, разве лишь мы предположим, что между прошлым и будущим существует сходство. Это, следовательно, пункт, который вообще не может допускать доказательства и который мы принимаем как нечто само собой разумеющееся без всякого доказательства.

Предполагать, что будущее соответствует прошлому, побуждает нас лишь *привычка*. Когда я вижу бильярдный шар,двигающийся по направлению к другому, привычка немедленно влечёт мой ум к обычно имеющему место действию и предвосхищает то, что я затем увижу, [заставляя меня] воображать второй шар в движении. В этих объектах, абстрактно рассматриваемых и независимых от опыта, нет ничего, что заставляло бы меня делать такое умозаключение. И даже после того, как я в [процессе] опыта воспринимал множество повторяющихся действий такого рода, нет аргумента, понуждающего меня предположить, что действие будет соответствовать прошлому опыту. Силы, которые действуют на тела, совершенно неизвестны. Мы воспринимаем только свойства тех сил, которые доступны ощущениям. И на каком же *основании* должны мы думать, что одни и те же силы всегда будут сочетаться с одними и теми же ощущаемыми качествами?

Следовательно, руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Каким бы лёгким ни казался этот шаг, разум никогда в течение целой вечности не был бы в состоянии его совершить.

Это очень любопытное открытие, но оно ведёт нас к другим, которые ещё более любопытны. *Когда я вижу бильярдный шар, двигаю-*

*щийся по направлению к другому, привычка немедленно влечёт мой ум к обычному действию, и мой ум предвосхищает то, что я увижу, представляя второй шар в движении.* Но разве это всё? Разве я только представляю, что он будет двигаться? Чем же тогда является эта *вера*? И чем она отличается от простого представления какой-либо вещи? Вот новый вопрос, о котором не размышляли философы.

Когда какое-либо дедуктивное доказательство убеждает меня в истинности некоторого утверждения, оно заставляет меня не только представить это утверждение, но и почувствовать, что невероятно представить что-либо противоположное. То, что ложно в силу дедуктивного доказательства, заключает в себе противоречие, а то, что заключает в себе противоречие, невозможно представить. Но когда речь идёт о чём-либо фактическом, то, каким бы сильным ни было доказательство из опыта, я всегда могу вообразить противоположное, хотя не всегда могу поверить в него. Вера, следовательно, проводит некоторое различие между представлением, с которым мы соглашаемся, и представлением, с которым мы не соглашаемся.

Существуют только две гипотезы, пытающиеся объяснить это. Можно сказать, что вера соединяет некоторую новую идею с теми, которые мы можем представить себе, не соглашаясь с ними. Но это ложная гипотеза. Ибо, *во-первых*, такой идеи получить нельзя. Когда мы просто представляем себе объект, мы представляем его во всех его частях. Мы представляем его так, как он мог существовать, хотя не верим, что он существует. Наша вера в него не открыла бы никаких новых качеств. Мы можем нарисовать весь объект в воображении, не веря в его существование. Мы можем поместить его в известном смысле перед нашими глазами со всеми его пространственно-временными обстоятельствами. При этом нам представляется тот же самый объект так, как он мог существовать, и, веря в то, что он существует, мы не прибавляем ничего большего.

*Во-вторых*, ум обладает способностью соединять все идеи, между которыми не возникает противоречия, а поэтому если вера заключается в некоторой идее, которую мы добавляем к простому представлению, то во власти человека, добавляя эту идею к нему, верить в любую вещь, которую мы можем вообразить.

Поскольку, следовательно, вера предполагает наличие представления и, кроме того, ещё нечто большее и поскольку она не добавляет новой идеи к представлению, то отсюда следует, что это иной *способ* представления объекта, *нечто такое*, что различается чувством и не зависит от нашей воли так, как зависят все наши идеи. Мой ум по привычке переходит от видимого образа одного шара,двигающегося по направле-

нию к другому, к обычному действию, т.е. движению второго шара. Он не только представляет себе это движение, но *чувствует*, что в его представлении заключено нечто отличное от простых грёз воображения. [...] Ничто фактически данное не может быть доказано иначе как из его причины или из его действия. Ничто не может стать известным в качестве причины другого иначе как благодаря опыту. Мы не можем обосновать распространение на будущее нашего опыта в прошлом, но всецело руководствуемся привычкой, когда представляем себе, что некое действие вытекает из его обычной причины. Но мы не только представляем, что это действие наступит, а и уверены в этом. Эта вера не присоединяет новой идеи к представлению. Она только изменяет способ представления и приводит к различию в переживании или чувстве. Следовательно, вера во все фактические данные возникает только из привычки и является идеей, постигаемой специфическим *способом*. [...]

Поэзия при всей её искусности никогда не может вызвать страсти, подобной страсти в реальной жизни. Ее недостаточность в исходных представлениях её объектов, которых мы никогда не можем *чувствовать* так же, как объекты, господствующие над нашей верой и мнением. [...]

... Наш прошлый опыт не всегда единообразен. Иногда из причины вытекает одно действие, иногда – другое. В таком случае мы всегда верим, что появится то действие, которое наиболее часто бывает. Я смотрю на бильярдный шар,двигающийся по направлению к другому. Я не могу различить, движется ли он, вращаясь вокруг своей оси, или же его послали так, чтобы он скользил по столу. Я знаю, что в первом случае после удара он не остановится. Во-втором – он может и остановиться. Первое наиболее обычно, и, следовательно, я ожидаю этого действия. Но я также представляю себе второе действие и представляю его как возможное в связи с данной причиной. Если бы одно представление не отличалось в переживании или чувствовании от другого, то между ними не было бы различия. [...]

Рассматривая движение, передаваемое от одного шара к другому, мы не могли найти ничего, кроме смежности, первичности причины и постоянного соединения. Но обычно предполагается, что, помимо этих обстоятельств, существует необходимая связь между причиной и действием и что причина обладает чем-то таким, что мы называем *силой, мощью* или *энергией*. Вопрос в том, какие идеи связаны с указанными терминами. Если все наши идеи или мысли выводятся из наших впечатлений, эта мощь должна обнаружиться либо в наших ощущениях, либо в нашем внутреннем чувстве. Но в действиях материи настолько мало открывается чувствам какая-либо *мощь*, что картезианцы не колебались утверждать, что материя всецело лишена энергии и все её

действия совершаются лишь благодаря энергии высшего существа. Но тогда встаёт другой вопрос: *что это за идея энергии или силы, которой мы обладаем хотя бы в отношении высшего существа?* Все наши идеи о Божестве (согласно тем, кто отрицает врождённые идеи) есть не что иное, как сочетание идей, которые мы приобретаем благодаря размышлениям над действиями нашего собственного ума. Но наш собственный ум даёт нам представление об энергии не в большей мере, чем это делает материя. Когда мы рассматриваем нашу собственную волю или априорное хотение, отвлекаясь от опыта, мы никогда не в состоянии вывести из них какое-либо действие. И когда мы прибегаем к помощи опыта, он только показывает нам объекты, которые смежны, следуют друг за другом и бывают постоянно соединены друг с другом. В целом либо мы вообще не обладаем идеей силы и энергии, и эти слова совершенно не имеют значения, либо они не могут означать ничего иного, кроме принуждения мысли посредством привычки к переходу от причины к её обычному действию [...]

... Философия, которая содержится в этой книге, является весьма скептической и стремится дать нам представление о несовершенствах и узких пределах человеческого познания. Почти все рассуждения сводятся к опыту, и вера, которая сопровождает опыт, объясняется лишь посредством специфического чувства или яркого представления, порождаемого привычкой.

Но это ещё не всё. Когда мы верим во *внешнее существование* какой-либо вещи или предполагаем, что объект существует после того, как он больше не воспринимается, эта вера есть не что иное, как чувство того же самого рода. [...]

Я закончу своё рассмотрение рассуждений этого автора изложением двух мнений, которые, по-видимому, свойственны ему одному, как по сути дела и большинство его мнений. Он утверждает, что душа, постольку, поскольку мы можем постичь её, есть не что иное, как система или ряд различных перцепций, таких, как тепло и холод, любовь и гнев, мысли и ощущения; причём все они соединены, но лишены какой-либо совершенной простоты или тождественности. Декарт утверждал, что мысль – сущность духа. Он имел в виду не эту или ту мысль, но мышление вообще. Это кажется абсолютно непостижимым, поскольку каждая вещь, которая существует, конкретна и единична, и, следовательно, должны быть разные единичные восприятия, составляющие дух. Я говорю: *составляющие дух*, но не *принадлежащие* ему. Дух не есть субстанция, в которой пребывают восприятия. Это понятие так же непостижимо, как и *картезианское* понятие, согласно которому мысль,

или перцепция, вообще есть сущность духа. У нас нет идеи субстанции какого-либо рода, поскольку у нас нет идей, кроме тех, которые выводятся из некоторого впечатления, впечатления же какой-либо субстанции, материальной или духовной, у нас нет. Мы не знаем ничего, кроме определённых частных качеств и восприятий. [...]

Большинство философов, когда их спрашивают, что они подразумевают под равенством, говорят, что данное слово не допускает определения и что достаточно поместить перед нами два равных тела, таких, как два круга равного диаметра, чтобы заставить нас понять этот термин. Тем самым в качестве мерила указанного отношения берётся *общий вид* объектов, и окончательными его судьями становятся наше воображение и наши чувства. Но такое мерило не допускает точности и никогда не может доставить какого-либо заключения, противоположного воображению и чувствам. Имеет или не имеет основания такая постановка вопроса, следует оставить на суд учёному миру. Несомненно, что было бы желательно, дабы была применена некоторая уловка, чтобы примирить философию и здравый смысл, которые в связи с вопросом о бесконечной делимости повели самую жестокую войну друг против друга.

Мы должны теперь перейти к оценке второго тома этого труда, в котором рассматриваются аффекты. Он легче для понимания, чем первый, но содержит взгляды, которые также являются совершенно новыми и своеобразными. Автор начинает с рассмотрения *гордости* и *униженности*. Он замечает, что объекты, возбуждающие эти чувства, очень многочисленны и на вид весьма отличны друг от друга. Гордость, или самоуважение, может возникать благодаря качествам духа, таким как остроумие, здравый смысл, учёность, мужество, честность, или же благодаря качествам тела, таким как красота, сила, проворство, ловкость в танцах, верховой езде, фехтовании, а также благодаря внешним преимуществам, таким как [родная] страна, семья, дети, родственные отношения, богатства, дома, сады, лошади, собаки, платье. Затем автор приступает к отысканию того общего обстоятельства, в котором сходятся все эти объекты и которое заставляет их действовать на аффекты. Его теория распространяется также на любовь, ненависть и другие чувства. [...]

«Уже было найдено, что ни в одном единичном примере необходимая связь какого-либо объекта не обнаруживается ни нашими чувствами, ни разумом и что мы никогда не в состоянии настолько глубоко проникнуть в сущность и строение тел, чтобы воспринять принцип, на котором основывается их взаимное влияние. Мы знакомы лишь с их постоянным соединением. Из этого постоянного соединения возникает необходимость, в силу которой дух понуждается переходить от одного

объекта к другому, ему обычно сопутствующему, и выводить существование одного из существования другого. Здесь, таким образом, есть две особенности, которые следует рассматривать как существенные для *необходимости*, а именно постоянное *соединение* и *выводная связь* в уме, и всякий раз, когда мы обнаруживаем это, мы должны признать, что налицо необходимость». Однако нет ничего более очевидного, чем постоянное соединение определённых поступков с определёнными мотивами. А если не все поступки постоянно соединены с их подлинными мотивами, то эта неопределённость не больше той, которую можно повседневно наблюдать в действиях материи, где в силу смешения и неопределённости причин действие часто изменчиво и неопределённо. Тридцать гран опиума убьют любого человека, который не привычен к нему, хотя тридцать гран ревеня не всегда прослабят его. Подобным же образом страх смерти всегда заставит человека сойти на двадцать шагов с его пути, хотя и не всегда заставит его совершить дурной поступок. [...]

От начала до конца всей этой книги налицо весьма значительные претензии на новые открытия в философии; но если что-либо и может дать автору право на славное имя *изобретателя*, так это то, что он применяет принцип ассоциации идей, который пронизывает почти всю его философию. Наше воображение обладает громадной властью над нашими идеями. И нет таких идей, которые отличались бы друг от друга, но которых нельзя было бы в воображении разъединять, соединять и комбинировать в любых вариантах фикций. Но, несмотря на господство воображения, существует некая тайная связь между отдельными идеями, которая заставляет дух чаще соединять их вместе и при появлении одной вводить другую. Отсюда возникает то, что мы называем аргорос в разговоре; отсюда возникает и связность в письме; отсюда же происходит та цепь мыслей, которая возникает у людей обычно даже при самых бессвязных *мечтаниях*. Эти принципы ассоциации сводятся к трём, а именно: *сходству* – картина естественно заставляет нас думать о человеке, который на ней изображен; *пространственной смежности* – когда упоминают о Сен-Дени, естественно приходит на ум идея Парижа; *причинности* – думая о сыне, мы склонны направлять наше внимание на отца. Легко представить себе, какие широкие последствия должны иметь эти принципы в науке о человеческой природе, коль скоро мы примем во внимание, что в той мере, в какой это касается ума, они суть единственные связи, которые соединяют части Вселенной или связывают нас с каким-либо лицом или объектом, внешним по отношению к нам. Ибо так как только посредством мысли какая-либо вещь может

действовать на наши аффекты и так как последние представляют собой единственные связующие [звенья] наших мыслей, то реально они являются *для нас* тем, что скрепляет Вселенную, и все действия ума должны в огромной мере зависеть от них.

## ФИЛОСОФЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

### ВОЛЬТЕР

Выдержки из произведения Вольтера даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 547–558.

#### Деизм. Антиклерикализм

«Множество мыслителей создавали роман о душе – явился мудрец, который скромно написал историю души. Локк развернул перед людьми человеческий разум подобно превосходному анатому, который объясняет пружины человеческого тела. Он повсюду прибегает к помощи светильника физики, иногда он осмеливается говорить утвердительно, но он имеет смелость и сомневаться. Вместо того чтобы сразу определить то, чего мы не знаем, он постепенно изучает то, что мы хотим знать. Он берёт ребенка в момент его рождения и шаг за шагом следует за успехами его разума: он видит то, что есть у него общего с животными и в чём он превосходит их; особенно он опирается на собственное свидетельство, на осознание процесса своего мышления».

«Нам больше нравится называть душой способность чувствовать и мыслить, подобно тому как мы называем жизнью способность жить, а волей – способность хотеть».

«Несомненно, что наши первые идеи – это ощущения. Постепенно мы приобретаем идеи, составленные из того, что раздражает наши органы; память удерживает эти ощущения. Затем мы распределяем их по общим идеям. Из этой естественной способности, которой мы обладаем, – образовывать и упорядочивать наши идеи – вытекают все обширные познания человека».

«Нам дано считать, измерять, наблюдать; почти все остальное – химеры».

«Всё находится в движении, всё действует и противодействует в природе.

[...] Все есть действие, сама смерть действует. Трупы разлагаются, превращаются в растения, кормящие животных, которые в свою очередь

служат пищей для других животных. Каков же принцип этого универсального действия?».

«Наша планета, без сомнения, испытала превращения, и её форма изменилась. Каждая планета претерпевает изменения. Так как всё находится в движении, то всё необходимо должно изменяться. Только неподвижность незыблема, только природа вечна, но мы появились недавно. Мы откроем тысячи признаков, говорящих об изменениях на нашем земном шаре. Эти свидетельства расскажут нам, что были погребены тысячи городов, что исчезли реки, что на обширном пространстве земли мы ходим по обломкам».

«В согласии с воспринятыми идеями мы называем чудом нарушение божественных и вечных законов.

[...] Чудо есть нарушение математических, божественных, незыблемых и вечных законов. Уже из одного этого видно, что чудо означает противоречие в терминах: закон не может быть в одно и то же время и незыблемым, и нарушаемым».

... Некое существо существует само по себе от вечности и является причиной всех других существ. Отсюда следует, что это существо бесконечно во времени, по величине и могуществу: кто может его ограничить?».

«То, что вначале покажется парадоксом, а при внимательном рассмотрении оказывается истиной, это то, что теология часто направляла умы к атеизму и что наконец-то философия отвратила их от него. По правде говоря, надо простить людям, что они некогда сомневались в существовании божества, потому что те, кто возвещал его, спорили относительно его природы.

17. «... Вера в Бога, вознаграждающего за добрые дела и наказывающего за дурные, прощающего небольшие проступки, является самой полезной для человеческого рода. Это единственная узда для могущественных людей, которые нагло совершают явные преступления. Это единственная узда и для людей, которые ловко совершают тайные преступления. Я не говорю вам, друзья мои, что к этой необходимой вере надо примешивать суеверия, которые её позорят и которые могли бы даже сделать её губительной. Атеист – это чудовище, которое пожирает только для того, чтобы удовлетворить свой голод. Суеверный человек – это другое чудовище, которое терзает людей во имя долга. Я всегда замечал, что можно излечить атеиста, но суеверного человека никогда нельзя вылечить полностью. Атеист – это разумный человек, который ошибается, но который мыслит сам. Суеверный человек – это грубый глупец, который всегда имеет лишь заимствованные у других людей мысли [...]. Да, друзья мои, атеизм и фанатизм – это два полюса



смуты и ужаса. Небольшая зона добродетели лежит между этими двумя полюсами. Идите твёрдым шагом по этой тропинке. Веруйте в благого Бога и будьте добродетельны».

«Атеизм и фанатизм — это два чудовища, которые могут пожрать и растерзать общество; но атеист и в своём заблуждении сохраняет разум, подрезающий его когти, а фанатик одержим постоянным безумием, которое оттачивает его когти». [...]

Вы не знаете, что такое Бог, как он будет наказывать, как он будет вознаграждать. Но вы знаете, что он должен быть разумным государем и честным государем; этого достаточно. Ни один смертный не вправе вам противоречить, потому что вы утверждаете вещь вероятную и необходимую для человеческого рода».

«[...] Может ли существовать атеистический народ? Мне кажется, что нужно проводить различие между собственно народом и обществом философов, стоящих над народом. Совершенно очевидно, что во всех странах для черни необходима крепкая узда и что, если бы под управлением Бейля находилось всего пять или шесть сотен крестьян, он не преминул бы возвестить им вознаграждающего и карающего бога. Но Бейль говорил только об эпикурейцах, которые были людьми богатыми, любящими покой, культивирующими все общественные добродетели, в особенности дружбу, избегающими затруднений и опасностей общественных дел, ведущими, наконец, комфортабельную и невинную жизнь. Мне думается, что, когда таким образом вопрос рассмотрен в его отношении к обществу и политике, спор окончен».

«Итак, доказано, что в спокойной апатии частной жизни атеизм может допустить существование общественных добродетелей, но в бурях социальной жизни он должен привести к всякого рода преступлениям.

Частное сообщество атеистов, которые ни о чём не спорят и которые проводят свои дни в забавах и наслаждениях, некоторое время может существовать без волнений. Но если бы мир управлялся атеистами, то это было бы равносильно непосредственному правлению тех адских созданий, которых нам изображают терзающими свои жертвы. Словом, атеисты, обладая властью, были бы столь же опасны для человеческого рода, как и суеверные люди».

«[...] Первым провидцем, первым пророком стал первый плут, который встретил глупца...».

«[...] Платонизм — это отец христианства, а иудейская религия — его мать».

«Очевидно, что христианская религия — это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий».

## Исторические воззрения

«[...] Во вступительном рассуждении (к «Опыту о нравах и духе народов»), озаглавленном «Философия истории», мы пытались выяснить, каким образом родились основные мнения, которые вначале объединили общества, а затем разъединили их и вооружили одних против других. Происхождение их мы искали в природе – оно не могло быть иным».

«Предметом была история человеческого разума, а не подробный разбор мелких фактов, почти всегда искажённых. [...] Речь шла о том, по каким путям и ступеням происходило движение от варварской грубости тех времен к цивилизованности нашего времени».

«О них [арабах] совершенно не говорят в наших всемирных историях, сфабрикованных на западе, и я хорошо знаю почему: они не имеют никакого отношения к маленькому иудейскому народу, который стал главным объектом и основой наших историй, претендующих называться всемирными, – историй, в которых определённый род авторов, копируя друг друга, забывает три четверти человеческого рода».

## Социально-политические воззрения

«Все люди, которых до сих пор открыли в самых диких и ужасных странах, живут обществами, как бобры, муравьи, пчёлы и многие другие виды животных».

Никогда не видели такой страны, где бы люди жили порознь, где самец соединялся бы с самкой только случайно и оставлял её в следующий момент вследствие отвращения; где мать не признавала бы своих детей, после того как она их воспитала, и где бы люди жили без семьи и без всякого общества.

Некоторые дурные шутники злоупотребили своим разумом до такой степени, что осмелились выдвинуть удивительный парадокс о том, что человек первоначально был создан для того, чтобы жить в одиночестве, и что общество извратило природу. [...]

У каждого животного есть свой инстинкт. Инстинкт человека, укрепленный разумом, влечёт его к обществу, так же как к еде и питью. Потребность в обществе не только не развратила человека, но его портит, наоборот, удаление от общества. Тот, кто жил бы совершенно один, вскоре потерял бы способность мыслить и изъясняться. Он стал бы в тягость самому себе. Он дошёл бы до того, что превратился в животное» [...]

«Я получил, сударь [Вольтер обращается к Руссо], вашу новую книгу против человеческого рода; благодарю вас за неё. Вы можете оплакивать людей, которым не говорите правду о них самих, но вы их

не исправите. Нельзя более сильными красками обрисовать ужасы человеческого общества, от которого наше невежество и наша слабость надеются получить столько утешений. Никогда не было употреблено более ума на то, чтобы вселить в нас желание стать животными; хочется ходить на четвереньках, читая ваш труд. Однако вот уже более шестидесяти лет, как я потерял эту привычку и чувствую, что мне, к несчастью, невозможно вернуться к ней; я оставляю этот естественный способ передвижения тем, кто более достойны его, чем вы и я» (Вольтер – Руссо, 30 августа 1755).

« [...] На нашей несчастной планете невозможно, чтобы люди, живя в обществе, не были разделены на два класса: богатых, которые повелевают, и бедных, которые им служат».

«Все крестьяне не будут богаты, и не нужно, чтобы они были богаты. Необходимы люди, которые обладают только руками и доброй волей. Обойдёмные судьбой, они будут участвовать в благе других. Они будут свободны продавать свой труд тому, кто лучше заплатит. Эта свобода заменит им собственность. Их будет поддерживать прочная уверенность в справедливой заработной плате. Они с радостью вовлекут свои семьи в свой тяжелый, но полезный труд». [...]

«... Если говорят, что народы были бы счастливы, имея государей-философов, то верно также, что государи были бы ещё более счастливы, имея значительное число подданных-философов».

«Суеверие – самый страшный враг человеческого рода. Когда оно властвует над государем, то мешает ему творить добро для своего народа; когда оно властвует над народом, то поднимает его против государя.

На земле не было ни одного случая, когда бы философы выступили против законов государя. Не найдётся столетия, в котором суеверие и религиозное воодушевление не явились бы причиной смут, внушающих ужас».

«Философы, не имея никакого частного интереса, могут говорить только в пользу разума и общественного интереса. Философы всегда служат государю, уничтожая суеверие, которое является врагом монархов».

«Подобно тому как самым большим физическим злом является смерть, так самым большим моральным злом является, конечно, война. Она влечёт за собой все преступления, грабежи, опустошения, всевозможные виды смерти».

«Растёт новое поколение, которое ненавидит фанатизм. Наступит день, когда у руководства встанут философы. Готовится царство разума» (Вольтер – Даламберу, 1 марта 1764 г.).

«Всё, что я вижу, сеет семена революции, которая неизбежно произойдёт и до удовольствия видеть которую я не доживу. Французы всегда

запаздывают, но в конце концов они всё же приходят к цели. Свет по-немногу настолько распространился, что воссияет при первом же случае. Тогда произойдёт изрядная кутерьма. Молодые люди поистине счастливы: они увидят прекрасные вещи» (Вольтер – Шовлену, 2 апреля 1764 г.).

## ЖАН-ЖАК РУССО

Выдержки из произведения Ж. – Ж. Руссо даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 558–574.

### РАССУЖДЕНИЕ О НАУКАХ И ИСКУССТВАХ, ПОЛУЧИВШЕЕ ПРЕМИЮ ДИЖОНСКОЙ АКАДЕМИИ В 1750 ГОДУ, НА ТЕМУ, ПРЕДЛОЖЕННУЮ ЭТОЙ ЖЕ АКАДЕМИЕЙ: СПОСОБСТВОВАЛО ЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ НАУК И ИСКУССТВ УЛУЧШЕНИЮ НРАВОВ

Как и тело, дух имеет свои потребности. Телесные потребности являются основой общества, а духовные его украшают. В то время как правительство и законы охраняют общественную безопасность и благосостояние сограждан, науки, литература и искусства менее деспотичные, но, быть может, более могущественные – обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы, для которой они, казалось бы, рождены, заставляют их любить своё рабство и создают так называемые цивилизованные народы. Необходимость воздвигла троны, науки и искусства их утвердили. Сильные мира сего, любите таланты и покровительствуйте их обладателям! [...]

Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства. Быть может, мне скажут, что это несчастье, присущее только нашей эпохе? Нет, милостивые государи, зло, причиняемое нашим суетным любопытством, старо, как мир. [...]

Взгляните на Египет, эту первую школу Вселенной [...]. В этой стране родились философия и изящные искусства, и вскоре после этого она была завоёвана [...].

Посмотрите на Грецию, когда-то населённую героями [...]. Нарождающаяся письменность ещё не внесла порчи в сердца обитателей этой страны, но вскоре за нею последовали успехи искусств, разложение нравов, македонское иго, и Греция – всегда учёная, всегда изнеженная и всегда порабощённая – отныне стала только менять своих повелителей. Всё красноречие Демосфена не в состоянии было вдохнуть свежие силы в общество, расслабленное роскошью и искусством.

Вот каким образом роскошь, развращённость и рабство во все времена становились возмездием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость. Казалось бы, густая завеса, за которую она скрыла от нас все свои пути, должна была бы указать нам на то, что мы не предназначены для пустых изысканий. Но есть ли хоть один её урок, которым мы сумели бы воспользоваться, и хоть один урок, которым мы пренебрегли безнаказанно? Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребёнка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет, и трудность изучения составляет одно из немалых её благодеяний. Люди испорчены, но они были бы ещё хуже, если бы имели несчастье родиться учёными.

## **РАССУЖДЕНИЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ И ОСНОВАНИЯ НЕРАВЕНСТВА МЕЖДУ ЛЮДЬМИ**

Я замечаю двоякое неравенство в человеческом роде: одно, которое я назову естественным или физическим, так как оно установлено природой, состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств. Другое же может быть названо нравственным или политическим, так как оно зависит от своего рода договора и установлено или по крайней мере стало правомерным с согласия людей. Оно состоит в различных привилегиях, которыми одни пользуются к ущербу других, в том, например, что одни более богаты, уважаемы и могущественны, чем другие, или даже заставляют их повиноваться себе. [...]

У всех народов мира умственное развитие находится в соответствии с теми потребностями, которые породила в них природа или заставили приобрести обстоятельства, и, следовательно, с теми страстями, которые побуждают их заботиться об удовлетворении этих потребностей.

[...] Я отметил бы то обстоятельство, что северные народы опережают в общем южные в области промышленности, так как им труднее без неё обойтись, и что, следовательно, природа, как бы стремясь установить известное равенство, наделила умы продуктивностью, в которой отказала почве. [...]

Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это моё» – и нашёл людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто, выдержав колья и засыпав ров, крикнул бы

своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля – никому!» Но весьма вероятно, что дела не могли уже тогда оставаться дольше в том положении, в каком они находились. Идея собственности, зависящая от многих идей предшествующих, которые могли возникнуть лишь постепенно, не внезапно сложилась в уме человека. Нужно было далеко уйти по пути прогресса, приобрести множество технических навыков и знаний, передавать и умножать их из века в век, чтобы приблизиться к этому последнему пределу естественного состояния. [...]

Пока люди довольствовались сельскими хижинами, шили себе одежды из звериных шкур с помощью древесных колючек или рыбьих костей, украшали себя перьями или раковинами, разрисовывали своё тело в различные цвета, улучшали или делали более красивыми свои луки и стрелы, выдалбливали острыми камнями немудрящие рыбацьи лодки или выделывали с помощью тех же камней грубые музыкальные инструменты, словом, пока они выполняли лишь такие работы, которые были под силу одному, и разрабатывали лишь такие искусства, которые не требовали сотрудничества многих людей, они жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, насколько могли быть таковыми по своей природе, и продолжали наслаждаться всей прелестью независимых отношений. Но с той минуты, как человек стал нуждаться в помощи другого, с той минуты, как люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи, достаточный для двух, равенство исчезло, возникла собственность, стал неизбежен труд, и обширные леса превратились в весёлые нивы, которые нужно было поливать человеческим потом и на которых скоро взошли и расцвели вместе с посевами рабство и нищета.

Великий переворот этот произвело изобретение двух искусств: обработки металлов и земледелия. В глазах поэта – золото и серебро, а в глазах философа – железо и хлеб цивилизовали людей и погубили род человеческий. [...]

... Наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого, равносильное в их глазах праву собственности, и за уничтожением равенства последовали жесточайшие смуты. Захваты богатых, разбои бедных, разнузданные страсти и тех и других, заглушая естественное сострадание и слабый ещё голос справедливости, сделали людей скупыми, честолюбивыми и злыми. Началась бесконечная борьба между правом сильного и правом первого завладевшего, приводившая к постоянным столкновениям и убийствам. Возникающее общество стало театром ожесточённой войны. По-

грязный в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий не мог уже ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений; употребляя во зло свои способности, которые могли служить лучшим его украшением, он готовил себе в грядущем только стыд и позор и сам привёл себя на край гибели. [...]

## **ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ДОГОВОРЕ, ИЛИ ПРИНЦИПЫ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРАВА**

Человек рождён свободным, а между тем везде он в оковах. Иной считает себя повелителем других, а сам не перестаёт быть рабом в ещё большей степени, чем они. Каким образом произошла эта перемена? Я не знаю. Что может сделать эту перемену законной? Думаю, что я могу разрешить этот вопрос.

Древнейшее из всех обществ и единственно естественное – это семья; но и в семье дети остаются привязанными к отцу только до тех пор, пока они нуждаются в нём для самосохранения. Как только исчезает эта необходимость, естественные узы рушатся. Дети, свободные от обязанности повиноваться отцу, и отец, свободный от обязанности заботиться о детях, становятся равно независимыми. Если же они и продолжают жить в единении, то это происходит уже добровольно, а не естественно, и целостность самой семьи поддерживается только путём соглашения.

Эта общая свобода есть следствие человеческой природы. Её первый закон – забота о самосохранении, её первые заботы – те, которые человек обязан иметь по отношению к самому себе; и как только человек достигает разумного возраста, он становится своим собственным господином, будучи единственным судьёй тех средств, которые пригодны для его самосохранения.

Поскольку ни один человек не имеет естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создаёт никакого права, то в качестве основы всякой законной власти среди людей остаются соглашения.

Отказаться от своей свободы – это значит отказаться от своего человеческого достоинства, от права человека, даже от его обязанностей. Нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить отказ от всего. Такой отказ несовместим с человеческой природой; отнять всякую свободу у своей воли равносильно отнятию всяких нравственных мотивов у своих поступков. Наконец, соглашение, в котором, с одной стороны, выговорена абсолютная власть, а с другой – безграничное повиновение, есть пустое и противоречивое соглашение.

Итак, с какой точки зрения ни рассматривать вещи, право рабства ничтожно, и не только потому, что оно незаконно, но и потому, что оно

нелепо и ничего не означает. Слова *раб* и *право* противоречивы; они исключают одно другое.

Если, таким образом, мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдём, что оно сводится к следующему:

*Каждый из нас отдаёт свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого.*

Вместо отдельной личности каждого договаривающегося этот акт ассоциации немедленно создаёт моральное и коллективное целое, составленное из стольких членов, сколько собрание имеет голосов, целое, которое получает путем этого самого акта своё единство, своё общее я, жизнь и волю. Эта общественная личность, составленная путем соединения всех остальных личностей, получала в прежнее время название *гражданской общины*, а теперь называется *республикой* или *политическим телом*, которое именуется своими членами *государством*, когда оно пассивно, и *сувереном*, когда оно активно, *державой* – при сопоставлении её с ей подобными. По отношению к участникам они коллективно принимают имя *народа*, а в отдельности называются *гражданами* как участники суверенной власти, и *подданными* как подчиненные законам государства. [...]

Дабы [...] общественное соглашение не оказалось пустой формальностью, оно молчаливо заключает в себе следующее обязательство, которое одно только может придать силу другим обязательствам, а именно: если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принуждён к повиновению всем политическим организмом; а это означает лишь то, что его силой заставят быть свободным, так как соглашение в том и заключается, что, предоставляя каждого гражданина в распоряжение отечества, оно гарантирует его от всякой личной зависимости. [...]

Переход от естественного состояния к гражданскому производит в человеке весьма заметную перемену, заменяя в его действиях инстинкт правосудием и сообщая его действиям нравственное начало, которого им прежде не доставало. Только тогда голос долга следует за физическим побуждением, право – за желанием, и человек, обращавший до тех пор внимание только на самого себя, оказывается принуждённым действовать согласно другим принципам и прислушиваться к голосу разума, прежде чем повиноваться естественным склонностям. [...]

Общественный договор устанавливает между всеми гражданами такое равенство, что они вступают в соглашение на одних и тех же условиях и должны все пользоваться одними и теми же правами. Таким



образом, из самой природы договора вытекает, что всякий акт суверенитета, т.е. всякий подлинный акт общей воли, обязывает или благодетельствует одинаково всех граждан, так что верховная власть знает только совокупность народа и не делает различия между теми, кто её составляет.

Я называю республикой всякое государство, управляемое законами, какова бы ни была форма управления, потому что только в этом случае управляет общественный интерес и общественное дело имеет какое-нибудь значение. Всякое законное правительство есть правительство республиканское.

Если исследовать, в чём именно состоит наибольшее благо всех, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то мы найдём, что благо это сводится к двум важнейшим вещам: с в о б о д е и р а в е н с т в у; свободе – потому, что всякая частная зависимость равносильна отнятию у государственного организма некоторой силы; равенству – потому, что свобода не может существовать без равенства.

Я уже указал, что такое гражданская свобода; под словом «равенство» не следует понимать того, чтобы степени власти и богатства должны быть абсолютно одни и те же; что касается власти, она не должна доходить до насилия и применяться иначе, как в силу определённого положения и законов; а что касается богатства – ни один гражданин не должен быть настолько богат, чтобы быть в состоянии купить другого, и ни один – настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя. [...]

Что же такое правительство? Это посредствующий орган, установленный между подданными и сувереном для взаимного их сношения, уполномоченный исполнять законы и охранять свободу, как политическую, так и гражданскую. [...]

... Я называю *правительством*, или верховным управлением, законное отправление функций исполнительной власти, а правителем, или государем, – орган или человека, которым вручена эта власть.

Суверенитет не может быть представлен по той же самой причине, по которой он не может быть отчуждаем. Он заключается исключительно в общей воле, а воля не может быть представлена: это – или та же самая воля, или другая; середины здесь нет. Народные депутаты не суть и не могут быть представителями народа, они только его комиссары; они ничего не могут постановлять окончательно; всякий закон, которого народ не ратифицировал самолично, недействителен; это даже не закон. [...]

Так как закон есть не что иное, как объявление общей воли, то ясно, что в своей законодательной власти народ не может быть представлен, но он может и должен быть представлен в своей исполнительной власти, которая есть лишь сила, применённая согласно закону.

Подданные должны отдавать отчёт суверену в своих убеждениях, лишь поскольку убеждения эти важны для общины. А государству важно, чтобы каждый гражданин имел религию, которая заставила бы его любить свои обязанности. Но догматы этой религии интересуют государство и его членов лишь настолько, насколько эти догматы относятся к морали и обязанностям, которые исповедующий их обязан выполнять по отношению к ближнему. Каждый может иметь сверх того какие ему угодно убеждения, причём суверену вовсе не нужно их знать, потому что он совершенно не компетентен в вопросах неба и не его дело, какая судьба постигнет под данных в будущей их жизни, лишь бы они были хорошими гражданами в жизни земной.

Существует, таким образом, символ веры чисто гражданский, статьи которого суверен имеет право устанавливать не как догматы религии, конечно, но как чувства общественности, при отсутствии которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни верноподданным. Не имея возможности принуждать кого-нибудь верить в установленные им догматы, государство может изгнать из своих пределов всякого, кто в них не верит; оно может его изгнать не как нечестивца, а как человека не общественного, как гражданина, неспособного любить откровенно законы и справедливость и неспособного также принести в жертву, в случае надобности, свою жизнь своему долгу. Если же кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведёт себя как неверующий в них, то он должен быть наказан смертью: он совершил величайшее преступление, он солгал перед законами.

Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без объяснений и комментариев. Существование могучего, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого божества, будущая жизнь, счастье справедливых, наказание злых, святость общественного договора и законов – вот положительные догматы. Что касается догматов отрицательных, то я ограничиваю их одним только догматом – нетерпимостью; она входит в исключенные нами культы.

## ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЁ

Выдержки из произведения Ш. Л. Монтескьё даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 536–545.

### О ДУХЕ ЗАКОНОВ

[...] Я начал с изучения людей и нашёл, что всё бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии.

[...] Принципы свои я вывел не из своих предрассудков, а из самой природы вещей.

[...] Я счёл бы себя счастливейшим из смертных, если бы мог излечить людей от свойственных им предрассудков. Предрассудками я называю не то, что мешает нам познавать те или иные вещи, а то, что мешает нам познать самих себя.

[...] Законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей; в этом смысле всё, что существует, имеет свои законы: они есть и у божества, и у мира материального, и у существ сверхчеловеческого разума, и у животных, и у человека.

Те, которые говорят, что все *видимые нами в мире явления произведены слепую судьбою*, утверждают великую нелепость, так как что может быть нелепее слепой судьбы, создавшей разумные существа?

Итак, есть первоначальный разум; законы же – это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ.

Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их; он знает их, потому что создал их, и он создал их, потому что они соответствуют его мудрости и могуществу.

Непрерывное существование мира, образованного движением материи и лишённого разума, приводит к заключению, что все его движения совершаются по неизменным законам, и какой бы иной мир мы себе ни вообразили вместо существующего, он всё равно должен был бы или подчиниться неизменным правилам, или разрушиться. [...]

Эти правила – неизменно установленные отношения. Так, все движения и взаимодействия двух движущихся тел воспринимаются, возрастают, замедляются и прекращаются согласно отношениям между массами и скоростями этих тел; в каждом различии есть *единообразие* и в каждом изменении – *постоянство*.

... Мир разумных существ далеко ещё не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и потому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда. [...]

Как существо физическое, человек подобно всем другим телам управляется неизменными законами; как существо, одарённое умом, он беспрестанно нарушает законы, установленные Богом, и изменяет те, которые сам установил. Он должен руководить собою, и, однако, он существо ограниченное; как всякое смертное разумное существо он становится жертвою неведения и заблуждения и нередко утрачивает и те слабые познания, которые ему уже удалось приобрести, а как существо чувствующее он находится во власти тысячи страстей. Такое существо способно ежеминутно забывать своего создателя – и Бог напоминает ему о себе в заветах религии; такое существо способно ежеминутно забывать самого себя – и философы направляют его законами морали; созданный для жизни в обществе, он способен забывать своих ближних – и законодатели призывают его к исполнению своих обязанностей посредством политических и гражданских законов. [...]

Как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости, существовавшее между ними равенство исчезает, и начинается война. Каждое отдельное общество начинает сознавать свою силу, отсюда состояние войны между народами. Отдельные лица в каждом обществе начинают ощущать свою силу и пытаются обратить в свою пользу главные выгоды этого общества – отсюда война между отдельными лицами.

Появление этих двух видов войны побуждает установить законы между людьми. Как жители планеты, размеры которой делают необходимым существование на ней многих различных народов, люди имеют законы, определяющие отношения между этими народами: это *международное право*. Как существа, живущие в обществе, существование которого нуждается в охране, они имеют законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми: это *право политическое*. Есть у них ещё законы, коими определяются отношения всех граждан между собою: это *право гражданское*. [...]

[...] Эти законы должны находиться в таком тесном соответствии со свойствами народа, для которого они установлены, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа.

Необходимо, чтобы законы соответствовали природе и принципам установленного или устанавливаемого правительства, имеют ли они целью устройство его, что составляет задачу политических законов, или только поддержание его существования, что составляет задачу гражданских законов.

Они должны соответствовать физическим свойствам страны, её климату – холодному, жаркому или умеренному, качествам почвы, её положению, размерам, образу жизни её народов-земледельцев, охотников или пастухов, степени свободы, допускаемой устройством государства, религии населения, его склонностям, богатству, численности, торговле, нравам и обычаям; наконец, они связаны между собой и обусловлены обстоятельствами своего возникновения, целями законодателя, порядком вещей, на котором они утверждаются. Их нужно рассмотреть со всех этих точек зрения.

[...] Есть три образа правления: *республиканский, монархический и деспотический*. [...]

Республиканское правление – это то, при котором верховная власть находится в руках или всего народа, или части его; монархическое – при котором управляет один человек, но посредством установленных неизменных законов; между тем как в деспотическом всё вне всяких законов и правил движется волей и произволом одного лица. В монархиях политика совершает великие дела при минимальном участии добродетелей, подобно тому как самые лучшие машины совершают свою работу при помощи минимума колес и движений. Такое государство существует независимо от любви к отечеству, от стремления к истинной славе, от самоотвержения, от способности жертвовать самым дорогим и от всех героических добродетелей, которые мы находим у древних и о которых знаем только по рассказам.

Законы заменяют здесь все эти добродетели, ставшие ненужными; государство освобождает всех от них: всякое действие, не производящее шума, там в некотором смысле остается без последствий.

*Честь*, т.е. предрассудки каждого лица и каждого положения, заменяет в нём, [монархическом правлении], политическую добродетель, о которой я говорю выше, и всюду её представляет. Честь может там вдохновлять людей на самые прекрасные деяния и в соединении с силою законов вести их к целям правительства не хуже самой добродетели.

Как для республики нужна *добродетель*, а для монархии *честь*, так для деспотического правительства нужен *страх*. В добродетели оно не нуждается, а честь была бы для него опасна.

[...] Политическая свобода состоит совсем не в том, чтобы делать то, что хочется. В государстве, т.е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть.

... Свобода есть право делать всё, что дозволено законами. [...]

Если справедливо, что характер ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах, то законы должны соответствовать и различию этих страстей, и различию этих характеров. [...]

Холодный воздух производит сжатие окончаний внешних волокон нашего тела, отчего напряжение их увеличивается и усиливается приток крови от конечностей к сердцу. Он вызывает сокращение этих мышц и таким образом ещё более увеличивает их силу. Наоборот, тёплый воздух ослабляет наружные волокна, растягивает их и, следовательно, уменьшает их силу и упругость.

Поэтому в холодных климатах люди крепче. Деятельность сердца и реакция окончаний волокон там совершаются лучше, жидкости находятся в большем равновесии, кровь энергичнее стремится к сердцу, и сердце в свою очередь обладает большей силой. Эта большая сила должна иметь немало последствий, каковы, например, большее доверие к самому себе, т.е. большее мужество, большее сознание своего превосходства, т.е. меньшее желание мстить, большая уверенность в своей безопасности, т.е. больше прямоты, меньше подозрительности, политиканства и хитрости. Поставьте человека в жаркое замкнутое помещение, и он по вышеуказанным причинам ощутит очень сильное расслабление сердца. И если бы при таких обстоятельствах ему предложили совершить какой-нибудь отважный поступок, то, полагаю, он выказал бы очень мало расположения к этому. Расслабление лишит его душевной бодрости, он будет бояться всего, потому что будет чувствовать себя ни к чему не способным. Народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши.

В южных странах организм нежный, слабый, но чувствительный, предаётся любви, которая непрерывно зарождается и удовлетворяется в гареме, а при более независимом положении женщин связана со множеством опасностей. В северных странах организм здоровый, крепко сложенный, но тяжеловесный, находит удовольствие во всякой деятельности, которая может расшевелить душу: в охоте, странствованиях,

войне и вине. В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетелей и много искренности и прямоты. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усилением страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всём, что может благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своём поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определённые свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость.

В климате чрезмерно жарком тело совершенно лишается силы. Тогда расслабление тела переходит на душу: такой человек ко всему равнодушен, не любопытен, не способен ни на какой благородный подвиг, ни на какое проявление великодушия, все его склонности приобретают пассивный характер, лень становится счастьем, там предпочитают переносить наказания, чем принуждать себя к деятельности духа, и рабство кажется более лёгким, чем усилия разума, необходимые для того, чтобы самому управлять собою.

В Азии всегда были обширные империи; в Европе же они никогда не могли удержаться. Дело в том, что в известной нам Азии равнины гораздо обширнее и она разрезана горами и морями на более крупные области; а поскольку она расположена южнее, то её источники скорее иссякают, горы менее покрыты снегом и не очень многоводные реки составляют более лёгкие преграды.

Поэтому власть в Азии должна быть всегда деспотической, и если бы там не было такого крайнего рабства, то в ней очень скоро произошло бы разделение на более мелкие государства, несовместимое, однако, с естественным разделением страны.

В Европе в силу её естественного деления образовалось несколько государств средней величины, где правление, основанное на законах, не только не оказывается вредным для прочности государства, но, напротив, настолько благоприятно в этом отношении, что государство, лишённое такого правления, приходит в упадок и становится слабее других.

Вот что образовало тот дух свободы, благодаря которому каждая страна в Европе с большим трудом подчиняется посторонней силе, если эта последняя не действует посредством торговых законов и в интересах её торговли.

Напротив, в Азии царит дух рабства, который никогда её не покидал; во всей истории этой страны невозможно найти ни одной черты, знаменующей свободную душу; в ней можно увидеть только героизм рабства.

В стране с подходящей для земледелия почвой, естественно, устанавливается дух зависимости. Крестьяне, составляющие главную часть её населения, менее ревнивы к своей свободе; они слишком заняты работой, слишком поглощены своими частными делами. Деревня, которая изобилует всеми благами, боится грабежей, боится войска. [...]

Таким образом, в странах плодородных всего чаще встречается правление одного, а в странах неплодородных – правление нескольких, что является иногда как бы возмещением за неблагоприятные природные условия.

Бесплодная почва Аттики породила там народное правление, а на плодородной почве Лакедемона возникло аристократическое правление как более близкое к правлению одного – правлению, которого в те времена совсем не желала Греция.

Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий дух народа.

Чем более усиливается в народе действие одной из этих причин, тем более ослабляется действие прочих.

## **ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ**

Выдержки из произведения П. – А. Гольбаха даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 666–685.

### **СИСТЕМА ПРИРОДЫ**

#### **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

#### **О ПРИРОДЕ И ЕЁ ЗАКОНАХ, О ЧЕЛОВЕКЕ, О ДУШЕ И ЕЁ СПОСОБНОСТЯХ, О ДОГМАТЕ БЕССМЕРТИЯ, О СЧАСТЬЕ**

##### **Глава 1. О природе**

Люди всегда будут заблуждаться, если станут пренебрегать опытом ради порождённых воображением систем. Человек – произведение природы, он существует в природе, подчинен её законам, не может освободиться от неё, не может – даже в мысли – выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира, он всегда вынужден вмещаться в его пределы. Для существа, созданного природой и ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого испытывает. [...] Нет и не может быть ничего вне природы, объемлющей в себе всё сущее. [...]



Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между *физическим* человеком и человеком *духовным*. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, т.е. по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук природы. ... Все наши учреждения, наши размышления и познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, к которому нас заставляет непрестанно стремиться наша собственная природа. [...]

Природа посылает человека голым и беспомощным в этот мир, призванный быть его местопребыванием. Вскоре он начинает носить в виде одеяния шкуры, а затем мало-помалу прясть золото и шёлк. Существо, которое жило бы в заоблачных высотах и оттуда могло созерцать человеческий род со всеми его изменениями и прогрессом, люди казались бы одинаково подчинёнными законам природы как тогда, когда они совершенно нагие бродят в лесах, с трудом добывая себе пищу, так и тогда, когда, живя в цивилизованных, т.е. более богатых опытом, обществах и утопая под конец в роскоши, они с каждым днём измышляют тысячи новых потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их. Всё, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов. [...]

Все заблуждения людей – это заблуждения в области физики; люди обманываются лишь тогда, когда пренебрегают природой, не желают считаться с её законами и призывать к себе на помощь опыт. [...]

Всякое заблуждение пагубно; впад в заблуждение, человеческий род стал несчастным. Не познав природы, он создал себе богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений. Люди не поняли, что эта природа, лишённая как доброты, так и злобы, создавая и разрушая существа, сразу же заставляя страдать тех, кого она наделила чувствительностью, распределяя между ними блага и бедствия, непрерывно изменяя эти существа, следует лишь необходимым и непреложным законам. Они не поняли, что человек должен искать в самой природе и в своих собственных силах средства удовлетворения своих потребностей, лекарства от своих страданий и пути к счастью. Они ожидали этих вещей от каких-то воображаемых существ, в которых видели виновников своих удовольствий и страданий. Отсюда ясно, что теми неизвестными силами, перед которыми так долго трепетал человеческий род, и суеверными верованиями, которые были источниками всех его бедствий, люди обязаны незнанию природы.

Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу и стал рабом. Он отрёкся от желаний своего сердца или счёл необходимым заглушить их и пожертвовать своим благополучием прихотям своих вождей. Он не понял цели общества и правительства, безоговорочно подчинился таким же, как он сам, людям, на которых под влиянием предрассудков стал смотреть как на существ высшего порядка, как на земных богов. Эти последние воспользовались его заблуждением, чтобы поработить его, развратить, сделать порочным и несчастным. Так вследствие незнания своей собственной природы род человеческий оказался порабощённым и стал жертвой дурных правительств.

Из-за незнания самого себя и необходимых отношений, существующих между ним и другими людьми, человек отрёкся от своих обязанностей к ближним, не понял, что другие люди необходимы для его собственного счастья. Он не понял также своих обязанностей по отношению к самому себе, не усмотрел излишеств, которых должен избегать, чтобы добиться прочного счастья, не отличил страстей, которым должен сопротивляться, от тех, которым должен отдаться ради своего собственного счастья. Одним словом, он не понял своих истинных интересов. Этим объясняется беспорядочность его жизни, его невоздержанность, его постыдные удовольствия и все пороки, которым он предался в ущерб своему здоровью и прочному благополучию. Таким образом, незнание человеческой природы помешало человеку уяснить себе задачи нравственности; впрочем, развратные правительства, которым он был подчинён, помешали бы ему осуществить на деле предписания морали, даже если бы он их знал. [...]

Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам лишь материю и движение. Её совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. Некоторые из этих причин нам известны, ибо они непосредственно воздействуют на наши чувства. Другие нам неизвестны, потому что действуют на нас лишь посредством следствий, часто очень удалённых от своих первопричин. [...]

... Природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во Вселенной. Природа, понимаемая в более узком смысле или рассматриваемая в каждом отдельном явлении – это целое, вытекающее из сущности, т.е. из свойств, сочетаний, движений или способов действий, отличающих данное явление от других. Так, человек есть некое вытека-

ющее из комбинаций известных веществ, одарённых специфическими свойствами, целое устройство, которое называется *организацией* и сущность которого в том, чтобы чувствовать, мыслить, действовать – одним словом, двигаться способом, отличающим человека от других существ, с которыми он себя сравнивает. В результате этого сравнения человек относит себя к существам особого порядка, системы, класса, отличающимся от класса животных, в которых он не замечает тех же самых свойств, что у себя. [...]

## Глава II. О движении и его происхождении

Движение – это усиление, с помощью которого какое-нибудь тело изменяет или стремится изменить местоположение, т.е. последовательно вступить в соответствие с различными частями пространства или же изменить своё расстояние по отношению к другим телам. [...]

[...] *Причина* – это тело или явление природы..., приводящее в движение другое тело или производящее в нём какое-нибудь изменение. *Следствие* – это изменение, произведённое каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения.

[...] Познать какой-нибудь предмет – значит почувствовать его; почувствовать его – значит испытать его воздействие. Видеть – значит испытать такое воздействие через посредство органа зрения; слышать – значит испытать такое воздействие с помощью органа слуха и т.д. Словом, как бы ни действовало на нас тело, мы познаём его лишь благодаря какому-нибудь изменению, произведённому им в нас. [...]

[...] Каковы бы ни были движения тел, они являются необходимым следствием их сущности или их свойств и свойств тех причин, действие которых испытывают эти тела. Всякая вещь может действовать и двигаться только определённым образом, т.е. согласно законам, зависящим от ее собственной сущности, собственного сочетания и собственной природы, словом, от её собственной энергии и энергии тел, действующих на неё. Именно в этом и заключаются *неизменные* законы движения; я говорю *неизменные*, ибо они не могут измениться без радикального изменения самой сущности тел. Так, тяжёлое тело непременно должно упасть, если не встретит препятствия, способного остановить его в падении. Так, одарённое чувствительностью существо непременно должно искать удовольствий и избегать страданий. Так, вещество огня непременно должно жечь и распространять свет и т.д. [...]

Всё во Вселенной находится в движении. Сущность природы заключается в том, чтобы действовать; если мы станем внимательно рассматривать её части, то увидим, что среди них нет ни одной, которая

находилась бы в абсолютном покое. Те, которые представляются нам лишёнными движения, находятся в действительности лишь в относительном или кажущемся покое...

[...] ... Всё в природе находится в непрерывном движении [...], природа представляет собой действующее целое, которое перестало бы быть природой, если бы не действовало, и в котором при отсутствии движения ничто не могло бы происходить, сохраняться, действовать. [...] Но, спросят нас: откуда эта природа получила своё движение? Мы ответим, что от самой себя, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать. Мы скажем, что движение – это способ существования, необходимым образом вытекающий из сущности материи; что материя движется благодаря собственной энергии; что она обязана своим движением внутренне присущим ей силам; что разнообразие её движений и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний, первоначально заключающихся в разнообразных первичных веществах, совокупностью которых является природа. [...]

... Если под природой мы станем понимать груду мёртвых, лишённых всяких свойств и чисто пассивных веществ, то, разумеется, нам придётся искать вне этой природы принцип её движений. Но если мы будем понимать под природой то, чем она является в действительности, а именно целое, разные части которого имеют разные свойства, действуют согласно этим свойствам, находятся в непрерывном взаимодействии, имеют вес и тяготеют к общему центру или удаляются по направлению к периферии, притягивают и отталкивают друг друга, соединяются и разъединяются, производят и разрушают своими непрерывными столкновениями и сближениями все наблюдаемые нами тела, – тогда ничто не заставит нас прибегать к содействию сверхъестественных сил, чтобы понять образование наблюдаемых нами вещей и явлений.

Итак, если нас спросят, откуда явилась материя, мы ответим, что она существовала всегда. Если спросят, откуда у материи появилось движение, мы ответим, что по тем же основаниям она должна была двигаться вечно, так как движение – необходимый результат её существования, сущности и таких первоначальных свойств, как протяжение, вес, непроницаемость, фигура и т. д.

### Глава III. О материи, её различных сочетаниях и движениях, или О происходящих в природе процессах

Мы не знаем элементов тел, но знаем некоторые из их свойств или качеств и отличаем друг от друга различные вещества по тем впечатле-

ниям, или изменениям, которые они вызывают в наших чувствах, т. е. по различным движениям, порождаемым в нас их присутствием. Таким образом, мы обнаруживаем в телах протяжение, подвижность, делимость, твердость, тяжесть, силу инерции. Из этих общих и первичных свойств вытекают другие: плотность, фигура, цвет, вес и т. д. Таким образом, по отношению к нам материя вообще есть всё то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства, а качества, приписываемые нами различным веществам, основываются на различных впечатлениях, или изменениях, производимых в нас этими веществами. [...]

Глава IV. О законах движения, общих для всех тел природы;  
о притяжении и отталкивании, о силе инерции, о необходимости

[...] Самые сложные движения всегда являются лишь результатом сочетания простых движений. Поэтому, если мы будем знать общие законы тел и их движений, нам будет достаточно разложить на составные части и проанализировать сложные процессы, чтобы открыть составляющие их простые движения, а опыт покажет нам следствия, которые мы можем ожидать от последних. Мы увидим тогда, что причинами необходимого соединения различных веществ, из которых составлены все тела, являются очень простые движения, что эти тела, различные по своей сущности и свойствам, имеют свои особые способы действия, или особые движения, и что их совокупное движение есть сумма частных движений.

Всякая причина производит следствие, не может быть следствия без причины. Всякий импульс сопровождается более или менее заметным движением, более или менее значительным изменением в получающем его теле. Но все движения, все способы действия определяются, как мы видели, природой тел, их сущностью, свойствами, сочетаниями. А так как все движения или способы действия тел и существ зависят от некоторых причин и эти причины могут действовать лишь согласно своему способу бытия или своим существенным свойствам, то отсюда следует заключить, что все явления необходимы и всякое существо или тело природы при данных обстоятельствах и присущих ему свойствах не может действовать иначе, чем оно действует.

Необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями. [...] Природа во всех своих явлениях с необходимостью действует согласно свойственной ей сущности. Все содержащиеся в ней тела необходимо действуют согласно их особым сущностям. Именно движение связывает целое с его частями, а части – с целым. Таким образом, все связано во Вселенной: последняя есть лишь необъятная

цепь причин и следствий, непрерывно вытекающих друг из друга. ... Всё наблюдаемое нами необходимо, т.е. не может быть иным, чем оно есть, что все тела и существа, которые мы видим, равно как и те, которые ускользают от нашего взора, действуют сообразно определённым законам. Согласно этим законам, тяжёлые тела падают, а лёгкие поднимаются, сходные субстанции притягиваются, все существа стремятся к самосохранению, человек любит самого себя, стремится к тому, что, насколько ему известно, выгодно, и питает отвращение к тому, что может быть ему вредным...

... Если в природе всё связано и все движения в ней возникают друг из друга, хотя часто их скрытое взаимодействие ускользает от нашего взора, мы должны быть уверены, что нет столь малой и отдалённой причины, которая не оказывала бы на нас иногда в высшей степени огромного и неожиданного влияния. Может быть, в бесплодных равнинах Ливии зарождается буря, которую занесут нам ветры и которая, сгустив нашу атмосферу, воздействует на настроения и страсти человека, в силу сложившихся обстоятельств способного влиять на множество других людей и по своему произволу решать судьбы многих народов.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ О БОЖЕСТВЕ, О ДОКАЗАТЕЛЬСТВЕ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ, О ЕГО АТРИБУТАХ, О СПОСОБЕ, КАКИМ БОЖЕСТВО ВЛИЯЕТ НА СЧАСТЬЕ ЛЮДЕЙ

### Глава I. Происхождение наших идей о божестве

[...] Если бы в этом мире не было зла, человек никогда не помышлял бы о божестве. Если бы природа дала ему возможность легко удовлетворять свои неизменно возобновляющиеся потребности или испытывать лишь приятные ощущения, то его дни протекали бы в постоянном однообразии и у него не было бы поводов исследовать неизвестные ему причины вещей. [...]

Невежество, тревоги, бедствия всегда были источником первых представлений людей о божестве. [...] Представление об этих могущественных силах всегда соединялось с представлением о страхе; их имя всегда напоминало человеку его собственные бедствия или бедствия его предков: мы трепещем теперь потому, что наши предки трепетали тысячи лет тому назад. Представление о божестве всегда вызывает в нас горестные мысли [...].

... Человек, испытывающий какое-нибудь несчастье или неприятное ощущение, не умеет объяснить их из-за незнания естественных

причин и способа их действия. Возникающие внутри него и вопреки ему движения: болезни, страдания, страсти, тревоги, болезненные изменения, испытываемые его организмом, причины которых он не знает, наконец, смерть, вид которой так страшен для привязанного к жизни существа, – все эти явления представляются ему сверхъестественными, так как противоречат его природе; поэтому он приписывает их какой-то могущественной причине, которая, несмотря на все его усилия, располагает им по своему произволу. [...]

... Человек по аналогии с самим собой приписывает всякой воздевающей на него неизвестной причине волю, ум, намерения, планы, страсти – одним словом, качества, подобные его собственным. [...]

Первая богословская система вначале заставила человека бояться и почитать стихии, материальные грубые предметы; затем он стал поклоняться существам, управляющим стихиями, – могущественным гениям, гениям низшего порядка, героям или людям, одарённым великими доблестями. В ходе дальнейших размышлений он решил упростить эту систему, подчинив всю природу одному-единственному агенту – верховному разуму, духу, мировой душе, приводящей в движение эту природу и её части. [...]

Если незнание природы породило богов, то познание её должно их уничтожить. С ростом знаний человека растут его силы и его орудия; науки, искусства, ремёсла оказывают ему свою помощь; опыт делает его более уверенным, помогая ему оказывать сопротивление многим явлениям, перестающим пугать его, лишь только он познает их. Одним словом, людские страхи рассеиваются по мере роста просвещения. Просвещённый человек перестаёт быть суеверным.

## ДЕНИ ДИДРО

Выдержки из произведения Д. Дидро даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 649–660.

## РАЗГОВОР Д'АЛАМБЕРА И ДИДРО

*Даламбер.* Я признаю, что трудно допустить существо, которое находится где-то и не соответствует ни одной точке пространства; существо непротяжённое, которое, однако, занимает пространство и в полном своём составе пребывает в каждой части этого пространства; которое по существу отличается от материи и вместе с тем с ней связано; которое за ней следует и приводит её в движение, само, однако, оставаясь не-

подвижным; которое на неё воздействует и подвержено всем её сменам; существо, о котором я не имею ни малейшего представления и обладающее столь противоречивой природой. Но тех, кто отрицает его, ждут новые затруднения: ведь если вы на его место ставите чувствительность как общее и существенное свойство материи, то из этого следует, что и камень чувствует.

*Дидро.* А почему нет?

*Даламбер.* Этому трудно поверить.

*Дидро.* Тому, кто его режет, точит, дробит и не слышит его крика.

*Даламбер.* Мне было бы очень интересно, если бы вы мне сказали, в чём, по-вашему, заключается разница между человеком и статуей, между мрамором и телом.

*Дидро.* Разница небольшая. Мрамор делается из тела, тело – из мрамора.

*Даламбер.* Но это не то же самое.

*Дидро.* Точно так же, как то, что вы называете живой силой, не есть мёртвая сила.

*Даламбер.* Я вас не понимаю.

*Дидро.* Я объяснюсь. Перемещение тела из одного места в другое не есть движение, а только результат. Движение имеется одинаково и в движущемся теле и в теле неподвижном.

*Даламбер.* Это совсем новый взгляд на вещи.

*Дидро.* От этого он не оказывается ложным. Устраните препятствия, которые мешают пространственному перемещению неподвижного тела, и оно передвинется. Внезапно разредив воздух, создайте безвоздушное пространство вокруг ствола этого громадного дуба, и содержащаяся в нём вода, внезапно расширившись, разорвёт его на сотни тысяч частей. То же самое можно сказать о вашем теле.

*Даламбер.* Пусть так, но какая связь между движением и чувствительностью? Неужели вы признаёте пассивную и активную чувствительность, подобно живой и мёртвой силе? Живая сила обнаруживается в передвижении, мёртвая сила проявляется в давлении. Так и активная чувствительность характеризуется известными действиями, которые мы замечаем у животного и, пожалуй, у растений, а в пассивной чувствительности мы убеждаемся при переходе к состоянию активной чувствительности.

*Дидро.* Прекрасно. Теперь вы раскрыли эту связь.

*Даламбер.* Таким образом, у статуи лишь пассивная чувствительность; человек же, животное, быть может, даже растение одарены активной чувствительностью.



*Дидро.* Несомненно такова разница между глыбой мрамора и телесной тканью, но вы хорошо понимаете, что дело не сводится к одному этому.

*Даламбер.* Конечно. Каково бы ни было сходство между внешней формой человека и формой статуи, нет никакой связи в их внутренней организации. Резец самого ловкого скульптора не может создать малейшего кожного покрова. Но при помощи очень простого процесса можно создать переход от мёртвой силы к живой силе; этот опыт повторяется перед нашими глазами сотни раз ежедневно, между тем как я не очень вижу, каким образом тело из состояния пассивной чувствительности может перейти в состояние чувствительности активной.

*Дидро.* Вы просто не хотите этого заметить. Это тоже весьма обычное явление.

*Даламбер.* Скажите, пожалуйста, каково же это столь обычное явление?

*Дидро.* Я вам его укажу, раз вы хотите, чтобы вам стало стыдно. Это явление происходит всякий раз, когда вы едите.

*Даламбер.* Всякий раз, как я ем?

*Дидро.* Разумеется; ведь в то время, как вы едите, что вы делаете? Вы устраняете препятствия, мешающие активной чувствительности пищи. Вы ассимилируете ее с самим собой; вы из неё создаёте тело, вы её одухотворяете, вы делаете её чувствительной; и то, что вы производите с пищей, то я сделаю с мрамором, когда мне это вздумается.

*Даламбер.* Каким же это образом?

*Дидро.* Каким образом? Я сделаю его съедобным.

*Даламбер.* Сделать мрамор съедобным – это мне не кажется лёгким.

*Дидро.* Это моё дело указать вам, как это происходит. Я беру статуетку, которую видите, кладу ее в ступку и [разбиваю] сильными ударами. [...] Когда глыба мрамора превращена в незаметный на ощупь порошок, я примешиваю этот порошок к перегною или чернозёму, хорошо смешиваю всё это, поливая образовавшееся месиво, даю ему гнить в продолжение года, двух лет, целого века; время для меня ничего не значит. [...] Я сею горох, бобы, капусту и другие овощи. Овощи питаются землей, а я питаюсь овощами.

*Даламбер.* Верно это или нет, но мне нравится этот переход от мрамора к перегною, от перегноя к растительному царству, а от растительного царства – к животному царству, к телу.

*Дидро.* Итак, я из тела или из души [...] делаю активно чувствительную материю; и если я не разрешаю выставленной вами проблемы, я во всяком случае близко к ней подхожу; ведь вы признаёте, что между

кусом мрамора и чувствующим существом большая разница, чем между чувствующим существом и существом мыслящим.

*Даламбер.* Согласен; при всём том чувствующее существо ещё не есть существо мыслящее.

[...] *Дидро.* [...] Тот, кто стал бы излагать в академии этапы развития при формировании человека или животного, ссылался бы только на материальные силы, а результат в последовательном порядке проявился бы в виде пассивного существа, чувствующего существа, мыслящего существа, в виде существа, разрешающего проблему предварения равноденствия, существа высочайшего, поразительного, существа стареющего, приходящего в упадок, умирающего, разложившегося и вернувшегося в плодотворную землю.

*Даламбер.* Следовательно, вы не верите в предсуществующие зародыши?

*Дидро.* Нет.

[...] *Даламбер.* Но возникновение первых животных необъяснимо без этих предсуществующих семян.

*Дидро.* Если вас смущает вопрос о том, что первоначальнее – яйцо или курица, то, значит, вы предполагаете, что животные с самого начала были таковы, какими они являются сейчас. Какое безумие! Мы не знаем, ни чем они были, ни во что они обратятся.

[...] Позвольте мне перенестись на несколько тысячелетий вперед?

*Даламбер.* Пожалуйста. Почему же нет? Время для природы не имеет значения.

*Дидро.* Итак, позвольте ли вы мне загасить наше солнце?

*Даламбер.* С тем большей охотой, что ведь не оно первое потухнет.

*Дидро.* Если солнце потухнет, что произойдет? Погибнут растения, животные, земля станет одинокой и немой. Зажгите вновь это светило, и тотчас же вы восстановите необходимую причину бесконечного числа новых поколений, по отношению к которым я не решусь утверждать, что теперешние наши растения и животные возникнут вновь или нет, когда пройдут века.

*Даламбер.* Но почему, соединившись, те же самые рассеянные элементы не могут привести к тому же результату?

*Дидро.* Ведь всё подчинено законам природы, и тот, кто предполагает новое явление или вызывает его из прошлого, воссоздаёт новый мир.

*Даламбер.* Этого глубокий мыслитель не стал бы отрицать, но, возвращаясь к человеку, поскольку ход природы его вызвал, вспомните, что вы остановились на переходе существа чувствующего к существу мыслящему.

[...] *Дидро*. Могли ли бы вы мне определить, в чём заключается бытие чувствующего существа в отношении к самому себе?

*Даламбер*. В том, что оно сознает самого себя, начиная с первого момента сознания до настоящего времени.

*Дидро*. А на что опирается это сознание?

*Даламбер*. На память о своих действиях.

*Дидро*. А что было бы без этой памяти?

*Даламбер*. Без этой памяти человек не обладал бы самим собой, так как, испытывая своё бытие только в непосредственном восприятии, он не имел бы никакой истории своей жизни. Для него жизнь была бы лишь прорывной последовательностью ощущений, ничем не связанных.

*Дидро*. Превосходно. А что такое память? Каково её происхождение?

*Даламбер*. Она связана с известной организацией, возрастающей, слабеющей и иногда полностью погибающей.

*Дидро*. Таким образом, существо чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания; тогда оно может отрицать, утверждать, умозаключать, мыслить.

*Даламбер*. Всё это так. Для меня остаётся лишь одно затруднение.

*Дидро*. Вы ошибаетесь. Их остаётся гораздо больше.

*Даламбер*. Но одно затруднение главное, а именно: мне кажется, что одновременно мы можем думать только об одном каком-нибудь предмете, между тем, не говоря уже о бесконечной цепи рассуждений, охватывающей тысячи понятий, чтобы образовать простое суждение, мы сказали бы, что нужно иметь по меньшей мере два элемента: объект, который кажется неизменно пребывающим перед взором ума, в то время как ум занят свойством, им утверждаемым или отрицаемым.

*Дидро*. Я думаю, что это так. Это в иных случаях позволяло мне сравнивать нервные волокна наших органов с чувствительными, вибрирующими струнами. Чувствительная, вибрирующая струна приходит в колебание и звучит еще долго спустя после удара. Вот это-то дрожание, этот своеобразный и необходимый резонанс не позволяет объекту исчезать в то время, как ум занят соответствующим свойством. Но у дрожащих струн ещё одна особенность, заключающаяся в том, что струна заставляет дрожать соседние; таким образом, одно представление вызывает другое; эти оба представления – третье; все три представления – четвёртое и так далее без того, чтобы можно было определить границу идей, которые возникают и связываются у философа, погружённого в думы или занятого размышлениями в тиши и темноте.

Этому инструменту свойственны удивительные скачки, и порой возникшее представление вызывает созвучное представление, отделённое от первого непостижимым расстоянием. Если мы можем наблюдать это явление у звучащих струн, инертных и друг от друга отделённых, то это явление непременно встретится среди животных и связанных точек, среди непрерывных и чувствительных нервных волокон.

*Даламбер.* Если это и неверно, то во всяком случае очень остроумно. Но пришлось бы предположить, что вы незаметно впадаете в затруднение, которого хотели избежать.

*Дидро.* Какое же?

*Даламбер.* Вы против различения двух субстанций?

*Дидро.* Я этого не скрываю.

*Даламбер.* Если присмотреться поближе, вы из разума философа создаёте существо, отличное от инструмента, создаёте своеобразного музыканта, прислушивающегося к звучащим струнам и высказывающегося по поводу их консонанса или диссонанса.

*Дидро.* Возможно, что я дал повод к этому возражению, которое, быть может, вы бы мне сделали, если бы вы учли разницу между инструментом в лице философа и между инструментом, представляющим собою фортепиано; инструмент-философ одарён чувствительностью, он одновременно и музыкант, и инструмент. Будучи чувствительным, он обладает мгновенным сознанием вызываемого звука; как животное существо, он обладает памятью. Эта органическая способность, связывая в нём звуки, созидает и сохраняет мелодию. Предположите, что фортепиано обладает способностью ощущения и памятью, и скажите, разве бы оно не стало тогда само повторять тех арий, которые вы исполнили бы на его клавишах? Мы – инструменты, одарённые способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют; вот, по моему мнению, всё, что происходит в фортепиано, организованном подобно вам и мне. Пусть дано впечатление, причина которого находится внутри или вне инструмента; возникает ощущение, вызываемое этим впечатлением, ощущение длительное: ведь нельзя себе представить, чтобы оно вызывалось и исчезало бы во мгновение ока; за ним следует другое впечатление, причина которого также находится внутри или вне такого животного существа; тогда возникает второе ощущение и голоса, обозначающие ощущения при помощи естественных или условных звуков.

*Даламбер.* Понимаю. Таким образом, если бы это ощущающее, одушевлённое фортепиано было наделено способностью питания и воспроизведения, оно бы жило и порождало самостоятельно или с своей самкой маленькие, одарённые жизнью и резонирующие фортепиано.

*Дидро.* Без сомнения. Что же другое, по вашему мнению, представляет зяблик, соловей, музыкант, человек? Какое другое отличие установите вы между чижиком и ручным органчиком? Но возьмите яйцо. Вот что ниспровергает все учения теологии и все храмы на земле. Что такое это яйцо? Масса неосязающая, пока в него не введён зародыш, а когда в него введён зародыш, то что это такое? Масса неосязающая, ибо этот зародыш, в свою очередь, есть лишь инертная и грубая жидкость. Каким образом эта масса переходит к другой организации, к способности ощущать, к жизни? Посредством теплоты. А что производит теплоту? Движение. А каковы будут последовательные результаты движения? Не спешите ответить мне, присядьте, и будем в отдельности наблюдать последовательно этап за этапом. Сначала это будет колеблющаяся точка, потом ниточка, которая растягивается и окрашивается, далее формирующееся тело; появляется клюв, концы крыльев, глаза, лапки; жёлтое вещество, которое разматывается и производит внутренности, наконец, это животное. Это животное двигается, волнуется, кричит. Я слышу его крики через скорлупу, оно покрывается пухом, оно начинает видеть. От тяжести голова качается; оно непрестанно направляет свои клюв против внутренней стенки своей темницы. Вот она проломлена; животное выходит, оно двигается, летает, раздражается, убегает, приближается, жалуется, страдает, любит, желает, наслаждается; оно обладает всеми вашими эмоциями, проделывает все ваши действия. Станете ли вы утверждать вместе с Декартом, что это – простая машина подражания? Но над вами расхохочутся малые дети, а философы ответят вам, что если это машина, то вы – такая же машина. Если вы признаете, что между этими животными и вами разница только в организации, то вы обнаружите здравый смысл и рассудительность, вы будете правы; но отсюда будет вытекать заключение против вас, именно что из материи инертной, организованной известным образом, под воздействием другой инертной материи, затем теплоты и движения, получается способность ощущения, жизни, памяти, сознания, эмоций, мышления. Остаётся только одно из двух: представить себе в инертной массе яйца какой-то «скрытый элемент», который обнаруживает своё присутствие в определённой стадии развития, или же предположить, что этот незаметный элемент неизвестным образом проникает в яйцо через скорлупу в определённый момент развития. Но что это за элемент? Занимает ли он пространство или нет? Как он проникает туда или ускользает, не двигаясь? Где он находился? Что он там делал в другом месте? Был ли он создан в тот момент, когда он понадобился? Существовал ли он? Ждал ли он своего жилища? Если он был однородным, то он был чем-то материаль-

ным. Если он был разнородным, то непонятна ни его пассивность до его развития, ни его энергия в развившемся животном. Выслушайте самих себя, и вы себя пожалеете; вы поймёте, что, не допуская простого предположения, которое объясняет всё, именно что способность ощущения есть всеобщее свойство материи или продукт её организованности, вы изменяете здравому смыслу и ввергаете себя в пропасть, полную тайн, противоречий и абсурда.

*Даламбер.* Предположение! Легко сказать. Но что, если это качество по существу несовместимо с материей?

*Дидро.* А откуда вы знаете, что способность ощущения по существу несовместима с материей, раз вы не знаете сущности вещей вообще, ни сущности материи, ни сущности ощущения? Разве вы лучше понимаете природу движения, его существование в каком-либо теле, его передачу от одного тела к другому?

*Даламбер.* Не зная природы ни ощущения, ни материи, я вижу, что способность ощущать есть качество простое, единое, неделимое и несовместимое с субъектом или субстратом, который делим.

*Дидро.* Метафизико-теологическая галиматья! Как? Неужели вы не видите, что все качества материи, все её доступные нашему ощущению формы по существу своему неделимы? Не может быть большей или меньшей степени непроницаемости.

[...] Во Вселенной есть только одна субстанция, и в человеке, и в животном. Ручной органчик — из дерева, человек — из мяса. Чирик — из мяса, музыкант — из мяса, иначе организованного; но и тот и другой одинакового происхождения, одинаковой формации, имеют одни и те же функции, одну и ту же цель.

*Даламбер.* А каким образом устанавливается соответствие звуков между вашими двумя фортепиано?

*Дидро.* Животное — чувствительный инструмент, абсолютно похожий на другой, — при одинаковой конструкции; если снабдить его теми же струнами, ударять по ним одинаковым образом радостью, страданием, голодом, жаждой, болью, восторгом, ужасом, то невозможно предположить, чтобы на полюсе и на экваторе он издавал бы различные звуки. Также во всех мертвых и живых языках вы находите приблизительно одинаковые междометия; происхождение условных звуков следует объяснять потребностями и сродством по происхождению. Инструмент, обладающий способностью ощущения, или животное убедилось на опыте, что за таким-то звуком следуют такие-то последствия вне его, что другие чувствующие инструменты, подобные ему, или другие животные приближаются или удаляются, требуют или предлагают, наносят рану или ласкают, и все эти следствия сопоставляются в его памяти и в па-

мнати других животных с определёнными звуками; заметьте, что в сношениях между людьми нет ничего, кроме звуков и действий. А чтобы оценить всю силу моей системы, заметьте ещё, что перед ней стоит та же непреодолимая трудность, которую выдвинул Беркли против существования тел. Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония Вселенной происходит в нём.

*Даламбер.* По этому поводу можно сказать многое.

*Дидро.* Это верно.

*Даламбер.* Например, если следовать вашей системе, то не совсем ясно, как мы составляем силлогизм и как мы делаем выводы.

*Дидро.* Дело в том, что мы их вовсе не делаем; они все извлекаются из природы. Мы только изъясняем связанные явления, связь которых или необходима, или случайна; эти явления нам известны из опыта; они необходимы в математике, физике и в других точных науках; они случайны в этике, в политике и в других неточных науках [...].

*Даламбер.* А что такое аналогия?

*Дидро.* В самых сложных случаях аналогия есть простое тройное правило, осуществляемое в чувствительном инструменте. Если определённое явление в природе сопровождается другим известным явлением природы, то каково четвёртое явление, сопровождающее третье, данное природой или представленное в подражание природе? Если копье обычного воина длиною в десять футов, каково будет копье Аякса? Если я могу бросить камень в четыре фунта, то Диомед будет в состоянии свернуть каменную глыбу. Длина шагов богов и прыжки их коней будут находиться в воображаемом соотношении роста богов к человеку. Аналогия – это четвёртая струна, согласованная и пропорциональная трём другим струнам; животное ожидает этот резонанс, и в нём он всегда имеется, но не всегда бывает в природе. Поэту это неважно, для него резонанс всегда имеет силу. Иначе обстоит дело с философом; ему необходимо вслед за появлением резонанса спросить у природы, а она часто доставляет ему явление, совершенно отличное от предположенного им, тогда он замечает, что аналогия ввела его в заблуждение.

*Даламбер.* До свидания, мой друг, добрый вечер и покойной ночи.

## КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ

Выдержки из произведения К. – А. Гельвеция даны по изданию: Ан-тология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 621–634.

### ОБ УМЕ

[...] Ум рассматривается или как результат способности мыслить (и в этом смысле ум есть лишь совокупность мыслей человека), или он понимается как самая способность мыслить. [...]

Если бы природа создала на конце нашей руки не кисть с гибкими пальцами, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, не умели бы защищаться от животных и, озабоченные исключительно добыванием пищи и стремлением избежать диких зверей, всё ещё бродили бы в лесах пугливыми стадами. [...]

Отдельный человек судит о вещах и о лицах по приятным или неприятным впечатлениям, которые он получил от них. Общество есть лишь собрание отдельных лиц и, следовательно, в своих суждениях может руководствоваться только своим интересом. [...]

Идеи, как и поступки, можно распределить по трём различным группам.

Идеи полезные: я беру это выражение в самом широком смысле и подразумеваю под этим словом всякую идею, способную поучить или позабавить.

Идеи вредные: те, которые производят на нас обратное действие.

Идеи безразличные: именно все те, которые, будучи недостаточно приятными сами по себе или став привычными, не производят на нас никакого впечатления...

[...] Если до сих пор этика мало способствовала счастью человечества, то не потому, чтобы многие моралисты не соединяли с удачными выражениями, изяществом и ясностью изложения также и глубину ума и возвышенность души, но потому, что, как ни были талантливы эти моралисты, они, надо сознаться, недостаточно часто рассматривали различные пороки народов как необходимые следствия различных форм их правления, а этика может стать действительно полезной людям только тогда, когда она будет рассмотрена с этой точки зрения. [...]

... Только тогда можно надеяться изменить взгляды народа, когда будет изменено его законодательство, и что реформу нравов следует начать с реформы законов; при существующей форме правления громкие слова, громящие полезный порок, были бы вредны для государства, если бы они не были тщетны; но таковыми они останутся всегда, ибо народная масса движается только силой закона. [...]



[...] ... Все люди стремятся только к счастью, что невозможно отклонить их от этого стремления, что было бы бесполезно пытаться это сделать и было бы опасно достигнуть этого и что, следовательно, сделать их добродетельными можно, только объединяя личную выгоду с общей. Установив этот принцип, мы ясно видим, что этика есть пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством; из этого я заключаю, что, для того чтобы быть полезными для мира, философы должны рассматривать предметы с той точки зрения, с которой на них смотрят законодатели. И, не будучи вооружены той же властью, они должны быть воодушевлены тем же духом. Дело моралиста – указать законы, исполнение которых обеспечивает законодатель, налагая на них печать своей власти.

[...] Видя огромное умственное неравенство людей, приходится прежде всего признать, что умы столь же различны, как и тела, из которых одни слабые и нежные, другие сильные и крепкие. Что же, спросят, вызывает в этом отношении различия при единообразном способе действия природы? [...]

Чтобы ответить на это соображение, следует прежде всего рассмотреть, могут ли различные люди получить в строгом смысле слова одинаковое воспитание, а для этого надо определить смысл, связываемый со словом *воспитание*.

Если под *воспитанием* подразумевать только то, которое получает в одном и том же месте от одних и тех же учителей, то в этом смысле бесчисленное множество людей получают одинаковое воспитание. Но если придать этому слову истинное и более обширное значение и если под ним подразумевать вообще всё, что служит для его наставления, то я утверждаю, что никто не получает одинакового воспитания, ибо наставниками каждого являются, если смею так выразиться, и форма правления, при которой он живёт, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т.е. бесконечное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем указать вследствие незнания их. А случай гораздо больше участвует в нашем воспитании, чем обыкновенно думают...

Является ли большее или меньшее совершенство органов чувств, которое необходимо обнимает и совершенство внутренней организации, – ибо о тонкости чувств я могу судить только по результатам, – причиной неравенства умственных способностей людей? [...]

Большая или меньшая тонкость чувств несколько не влияет на правильность суждений ума, раз люди всегда воспринимают одинаковые отношения между предметами, какие бы ощущения от этих предметов они ни получали. [...]

У людей, которых я называю нормально организованными, умственное превосходство не связано с большим или меньшим превосходством чувств, как внешних, так и внутренних, и [...] большое неравенство в умственных способностях необходимо зависит от иной причины. [...]

Заключение, к которому мы пришли в последней главе, без сомнения, побудит нас искать причину неравенства умственных способностей людей и неравной обширности их памяти. Память есть кладовая, в которой складываются ощущения, факты и идеи, различные сочетания которых образуют то, что мы называем умом. [...]

Люди, в среднем нормально организованные, одарены памятью в степени достаточной, чтобы подняться до самых высоких идей. Действительно, всякий человек в этом отношении достаточно наделён природой, если его память способна удерживать столько фактов и идей, что, сравнивая их между собой, он может всегда заметить новые отношения, постоянно увеличивать число своих идей и, следовательно, непрестанно расширять свой ум. [...]

Все люди, которых я называю нормально организованными, способны к вниманию, так как все научаются читать, знают свой язык и могут усвоить первые теоремы Евклида. [...]

[...] Мы, будучи добродетельными или преступными в зависимости от того, соответствуют или не соответствуют наши личные страсти и вкусы общему интересу, с такой необходимостью стремимся к нашему личному добру, что даже божественный законодатель счёл нужным для побуждения людей к добродетельным поступкам обещать им вечное блаженство взамен временного счастья, которым им иногда приходится жертвовать.

[...] Люди желают быть достойными уважения только для того, чтобы быть уважаемыми, а быть уважаемыми они желают только для того, чтобы пользоваться удовольствиями, связанными с этим уважением; следовательно, жажда уважения есть только замаскированная жажда наслаждений. А существуют только два рода наслаждений: чувственные удовольствия и средства для приобретения этих удовольствий; эти средства мы помещаем в разряд удовольствий только потому, что надежда на удовольствие есть уже начало удовольствия, существующего, впрочем, только тогда, когда эта надежда может быть осуществлена. Следовательно, физическая чувствительность есть зародыш, оплодотворяющий гордость и все другие страсти, к которым я причисляю и дружбу, которая на первый взгляд кажется более независимой от чувственных удовольствий и поэтому заслуживает рассмотрения, чтобы на этом последнем примере подтвердить всё сказанное мною о страстях.

[...] В государствах, где власть карать и награждать принадлежит только закону, где повинуются только ему, добродетельный человек, всегда чувствующий себя под его защитой, усваивает ту смелость и твёрдость души, которая неизбежно ослабевает в странах деспотических, где жизнь, имущество и свобода зависят от прихоти и произвола одного человека. [...]

[...] Все люди [...] способны к степени страсти более чем достаточной для преодоления лени и для создания в себе той непрерывности внимания, с которой связано умственное превосходство.

Наблюдаемое в людях значительное умственное неравенство зависит исключительно от различия в их воспитании и от скрытого от нас и многообразного сплетения обстоятельств, в которых они находятся. [...]

[...] По-видимому, только причинам духовного порядка можно приписать превосходство некоторых народов над другими в области наук и искусств; и можно заключить, что нет народов, особенно одарённых добродетелью, умом и мужеством. Природа в этом отношении делила поровну свои дары. Действительно, если бы большая или меньшая сила ума зависела от различия температуры в разных странах, то, принимая во внимание древность мира, должна была бы найтись народность, которая, будучи поставлена в наиболее благоприятные условия, достигла бы путём постоянных успехов большего превосходства над другими народами. Но уважение, которое поочерёдно воздавалось за их ум разным народам, и презрение, которому они, один за другим, подвергались, показывают, как ничтожно влияние климата на ум. Я прибавлю даже, что если бы место рождения определяло силу нашего ума, то причины духовного порядка не могли бы дать нам столь простого и естественного объяснения явлений, зависящих от физических причин. Относительно этого я замечу, что так как до сих пор не было ни одного народа, которому бы климатические особенности его страны и вытекающие отсюда небольшие различия в организации давали постоянное преимущество над другими народами, то мы вправе думать, что возможные небольшие различия в организации отдельных лиц, образующих какой-нибудь народ, не имеют заметного влияния на их ум.

Словом, умственное неравенство людей зависит и от формы правления в их стране, и от более или менее счастливой эпохи, в которую они родились, и от полученного ими воспитания, и от большего или меньшего желания выдвинуться, и, наконец, от степени высоты и плодотворности тех идей, которые они сделали предметом своего изучения.

[...] Вся задача совершенного воспитания сводится к тому, чтобы, во-первых, установить, какие идеи и предметы следует вкладывать в па-

мять молодых людей в зависимости от различных положений, в которое ставит их судьба, и, во-вторых, определить наиболее верные средства, чтобы зажечь в них стремление к славе и к общественному уважению.

Когда обе эти задачи будут разрешены, тогда великие люди, бывшие до сих пор результатом слепого стечения обстоятельств, станут результатом деятельности законодателя; тогда, оставив меньше места случаю, совершенное воспитание сумеет бесконечно увеличить в больших государствах число талантливых добродетельных людей.

## **ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ЛАМЕТРИ**

Выдержки из произведения Ж. – О. Ламетри даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1969. С. 609–618.

### **ЧЕЛОВЕК-МАШИНА**

Все философские системы, рассматривающие человеческую душу, могут быть сведены к двум основным: первая, более древнего происхождения, есть система материализма, вторая – система спиритуализма.

Итак, в данной работе нами должны руководить только опыт и наблюдение. [...]

Человек – настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней яркое представление, а затем дать точное определение.

[...] Человеческое тело – это самостоятельно заводящаяся машина, живое олицетворение непрерывного движения. Пища восстанавливает в нём то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и, наконец, изнурённая, умирает. [...]

Пища имеет над нами огромную власть! [...]

Сырое мясо развивает у животных свирепость; у людей при подобной же пище развивалось бы это же качество; насколько это верно, можно судить по тому, что английская нация, которая ест мясо не столь прожаренным, как мы, но полусырым и кровавым, по-видимому, отличается в большей или меньшей степени жестокостью, проистекающей от пищи такого рода наряду с другими причинами, влияние которых может быть парализовано только воспитанием. Эта жестокость вызывает в душе надменность, ненависть и презрение к другим нациям, упрямство и другие чувства, портящие характер, подобно тому как грубая пища создает тяжёлый и неповоротливый ум, характерными свойствами которого являются лень и бесстрастность. [...]

Истинные философы согласятся со мной, что переход от животных к человеку не очень резок. Чем в самом деле был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных, царём которых он себя тогда не считал; он отличается от обезьяны и других животных тем, чем обезьяна отличается в настоящее время, т.е. выражением лица, в котором проявляется больше ума. [...]

Надо предположить, что люди, наилучше организованные, на которых природа излила все свои благодеяния, научили всему этому других.

Организация является главным преимуществом человека. [...] Ибо откуда, спрашиваю я вас, появляются разные умения, знания и черты добродетели, как не от организации мозга людей учёных или добродетельных? И откуда в свою очередь появляется у нас эта организация, если не от природы? [...]

Если организация человека является первым его преимуществом и источником всех остальных, то образование представляет собой второе его преимущество. Без образования наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности, так же как без образования самый умный человек в светском обществе ничем не отличался бы от грубого мужика.

[...] Говорят, что человеку присущ естественный закон: умение распознавать добро и зло, которое чуждо животным.

Но основано ли это возражение или, правильное, утверждение на опыте, без которого философ вправе всё отвергать? Существует ли опыт, убеждающий нас в том, что только человек просвещён светом разума, в котором отказано всем другим животным? [...]

Для того чтобы решить, имеет ли силу упомянутый естественный закон для неговорящих животных, приходится, следовательно, обратиться к только что упомянутым знакам, предполагая, что таковые существуют. Факты, по-видимому, доказывают последнее. Собака, укусившая раздразившего её хозяина, в следующий затем момент обнаруживает признаки раскаяния; её вид говорит об огорчении и досаде; она не смеет показаться ему на глаза и признаётся в своей вине заискивающим и униженным видом. Из истории мы знаем известный случай со львом, не захотевшим растерзать предоставленного его ярости человека, в котором он признал своего благодетеля. [...]

Но живое существо, которое с раннего возраста наделено природой столь разумным инстинктом и которое способно рассуждать, комбинировать, размышлять, обсуждать, поскольку это допускают размеры и сфера его деятельности; существо, которое испытывает привязан-

ность благодаря оказываемым ему благодеяниям и теряет её вследствие дурного с ним обращения, пытаясь найти себе другого хозяина, [...] разве не обнаруживает ясно такое существо способность чувствовать свою и нашу вину, различать добро и зло, словом, не обладает сознанием и ответственностью за свои поступки? [...]

Допустив это, нельзя уже отказывать животным в драгоценном даре, о котором идёт речь, ибо если они обнаруживают очевидные признаки раскаяния и ума, то нет ничего нелепого в представлении, что эти существа – столь же совершенные машины, как и мы, созданы, подобно нам, для того, чтобы понимать и чувствовать природу.

[...] Если все способности души настолько зависят от устройства мозга и всего тела, что в сущности они представляют собой не что иное, как результат этого устройства, то человека можно считать весьма просвещённой машиной! [...]

Итак, душа – это лишённый содержания термин, за которым не кроется никакого определённого представления и которым ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит. При наличии простейшего принципа движения одушевлённые тела должны обладать всем, что им необходимо для того, чтобы двигаться, чувствовать, мыслить, раскаиваться, словом, проявлять себя как в области физической, так и в зависящей от неё моральной. [...]

Было бы напрасной тратой времени доискиваться сущности механизма движения. Природа движения нам столь же неизвестна, как и природа материи. [...]

Пусть только признают вместе со мной, что организованная материя наделена принципом движения, который один только и отличает её от неорганизованной (а разве можно опровергнуть это бесспорное наблюдение?), и что все различия животных, как это я уже достаточно доказал, зависят от разнообразия их организации, – и этого будет достаточно для разрешения проблемы субстанций и человека. Очевидно, во Вселенной существует всего одна только субстанция, и человек является самым совершенным её проявлением. [...]

Я не ошибусь, утверждая, что человеческое тело представляет собой часовой механизм, но огромных размеров и построенный с таким искусством и изощрённостью, что если остановится колесо, при помощи которого в нём отмеряются секунды, то колесо, обозначающее минуты, будет продолжать вращаться и идти как ни в чём не бывало, а также что колесо, обозначающее четверти часа, и другие колеса будут продолжать двигаться, когда, в свою очередь, остальные колеса, будучи в силу какой бы то ни было причины повреждены или засорены, прервут

своё движение. Таким же точно образом засорения нескольких сосудов недостаточно для того, чтобы уничтожить или прекратить действие рычага всех движений, находящегося в сердце, которое является рабочей частью человеческой машины. [...] Скажу мимоходом, что из двух врачей лучшим и заслуживающим наибольшего доверия всегда будет, по моему мнению, тот, кто больше опирается на физику или механику человеческого тела и, предоставляя невеждам вопрос о душе и беспокойство, вызываемое этой химерой, серьёзно занимается только чистым естествознанием. [...]

Быть машиной, чувствовать, мыслить, уметь отличать добро от зла так же, как голубое от жёлтого, словом, родиться с разумом и устойчивым моральным инстинктом и быть только животным – в этом заключается не больше противоречия, чем то, что можно быть обезьяной или попугаем и уметь предаваться наслаждениям [...].

Итак, мы должны сделать смелый вывод, что человек является машиной и что во всей Вселенной существует только одна субстанция, различным образом видоизменяющаяся. И это вовсе не гипотеза, основанная на предубеждениях и предположениях, не продукт предрассудка или одного только моего разума.

Такова моя система или, вернее, если я не заблуждаюсь, истина. Она проста и кратка. Кто хочет, пусть попробует оспаривать её!

## **ИММАНУИЛ КАНТ**

Выдержки из произведения И. Канта даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. М.: Мысль, 1971. Т. 3. С. 101–113, 155–163, 166, 180–182, 194–197.

### **СОЧИНЕНИЯ КРИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ**

#### **Исходные принципы критики чистого разума**

[Сообразовывать предметы с познанием, а не познание с предметами]

До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто

о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звёзд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звёзды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идёт о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания.

[Ограничить знание, чтобы освободить место вере]

Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *Бога*, *свободы* и *бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добываясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, всё же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*, а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично.

Только такой критикой можно подрезать корни *материализма*, *фатализма*, *атеизма*, *неверия*, *свободомыслия*, *фанатизма* и *суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики.

[...] Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению.



[...] 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.

[Существование и признаки априорного знания:  
необходимость и всеобщность]

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, даже обыденный рассудок никогда не обходится без них.

Речь идёт о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаём, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаём при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеет 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 даёт 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*. Наоборот, там где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. [...]

Нетрудно доказать, что человеческое знание действительно содержит также необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук,

то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину.

[Метафизика и её проблемы: Бог, свобода, бессмертие]

[...] Неизбежные проблемы самого чистого разума суть *Бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*; её метод вначале догматичен, т.е. она уверенно берётся за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

[Аналитические и синтетические суждения]

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, во втором – *синтетическим*. Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые – *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делают его путем расчленения на подчинённые ему понятия, которые уже мыслились в нём (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нём и не мог бы быть извлечён из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяжённы*, 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 нём многообразное, чтобы найти в нём этот предикат. Следовательно, это – аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть не что иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще, следовательно, присоединение такого предиката даёт синтетическое суждение [...]

Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на [...] синтетических, т.е. расширяющих [знание], ос-

новоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчётливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое.

[Все математические суждения – синтетические]

*Все математические суждения синтетические.* Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно, бесспорно, достоверно и очень важно для дальнейшего исследования [...]

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* – синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчайшего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез.

[Истинная задача чистого разума – решение вопроса:  
как возможны априорные синтетические суждения]

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

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недостоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу.

[Вопросы о науках, содержащих априорное теоретическое знание  
о предметах]

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 её возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идёт об их основной цели, не заслуживает того, чтобы её 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] ... [...] А потому и относительно неё следует поставить вопрос: ***как возможна метафизика в качестве природной склонности***, как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задаёт себе и на которые, осуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем мы или не знаем её предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определённые и твёрдые границы. 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 чём не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть приводит к *скептицизму*.

[Идея пропедевтики, или критики чистого разума]

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. [...] *Органом* чистого разума долж-

на 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 ещё 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 её 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 а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*.

[...] Трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как всё практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

## ЭТИКА

[Необходимость разработки чистой моральной философии,  
т. е. свободной от всего эмпирического]

[...] Крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии: ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на неё внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума. [...]

[Все нравственные понятия возникают а priori в разуме]

[...] Все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно а priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном [...]; они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания [...]; именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами [...]; насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков [...] ...

[Веление и императив разума]

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

[Гипотетический и категорический императивы]

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

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

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит.

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

[Отличие максимы от объективного принципа поступков]

*Максима* есть субъективный принцип [совершения] поступков, и её должно отличать от *объективного* принципа, именно от практического

закона. Максима содержит практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта (чаще всего с его неведением или же его склонностями), и, следовательно, есть основоположение, согласно которому субъект *действует*; закон же есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, и основоположение, согласно которому такое существо *должно действовать*, т.е. императив.

[Принцип нравственности не может быть эмпирическим]

[...] Всё эмпирическое не только совершенно непригодно как права к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом...

[Человек не средство, а цель сама по себе]

[...] Человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*.

[Никогда не относиться к человечеству как к средству]

[...] Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*.

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще как *цели самой по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта. [...]

[Человек подчинен только своему собственному  
и тем не менее всеобщему законодательству]

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы.

[...] За явлениями мы должны допустить и признать ещё нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе, хотя мы, конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира* и *мира умопостигаемого*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остаётся всегда одним и тем же.

[Разумное существо принадлежит и к чувственно воспринимаемому, и к умопостигаемому мирам]

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо... (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать приложения своих сил, т.е. законы всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, но может рассматривать себя как подчинённое законам природы (гетерономия), *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, – как подчинённое законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

[В основе всех действий разумных существ лежит принцип нравственности]

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы: ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием – всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений.

[Человек подчинён необходимости и свободен в разных отношениях]

[...] Невозможно избежать [...] противоречия, если субъект, мнящий себя свободным, будет мыслить себя *в одном и том же смысле* или *в одном и том же отношении* и тогда, когда он называет себя сво-



бодным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признаёт себя подчинённым закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии – показать по крайней мере, что её заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчинённым её законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединёнными* в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая, хотя её можно, *не впадая в противоречие*, соединить с другой достаточно обоснованной идеей, тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своём теоретическом применении быстро заходит в тупик.

### [Долг и личность]

*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы соответственное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, – где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинён весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостижаемому миру; поэтому не следует удив-

ляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его – с величайшим уважением.

## ЭСТЕТИКА

### [СУЖДЕНИЯ ВКУСА]

[Независимость эстетического суждения от интереса]

[...] Чтобы сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, важно не то, в чём я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого представления в себе самом. Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьёй в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, в этом отношении надо быть совершенно безразличным.

[Прекрасное есть то, что без понятий  
представляется как объект *всеобщего* удовольствия]

[...] Суждению вкуса, когда осознана полная отрешённость его от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но без всеобщности, направленной на объекты, т.е. с ним должно быть связано притязание на субъективную всеобщность.

[Изящное искусство есть искусство гения]

*Гений* – это талант (природное дарование), который даёт искусству правило. Поскольку талант как прирождённая продуктивная способность художника сам принадлежит к природе, то можно было бы сказать и так: *гений* – это прирождённые задатки души..., *через которые* природа даёт искусству правило.

[...] Согласно принятому здесь значению слова, изящные искусства должно рассматривать как искусства *гения*.

[Свойства произведений гения]

[...] Гений 1) есть *талант* создавать то, для чего не может быть дано никакого определённого правила, он не представляет собой задатки ловкости [в создании] того, что можно изучить по какому-нибудь правилу; следовательно, *оригинальность* должна быть первым свойством гения. 2) Так как оригинальной может быть и бессмыслица, то

его произведения должны в то же время быть образцами, т.е. *показательными*, стало быть, сами должны возникнуть не посредством подражания, но другим должны служить для подражания, т.е. мерилom или правилом оценки. 3) Гений сам не может описать или научно показать, как он создаёт своё произведение; в качестве *природы* он даёт правило; и поэтому автор произведений, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осуществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить их другим в таких предписаниях, которые делали бы и других способными создавать подобные же произведения. [...] 4) Природа предписывает через гения правило не науке, а искусству, и то лишь в том случае, если оно должно быть изящным искусством.

### К ВЕЧНОМУ МИРУ

#### О гарантии вечного мира

Эту гарантию даёт великая в своём искусстве *природа*..., в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли; и поэтому, будучи как бы принуждающей причиной, законы действия которой нам неизвестны, она называется *судьбой*, а при рассмотрении её целесообразности в обычном ходе вещей она, как глубоко скрытая мудрость высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объективную конечную цель человеческого рода, называется *провидением*.

[Республиканский строй – единственно соответствующий праву людей, но установить его трудно]

*Республиканское* устройство – единственное, вполне соответствующее праву людей устройство, но установить, тем более сохранить его до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть государством *ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей воле, имеющей свою основу в разуме, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае возможно для человека) зависит направить силы этих склонностей таким образом, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. Так что с точки зрения разума результат получается такой, как если бы этих склонностей не было совсем, и, таким образом, человек

принуждается быть если не морально добрым человеком, то во всяком случае хорошим гражданином.

[Природа соединяет народы через взаимный корыстолюбивый интерес]

Так же как природа, с одной стороны, мудро разделяет народы, которые воля каждого государства на основе самого международного права охотно подчинила бы своей власти хитростью или силой, так, с другой стороны, она соединяет через взаимный корыстолюбивый интерес те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны. *Дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом, – вот что несовместимо с войной. Дело в том, что из всех сил (средств), подчинённых государственной власти, *сила денег*, пожалуй, самая надёжная, и потому государства вынуждены (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны, предотвращать её своим посредничеством, как если бы они находились с этой целью в постоянном союзе; ведь большие союзы, заключённые для войны, могут по самой своей природе крайне редко осуществляться и ещё реже быть удачными. – Именно таким способом самым устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надёжностью, недостаточной, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас *добиваться* этой (не столь уж призрачной) цели.

[Основа государственной политики – практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы]

[...] Все планы теории права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства превращаются в бессодержательные, неисполнимые идеалы; напротив, только практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы, которая не считает слишком унижительным извлекать уроки для своих максим из того, что происходит на свете, могла бы найти прочную основу для здания государственной политики.

## ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ

Выдержки из произведения И. Г. Фихте даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 203–212, 220–227, 231–243.

### СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЙСТВОВАНИЕ

[Обращение Я на самого себя есть постижение в понятиях и предполагает определение Я в противоположности не-Я]

Всмотримся прежде всего в наблюдаемое нами *Я*; что же такое это обращение *Я* на самого себя? К какому классу видоизменений сознания оно должно быть отнесено? Оно не есть *постижение в понятиях*...: оно становится таковым впервые через противоположение некоторого не-Я и через определение *Я* в этой противоположности. Следовательно, оно есть только *созерцание*. – Поэтому оно и не есть сознание и отнюдь не самосознание; и только потому, что через один только этот акт не возникает никакого сознания, заключают далее к другому акту, через который возникает для нас некоторое не-Я; только через это и становятся возможными успехи философского рассуждения и требуемое выведение системы опыта.

[Интеллектуальная интуиция дана в непосредственном самосознании каждому]

Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает *Я*, я называю *интеллектуальной интуицией*... Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу. Что такая способность интеллектуальной интуиции имеется, этого нельзя доказать посредством понятия, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти её непосредственно в самом себе, или же он не сможет познать её никогда. Требование, чтобы ему доказали её посредством рассуждений, гораздо более странно, чем было бы требование слепорождённого, чтобы ему объяснили, что такое краски, без того, чтобы он научился видеть.

Однако всякому можно показать в им самим признанном опыте, что эта интеллектуальная интуиция встречается в каждом моменте его сознания. Я не могу сделать ни единого шага, не могу двинуть ни рукой, ни ногой без интеллектуальной интуиции моего самосознания в этих действиях; только через эту интуицию я знаю, что я это делаю, толь-

ко через неё я различаю своё действование и в нём – меня самого от преднаходимого объекта действования. Каждый, кто приписывает себе какую бы то ни было деятельность, ссылается на эту интеллектуальную интуицию. В ней – источник жизни, и без неё – смерть.

[Интеллектуальная интуиция всегда связана с чувственным созерцанием]

Но эта интуиция никогда не появляется одна как полный акт сознания, как и чувственное созерцание не появляется одно и не заполняет сознания, но и то и другое должно быть *опознано*. Мало того, интеллектуальная интуиция связана также всегда с каким-нибудь *чувственным* созерцанием. Я не могу находить себя действующим, не находя в каком-нибудь чувственном созерцании, которое опознаётся, объекта, на который я действую, не составляя образа того, что я хочу создать, который равным образом опознаётся. Ибо каким образом я знаю, что я хочу создать, и каким образом мог бы я это знать, если бы я не созерцал себя непосредственно в составлении понятия цели как некоего действования? – Только всё это состояние в соединении с данным многообразием заполняет сознание. Я осознаю только понятия, понятие объекта и понятие цели, но не лежащее в основе того и другого созерцание.

[Чувственное созерцание возможно лишь в связи с интеллектуальным]

Может быть, ревностные противники интеллектуальной интуиции только это и хотели бы подчеркнуть – именно, что она возможна лишь в соединении с чувственным созерцанием, – замечание, разумеется, важное, но поистине не оспариваемое наукоучением. Если же ввиду того считают себя вправе отвергать интеллектуальную интуицию, то с равным правом можно было бы отвергать и чувственное созерцание, ибо и оно возможно лишь в связи с интеллектуальным: ибо всё, что может составлять *моё* представление, должно быть относимо ко мне; сознание же (*Я*) возникает лишь из интеллектуальной интуиции.

[Вера в реальность интеллектуальной интуиции достигается только указанием нравственного закона в нас]

Совсем отличная от этого задача – объяснить эту интеллектуальную интуицию, которая предполагается здесь в качестве факта, со стороны её *возможности* и защитить её этим объяснением, исходящим из системы всего разума, против подозрения в иллюзорности и обмане, которое она навлекает на себя своим противоречием с также обоснованным в разуме догматическим образом мышления; укрепить чем-нибудь

ещё более высоким *веру* в её реальность, из коей, по нашему прямому признанию, в самом деле исходит трансцендентальный идеализм, и указать в разуме тот самый интерес, на котором она основывается. Это достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому *Я* представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нём и решительно ни в чём другом не обоснованное действие, и оно характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное.

[Только понятие действующего соединяет миры  
чувственный и умопостигаемый]

Понятие действующего, которое становится возможным лишь через эту интеллектуальную интуицию самостоятельного *Я*, есть единственное понятие, соединяющее оба мира, существующие для нас в наличности, – чувственный и умопостигаемый. То, что противостоит моему действованию – противопоставлять ему что-нибудь я должен, но я конечен, – есть чувственный мир; то, что должен возникнуть через моё действие, есть умопостигаемый мир.

[Мыслимое действие становится объективным через мышление]

Через мышление мыслимое в нём действие становится для философа *объективным*, т.е. предносящимся ему, поскольку он мыслит его как нечто препятствующее свободе (неопределённости) его мышления. Таково истинное и первоначальное значение объективности. Раз я мыслю, я мыслю что-нибудь определенное; ибо иначе я не мыслил бы вовсе и не мыслил бы ничего; или другими словами: свобода моего мышления, которая могла бы направляться на бесконечное многообразие объектов, как я полагаю, направляется теперь только на эту ограниченную сферу мышления моего наличного предмета; она ограничена им; я свободно удерживаю себя в этой сфере, когда смотрю на себя; я *удерживаем* этой сферой и ограничен ею, как только смотрю на объект и в мышлении его забываю самое моё мышление, как это непременно случается в обыденном мышлении.

[В трансцендентальном идеализме понятие бытия рассматривается  
как выведенное через противоположение деятельности]

[...] Сущность трансцендентального идеализма вообще и сущность его изложения в наукоучении в особенности состоит в том, что понятие бытия рассматривается отнюдь не как *первое* и *первоначальное* понятие,

а исключительно как *выведенное*, и притом выведенное через противоположение деятельности, т.е. лишь как *отрицательное* понятие.

[Для идеалиста бытие – только отрицание отрицания свободы]

Единственное положительное для идеалиста – свобода; бытие есть для него только отрицание первой. Только при этом условии идеализм имеет твёрдое основание и остаётся в согласии с самим собой. Напротив, для догматизма, который рассчитывает надёжно покоиться на бытии, как на чём-то не подлежащем дальнейшему исследованию и обоснованию, это утверждение – глупость и гнусность; ибо только оно и становится ему поперёк дороги.

[Связь субъекта с объектом постигается в их первоначальном единстве, непосредственно]

Всякое возможное сознание как объективное некоторого субъекта предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть, безусловно, одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Бесперывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не постигнут их непосредственно в их первоначальном единстве. Поэтому всякая философия, исходящая не из той точки, в которой они объединены, необходимо поверхностна и неполна и не может объяснить того, что она должна объяснить, а потому совсем и не есть философия.

[Сущность интеллигенции – в самосозерцании]

[...] Интеллигенция созерцает самоё себя исключительно... как интеллигенцию или как чистую интеллигенцию, и в этом самосозерцании именно и состоит её сущность. Это созерцание поэтому на случай, если должен существовать ещё какой-нибудь другой род созерцания, с полным правом в отличие от последнего называется *интеллектуальным* созерцанием. – Вместо слова интеллигенция я предпочитаю пользоваться наименованием: ясность...; ибо оно для каждого, кто способен хоть к малейшей наблюдательности, непосредственное всего обозначает обращение деятельности на самое себя.

## УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И ОБ ОБЩЕСТВЕ

### НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

[Все силы природы детерминированы]

... В каждый момент своего существования природа есть связанное целое; *каждая отдельная часть* её должна быть в каждый момент та-



кой, какая она есть; ибо *все прочие* таковы, каковы они суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но *каждый момент этого существования* определён *всеми протекшими моментами* и определяет *все будущие моменты*; и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе, чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить всё прошедшее в бесконечном восходящем ряде и всё будущее в бесконечном нисходящем ряде.

[Каждый индивид детерминирован необходимым образом]

Я таков, каков я есть, потому что в связи целого природы возможен был только такой индивидуум, и никакой другой; и дух, для которого совершенно ясна была бы внутренняя сущность природы, мог бы из познания отдельного человека определённо вывести, какие люди существовали когда-либо или будут когда-нибудь существовать, в одной личности познал бы *все* действительные личности. Такая связь между мной и мировым целым определяет всё, чем я был, что я теперь и чем я буду; и тот же дух мог бы из каждого возможного момента моего существования безошибочно вывести, чем я был до этого момента и чем я буду после него. Чем бы я ни был теперь или когда-нибудь в будущем, это моё состояние, безусловно, необходимо и не может быть другим.

[Детерминизм поведения не исключает нравственной оценки поступков]

Покажи природе ещё раз движение мускула или стигб волоска у определённого индивидуума, и, если бы она могла мыслить в своём целом и отвечать тебе, она вывела бы тебе отсюда все добрые и дурные поступки жизни индивидуума от начала до конца. Однако добродетель не перестаёт быть от этого добродетелью, а порок пороком. Добродетельный есть благородный характер, а порочный – неблагородный и презренный характер, но оба необходимо произведены связью Вселенной. [...]

[Необходимо подчинять желания детерминированности бытия]

Я подчинён неумолимой силе строгой необходимости; если она определяет меня к тому, чтобы быть глупым и порочным, я, без сомнения, стану глупым и порочным; если она определяет меня к тому, чтобы быть мудрым и добрым, я, несомненно, стану мудрым и добрым. В этом нет вины или заслуги ни с её стороны, ни с моей. Она подчинена своим собственным законам, я же – её законам; раз я это понял, раз моё бытие

уже вполне подчинено ей, я достигну наибольшего спокойствия, если подчиню ей также и свои желания.

[Свобода мыслима в разумных существах, и только в них]

Свобода [...] мыслима только в разумных существах, но в них она, несомненно, мыслима. И при этом предположении человек и природа вполне понятны.

[Внешнее созерцание не созерцание вещи, но сама вещь]

Нет внешних чувств, ибо нет внешних восприятий. Есть только внешнее созерцание; это внешнее созерцание, это *знание*, являющееся вне субъективного знания и предносящееся ему, есть не созерцание *вещи*, но сама вещь, и другой вещи нет. Благодаря этому внешнему созерцанию являются для нас внешними само восприятие и чувства.

[В познании вещей мы познаём только самих себя]

[...] В том, что мы называем познанием и рассмотрением вещей, мы познаём и рассматриваем всегда только самих себя; во всём нашем сознании мы не знаем ничего, кроме нас самих и наших собственных определений.

[Мы существуем не для самосозерцания, а для деятельности]

Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет – для деятельности существуешь ты; твоё действие, и только оно одно, определяет твою ценность. [...]

[Реальная сила действия не измышляется: я приписываю её себе  
благодаря реальной деятельности понятия]

Вот, по-видимому, та точка, на которую опирается сознание всякой реальности; это реальная деятельность моего понятия и реальная сила действия, которую я вынужден приписывать себе благодаря первой. Как ни решается вопрос о реальности чувственного мира вне меня, имею реальность и постигаю её; она во мне и присуща мне самому.

Я мыслю эту свою реальную силу действия, но я не *измышляю* её.

## О НАЗНАЧЕНИИ УЧЁНОГО

[Человек предназначен для жизни в обществе]

Человек *предназначен* для жизни в обществе; он *должен* жить в обществе; он не полный, законченный человек и противоречит самому себе, если он живёт изолированно.

[Государство стремится в конечном счете к самоупразднению]

[...] Жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека, что бы ни говорил об этом один очень большой человек, но она есть *средство*, имеющее место лишь при определённых условиях, для *основания совершенного общества*. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: *цель всякого правительства – сделать правительство излишним*. Конечно, сейчас ещё совершенно не время для этого, и я не знаю, сколько до тех пор пройдёт мириад лет или мириад мириад лет, и здесь речь идёт совершенно не о применении в жизни, но об исправлении умозрительного положения, – сейчас не время, но несомненно, что на а priori предначертанном пути рода человеческого имеется такой пункт, когда станут излишними все государственные образования. Это то время, когда вместо силы или хитрости всюду будет признан как высший судья один только разум. Будет *признан*, говорю я, потому что ещё и тогда люди будут заблуждаться и в заблуждении оскорблять своих ближних; но все они обязаны будут иметь добрую волю дать себя убедить в своём заблуждении и, как только они в этом убедятся, отказаться от него и возместить убытки. До тех пор пока не наступит это время, мы в общем даже не настоящие люди.

[Человек должен приближаться к полному согласию со всеми индивидами]

[...] Последняя высшая цель общества – полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами. Но так как достижение этой цели, достижение назначения человека вообще предполагает достижение абсолютного совершенства, то это точно так же недостижимо, как и то недостижимо, пока человек не перестанет быть человеком и не станет Богом. Полное согласие со всеми индивидуумами есть, следовательно, хотя и *последняя цель*, но не *назначение* человека в обществе.

[Назначение человека в обществе – общее совершенствование]

Но приближаться и приближаться к этой цели до бесконечности – это он может, и это он должен. Это приближение к полному согласию и единодушию со всеми индивидуумами мы можем назвать объединением. Следовательно, объединение, которое должно становиться по сплочённости всё более крепким, по объёму все более обширным, есть истинное назначение человека в обществе; но так как все люди согласны и могут быть согласными только относительно своего последнего назначения, это объединение возможно только благодаря совершенство-

ванию... Поэтому мы с таким же основанием можем сказать: общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путём обратного воздействия на них как на свободных существ – вот наше назначение в обществе.

У каждого есть обязанность не только вообще желать быть полезным обществу, но и направлять по мере сил своих и разума все свои старания к последней цели общества, именно всё более облагораживать род человеческий, т.е. всё более освобождать его от гнёта природы, делать его всё более самостоятельным и самодеятельным, таким-то образом благодаря этому новому неравенству возникает новое равенство – именно однообразное развитие культуры во всех индивидуумах. [...]

[...] Крепнет чувство нашего достоинства и нашей силы, когда мы говорим себе то, что каждый из нас может себе сказать: моё существование не тщетно и не бесцельно, я – необходимое звено великой цепи, которая тянется от развития у первого человека сознания его существования в вечность; всё, что было когда-либо великого и мудрого и благородного среди людей, те благодетели рода человеческого, имена которых я читаю в записях мировой истории, и многие из тех, заслуги которых остались, не сохранив имен, – все они работали для меня: я пожинаю плоды их трудов, я ступаю на земле, которую они населяли, по благодатным их следам. Я могу, как только захочу, взяться за возвышенную задачу, поставленную ими себе, делать всё более мудрым и счастливым наш общий братский род, я могу продолжать строить там, где они должны были прекратить, я могу приблизить окончание постройки того чудесного храма, который они должны были оставить незаконченным.

[Учёный по преимуществу предназначен для общества]

Учёный по преимуществу предназначен для общества: он, поскольку он учёный, больше, чем представитель какого-либо другого сословия, существует только благодаря обществу и для общества; следовательно, на нём главным образом лежит обязанность по преимуществу и в полной мере развить в себе общественные таланты, восприимчивость... и способность передачи...

[Учёный – учитель и воспитатель человеческого рода]

[...] Учёный, поскольку мы до сих пор развили понятие о нём, по своему назначению *учитель* человеческого рода. Но он обязан познакомить людей не только в общем с их потребностями и средствами для удовлетворения последних, – он должен в особенности указывать им

во всякое время и на всяком месте потребности, появившиеся именно сейчас, при этих определённых условиях, и определённые средства для достижения сейчас поставленных целей. Он видит не только настоящее, он видит также и будущее; он видит не только теперешнюю точку зрения, он видит также, куда человеческий род теперь должен двинуться, если он хочет остаться на пути к своей последней цели и не отклоняться от него и не идти по нему назад. Он не может требовать, чтобы род человеческий сразу очутился у той цели, которая только привлечёт его взор, и не может перепрыгнуть через свой путь, а учёный должен только позаботиться о том, чтобы он не стоял на месте и не шёл назад. В этом смысле учёный – *воспитатель* человечества.

[Мы существуем, чтобы действовать]

Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукой для его уменьшения, значит, поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем.

## ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

Выдержки из произведения Г.В.Ф. Гегеля даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 284–287, 291–295, 299, 304, 309, 312–313, 332–339, 344–356, 361–365, 375–377, 393–394.

### [СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ]

[Философия, её предмет]

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно – а это, конечно, верно, – что *человек* отличается от *животных* мышлением, то всё человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. [...]

Так как в философии именно *мышление* является своеобразной *формой* её деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то [...] происходит как раз противоположное тому, что [...] часто составляет предмет жалоб на *непонятность* философии. Эта наука претерпевает часто такое пренебрежение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя

философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание даёт право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нём, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение нашло себе в новейшее время подтверждение в учении о непосредственном знании – знании посредством созерцания.

[Философия есть научное познание в системе]

Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно ещё и случайно по своему содержанию. [...]

[Отношение философии к её эпохе]

Постичь то, что *есть*, – вот в чём задача философии, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то, уж конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. [...]

## [ДИАЛЕКТИКА И ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА В ИХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ]

[Определение диалектики, её отличие от рассудочного мышления  
и скептицизма]

*Диалектический* момент есть снятие [...] конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

*Примечание.* 1. Диалектический момент, взятый сам по себе, отдельно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*; в нём результатом диалектики является голое отрицание. 2. Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определённые понятия и создаёт в них лишь *видимость противоречий*, так что, согласно такому пониманию диалектики, эта видимость мнима, определения же рассудка, напротив, представляют собой истину. [...] ... По своему настоящему характеру диалектика ... представляет собой подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще. Уже размышление есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определённости, приводящее её в соотношение с другими, благо-

даря чему эта определённая полагается в некоторой связи, но помимо этого сохраняет свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т.е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. – Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развёртывания мысли и представляет собой принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нём же заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным.

*Прибавление I-е.* [...] Среди древних изобретателем диалектики называют Платона, и это делают с полным правом, поскольку в платоновской философии диалектика впервые встречается в свободной научной и, следовательно, вместе с тем, в объективной форме. У Сократа диалектика в согласии с общим характером его философствования имеет ещё преимущественно субъективную форму, именно форму *иронии*. Сократ направлял свою диалектику, во-первых, против обычного сознания вообще и, во вторых, в особенности против софистов. В своих беседах он делал вид, что он хочет точнее осведомиться о том предмете, о котором шла речь; для этой цели он задавал всякого рода вопросы и приводил таким образом тех, с которыми он беседовал, к утверждениям, противоположным тем, которые им сначала казались правильными. Если, например, софисты называли себя учителями, то Сократ рядом вопросов заставил софиста Протагора признаться, что всегда, когда мы чему-нибудь научаемся, мы в сущности только вспоминаем это. – Платон затем в своих строго научных диалогах показывает посредством диалектического рассмотрения конечный характер всяких неподвижных определений рассудка. Так, например, он в «Пармениде» выводит многое из одного и, несмотря на это, показывает, как многое состоит в сущности лишь в том, что оно определяет себя как одно. Вот какое большое значение придавал Платон диалектике. – В новейшее время преимущественно Кант напомнил нам снова о диалектике и отвёл ей подобающее место. Он это сделал, установив существование так называемых антиномий разума [...]. В этих антиномиях дело идет отнюдь не о колебании между различными основаниями и не о лишь субъективном рассуждении, а дело идёт о том, чтобы показать, что всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь таким, каким оно само себя выдаёт, непосредственно переходит в свою противоположность.

[...] Диалектика, далее, проявляется во всех частных областях и образованиях мира природы и духа. [...]

## [МЕТОД ПОЗНАНИЯ]

[...] Метод должен быть [...] признан не терпящим ограничения, всеобщим, внутренним и внешним способом и безоговорочно бесконечной силой, которой никакой объект, поскольку он выступает как нечто внешнее, далёкое от разума и независимое от него, не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к ней и не быть проникнут ею. Метод есть поэтому *душа* и *субстанция*, и о любом предмете мы должны сказать, что мы его постигаем в понятии и знаем его в его истине только постольку, поскольку он *полностью подчинён методу*, он есть собственный метод всякой вещи, так как его деятельность есть понятие. [...]

## [КАТЕГОРИИ И ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИКИ]

[Качество, количество, мера]

[...] *Качество* есть в первую очередь тождественная с бытием определённости, так что нечто перестаёт быть тем, что оно есть, когда оно теряет своё качество. *Количество* есть, напротив, внешняя бытию, безразличная для него определённости. ... Третья ступень бытия, *мера*, есть единство первых двух, качественное количество. Все вещи имеют свою меру, т.е. количественно определены, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики, но вместе с тем эта безразличность имеет также свой предел, при переходе которого при дальнейшем увеличении или уменьшении вещи перестают быть тем, чем они были. Мера служит отправным пунктом перехода ко второй главной сфере идеи — к *сущности*.

[Переход количественных изменений в качественные]

[...] [Например], *вода*, когда изменяется её температура, не только становится от этого менее тёплой, но и проходит через состояния твёрдости, капельной жидкости и упругой жидкости; эти различные состояния наступают не постепенно, чисто постепенное изменение температуры вдруг прерывается и задерживается этими точками, и наступление другого состояния есть скачок. — Всякое *рождение* и всякая *смерть* — это не продолжающаяся постепенность, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное.

Говорят: *в природе не бывает скачков*, и обыденное представление, когда оно хочет постичь некоторое *возникновение* или *прохождение*, полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их



себе как *постепенное* происхождение или исчезновение. Но мы показали, что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественно, и наоборот, и постановление, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием.

## [РАЗЛИЧИЕ, ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ, ПРОТИВОРЕЧИЕ]

Различие есть: 1) *непосредственное* различие, *разность*, т.е. различие, в котором различённые *суть* каждое *само по себе* то, что они суть, и каждое из них равнодушно к своему соотношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее. Вследствие равнодушия различённых к своему отличию последнее пребывает вне их в чём-то третьем, *производящем сравнение*.

Это внешнее различие есть как тождество соотнесённых *сходство*, а как не тождество их — *несходство*.

[...] Северный полюс в магните не может быть без южного и южный не может быть без северного. Если разрежем магнит на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в электричестве положительное и отрицательное электричества не суть два различных, отдельно существующих флюида. Вообще в противоположности различное имеет в качестве противостоящего себе не только *некое* иное, но и *своё* иное.

[...] Неорганическая природа не должна рассматриваться только как нечто иное, чем органический мир, но должна рассматриваться также и как его необходимое иное. Они находятся в существенном соотношении друг с другом, и одно существует лишь постольку, поскольку оно исключает из себя другое и именно через это соотносится с ним. Точно так же природа не существует без духа и дух без природы.

[...] Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя. Но снятое противоречие не есть абстрактное тождество, ибо последнее само есть лишь одна сторона противоположности. Ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть основание, которое содержит в себе как снятые в низведённые лишь к идеальным моментами тождество, и различие. [...]

## [ОТЧУЖДЕНИЕ ИДЕИ В ПРИРОДУ]

Идея, сущая для себя, рассматриваемая со стороны своего единства с собой, есть созерцание, и созерцающая идея есть природа. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни *отражаться* в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине *решается* свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, *непосредственную идею* как своё отражение..., *решается из самое себя* свободно *отпустить* себя в качестве природы.

*Прибавление.* [...] Предшествующее размышление привело нас к заключению, что природа есть идея в форме *инобытия*. Так как *идея*, таким образом, существует как отрицание самой себя или, иначе говоря, как *внешняя себе*, то природа не только есть внешнее по отношению к этой идее и к её субъективному существованию, к духу, а характер внешности составляет определение, в котором она существует как природа. [...]

Природа есть отчуждённый от себя дух... ... Природа есть в самой себе процесс становления духом, снятия своего инобытия, оно должно постичь, как в каждой ступени самой же природы наличествует дух; отчуждённая от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок.

## [СУЩНОСТЬ ДУХА И ЭТАПЫ ЕГО РАЗВИТИЯ]

### [Сущность духа]

В качестве отличительной определённости понятия духа следует указать на его *идеальность*, т.е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращённость её к себе, из своего другого, тогда как для логической идеи, напротив, отличительной чертой является её непосредственно, *простое внутри себя бытие*, а для природы – её *вне себя бытие*. [...]

Дух [...] пребывает только у самого себя и, следовательно, свободен, ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своём другом всё же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя. [...]

### [Познание духа как задача философии]

*Абсолютное есть дух*; таково высшее определение абсолютно-го. – Найти это определение и понять его смысл и содержание – в этом

заклучалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии – к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления может быть понята всемирная история. [...]

#### [Основные этапы и формы развития духа]

Развитие духа состоит в том, что он:

1) *существует* в форме *отношения к самому себе*; что в его пределах *идеальная* целокупность идеи, т.е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него, и его бытие состоит в том, чтобы быть при себе, т.е. быть свободным, – это *субъективный дух*;

2) в форме *реальности*, как подлежащий порождению духом и порождённый им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость, – это *объективный дух*;

3) как в *себе и для себя сущее* и вечно себя порождающее *единство* объективности духа и его идеальности или его понятия, дух в его абсолютной истине, – это абсолютный дух.

### [ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО]

#### [Частная собственность и личность]

[...] Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребности, а в том, что снимается голая субъективность личности. Лишь в собственности лицо есть как разум. [...]

#### [Экономические отношения как система потребностей]

[...] Существуют известные всеобщие потребности, как, например, потребность в еде, питье, одежде и т.п., и всецело зависит от случайных обстоятельств способ, каким эти потребности удовлетворяются. Почва здесь или там более или менее плодородна; годы различаются между собой по своей урожайности; один человек трудолюбив, другой ленив. Но этот кишмя кишаший произвол порождает из себя всеобщие определения, и факты, кажущиеся рассеянными и лишёнными всякой мысли, управляются необходимостью, которая сама собой выступает. Отыскание здесь этой необходимости есть задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, отыскивает их законы. [...]

#### [Сущность государства]

[...] Государство есть божественная идея как она существует на земле. Таким образом, оно есть точнее определяемый предмет всемирной

истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью. Ведь закон есть объективность духа и воли в своей истинности; и лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной. Так как государство, отечество означает общность наличного бытия, так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает. Разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаём его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа; тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое.

## **[ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ, ОСОБЕННОСТИ ЕЁ РАЗВИТИЯ]**

### **[ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ, ЕЁ ПРЕДМЕТ]**

[...] Философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение её. Но мы никак не можем обойтись без мышления; благодаря мышлению мы отличаемся от животного. И в ощущении, в знании и в познании, стремлениях и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Но здесь эта ссылка на мышление может показаться недостаточной, так как в истории мышление подчинено данному и сущему, основано на нём и руководится им, философии же, наоборот, приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчёт того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы её как материал, не оставляла бы её в том виде, как она есть, но располагала бы её соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы её а priori. Но история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного; поскольку задача философии как будто противоречит этому стремлению, здесь следует выяснить это противоречие и опровергнуть вытекающее отсюда обвинение против умозрения. [...]

Но единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории, как к таковой, вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путём умозрительного познания в ней доказывается, что разум – здесь мы можем продолжать пользоваться этим

выражением, не выясняя точнее его отношения к Богу, — является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью*; он является для самого себя *бесконечным содержанием* всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой* — проявлением этого её содержания.

[Закономерности исторического развития, роль личности в истории]

[...] Подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы ещё не знают, что дух или человек, как таковой, в себе свободен; так как они не знают этого, они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому также свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек, как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек, как таковой, свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной культурной работы. [...] Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости. [...]

[...] ... *Ничто великое в мире не совершалось без страсти.* ... Страсть признаётся чем-то неправильным, более или менее дурным: у человека не должно быть никаких страстей. Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями их, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом такую, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным.

[...] Историческими людьми, *всемирно-историческими личностями* являются те, в целях которых содержится [...] всеобщее.

К числу таких людей принадлежит Цезарь [...]. То, что ему [...] принесло осуществление его прежде всего отрицательной цели, а именно единоличная власть над Римом, оказалось вместе с тем само по себе необходимым определением в римской и всемирной истории, оно явилось, таким образом, не только его личным достижением, но инстинктом, который осуществил то, что в себе и для себя было своевременным. Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и своё призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и недоразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который ещё находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая её, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключённым в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием.

Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще, но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать её своей целью и вложить в её осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать проницательными людьми; их действия, их речи – лучшее в данное время. Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим. Те благонамеренные планы и советы, которые им могли бы дать другие, явились бы скорее ограниченными и ложными, потому что именно великие люди и являлись тем, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним. Ведь далее подвинувшийся в своём развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно потому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им. Далее,

если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей, призвание которых заключалось в том, чтобы быть доверенными лицами всемирного духа, оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжёлым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на остров св. Елены. То злорадное утешение, что жизнь исторических людей нельзя назвать счастливой, что так называемое счастье возможно лишь в частной жизни, которая может протекать при весьма различных внешних обстоятельствах, – это утешение могут находить в истории те, кто в этом нуждается. А нуждаются в этом завистливые люди, которых раздражает великое, выдающееся, которые стремятся умалить его и выставить напоказ его слабые стороны. Таким образом, и в новейшее время много раз доказывалось, что государи вообще не бывают счастливы на троне, а поэтому доказывающие это мирятся с тем, что царствуют не они, а государи. Впрочем, свободный человек не бывает завистливым, а охотно признаёт великое и возвышенное и радуется, что оно есть. [...]

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определённых интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо; не она подвергается опасности; она остаётся недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов.

#### [Роль отдельных народов в истории]

Народу, обладающему [...] *природным* началом, поручено его исполнение в поступательном шествии развивающегося самосознания мирового духа. Он во всемирной истории для данной эпохи – *господствующий* народ, и *лишь однажды он может [...] составить в ней эпоху*. Пред лицом этого его абсолютного права быть носителем ступени развития мирового духа в настоящее время духи других народов бесправны, и они, равно как и те, чья эпоха минула, не идут больше в счёт во всемирной истории.

## [ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ]

### Введение в историю философии

[...] История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность Бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания. [...]

С отдельным народом может [...] случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное достояние приходит в состояние застоя, как это, например, произошло, по-видимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всём, может быть, находились в том же состоянии, в котором они находятся ныне. [...]

Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили всё то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследств, вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень предлагаемого материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

### [Конечный пункт историко-философского процесса]

Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в её необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познаётся как изображение целостности идеи, и не только как в себе тождественная, но и как порождающая из самой себя это единое тождество, и последнее благодаря этому познаётся как необходимое. Природа и духовный мир или история суть эти две действительности; существующее как действительная природа есть образ божественного разума, формы сознательного разума суть также и формы природы. Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью, и легко находить полное удовлетворение в других, низших точках зрения, тех или других видах созерцания и чувства. [...] Результатом истории философии является мысль, которая находится у себя и вместе с тем



охватывает универсум, превращает его в интеллектуальный мир. [...]

До этой стадии дошёл мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собой целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьёзнейшей почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя.

## **ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ**

Выдержки из произведения Ф.В.Й. Шеллинга даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1971. С. 275–282.

### **ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ**

[Противоречие необходимости и свободы – условие жизни  
философии и наук]

[...] Не будь противоречия необходимости и свободы, философия, и не одна только философия, а и всякое высшее хотение Духа, обречены были бы на смерть, являющуюся уделом тех наук, которые не знают этого противоречия. Тот, кто отделяется от этой задачи путём отречения от разума, выбирает исход, более похожий на бегство, нежели на победу. Ведь кто-нибудь другой мог бы с таким же правом повернуться спиной к свободе для того, чтобы кинуться в объятия разума и необходимости; однако в обоих случаях одинаково не было бы оснований праздновать победу.

[В доидеалистических системах нет истинного понятия свободы]

[...] Истинного понятия свободы в сущности нет во всех предшествовавших открытию идеализма системах нового времени; к Лейбницевой системе это приложимо в такой же мере, как и к Спинозовой.

[Ошибка спинозизма – в абстрактности понятия о субстанции  
и как её следствие – в механицизме]

Выскажем здесь раз навсегда своё определённое мнение о спинозизме. Эта система есть фатализм не потому, что она признаёт вещи существующими в Боге; ибо, как мы показали, пантеизм не исключает возможности по крайней мере формальной свободы; следовательно, фатализм Спинозы должен иметь какое-то совершенно иное, независимое

от этого основание. Ошибка его системы отнюдь не в том, что он помещает вещи *в Боге*, а в том, что он говорит о *вещах*, т.е. в абстрактном понятии мировых существ, в понятии самой бесконечной субстанции, также являющейся для Спинозы вещью. Вот почему его аргументы против свободы имеют совершенно детерминистический, отнюдь не пантеистический характер. Он говорит и о воле как о вещи и, исходя из такой точки зрения, весьма естественно доказывает, что во всяком отдельном случае своей деятельности воля необходимо определяется какой-нибудь другой вещью, в свою очередь определяющейся какой-нибудь третьей, и т.д. до бесконечности. Отсюда безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, неумолимая суровость определений, совершенно согласующаяся с абстрактностью его образа мышления; отсюда же вполне последовательно вытекало и его механическое воззрение на природу. Возможно ли сомневаться в том, что динамическое представление о природе уже само по себе должно было бы существенно изменить основные воззрения спинозизма? [...]

[Основа философии природы – познание единства динамического, душевного и духовного]

Прямой задачей стремлений автора было выразить взаимное проникновение реализма и идеализма. Основное понятие Спинозы, одухотворенное (и в одном существенном пункте изменённое) принципом идеализма, обрело в более высоком понимании природы и познанного единства динамического, душевного и духовного живую основу, из которой выросла философия природы. [...]

**[Философия природы становится системой разума  
только при восполнении идеализмом свободы]**

[Философия природы]

[...] Как чистая физика [философия природы] могла быть [...] независимой, по отношению же к целому философии признавалась лишь одной из её частей, именно реальной частью, которая становится способной возвыситься на степень системы разума в подлинном смысле, лишь когда восполнена идеальной частью философии, представляющей сферу господства свободы.

[Хотение, воля есть первобытие]

Именно в последней (т.е. свободе) – гласило утверждение автора – содержится последний потенцирующий акт, благодаря которому вся природа преображается в ощущение, разум и, наконец, в волю.

В последнем и высшем счёте нет иного бытия, кроме хотения. Хотение есть первобытие, и только к хотению приложимы все предикаты первобытия: безоснованность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к отысканию этого высшего выражения бытия.

[Всё действительное есть природа, мир вещей имеет основой деятельность]

Однако как высоко ни поднимает нас в этой области идеализм и как ни несомненно то, что мы обязаны ему первым совершенным понятием формальной свободы, но сам по себе идеализм менее всего представляет законченную систему и оставляет нас без всякой помощи, когда мы ищем более точного и определённого знания о свободе. По поводу первого из этих недостатков скажем, что развитый в систему идеализм отнюдь не должен ограничиваться утверждением, что только деятельность, жизнь и свобода суть истинно действительное (утверждение, возможное и для субъективного, неверно понимающего свою собственную сущность идеализма Фихте); напротив, его задача – показать и то, что и, наоборот, всё действительное (природа, мир вещей) имеет своей основой деятельность, жизнь и свободу, или, выражаясь термином Фихте, что не только *яйность* есть *всё*, но и, наоборот, *всё* есть *яйность*.

[Результат сведения всего содержания философии к понятию свободы]

Идея сведения всего содержания философии к понятию свободы дала человеческому духу во всех его проявлениях (а не только в сфере его внутренней жизни) свободу и вызвала во всех отраслях науки более мощный подъём, нежели какая-нибудь из предыдущих революций. Идеалистическое понятие постоянно освящает более возвышенную философию нашего времени, особенно более возвышенный современный реализм. И если бы те, кто критикует последний или считает его своим воззрением, поняли, что свобода есть его основная внутренняя предпосылка, в сколь отличном свете предстало бы перед ними это учение!

[Идеализм даёт только формальное понятие свободы]

[...] Идеализм сам по себе не в состоянии указать (здесь) специфическое различие, т. е. определённое отличие именно человеческой свободы. Заблуждением было бы также думать, будто идеализмом уничтожается пантеизм; такое мнение могло бы возникнуть только благодаря смешению пантеизма с односторонним реализмом. Ибо для пантеизма, как такового, совершенно безразлично, существуют ли вещи, содержа-

щиеся в абсолютной субстанции, или же существуют воли, содержащиеся в первичной воле. В первом случае пантеизм будет реалистическим, во втором – идеалистическим, но основное понятие его неизменно в обоих случаях. Отсюда же можно уже теперь видеть, что глубочайшие трудности, содержащиеся в понятии свободы, так же мало разрешаются идеализмом, как таковым, сколько и всякой другой односторонней системой. Идеализм дает, с одной стороны, лишь самое общее, с другой – чисто формальное понятие свободы.

[Без базиса жизненного реализма идеализм  
есть лишённая содержания система]

Идеализм, не имеющий базисом жизненного реализма, становится такой же пустой и лишённой содержания системой, как система Лейбница, Спинозы или любая из остальных догматических систем. Общий недостаток всей новоевропейской философии начиная с учения Декарта в том, что для неё не существует природы и что у неё нет живой основы. Реализм Спинозы благодаря этому так же абстрактен, как и идеализм Лейбница. Идеализм есть душа философии; реализм – её тело; лишь в своём сочетании они образуют живое целое. Реализм никогда не сможет дать философии её принцип, но он должен быть основой и средством осуществления идеализма, его претворения в плоть и кровь. Если у какой-либо философии нет этой живой основы (большая часть это доказательство того, что и идеальный принцип с самого начала присущ был ей лишь в слабой степени), она не разменивается на те системы, жалкие понятия которых о самосущности, модификациях и т.п. находятся в самом резком контрасте с жизненной мощью и полнотой действительности. Там же, где идеальное начало действительно избыточествует, но не может найти примиряющей и посредствующей основы, оно порождает тёмный и дикий энтузиазм, выливающийся в самоуничтожение или, как у жрецов фригийской богини, в самооскопление, в области философии проявляющееся в форме отречения от разума и науки.

[Природе вещей соответствует только понятие становления]

[...] Единственно соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Но вещи не могут возникнуть в бою (в абсолютном смысле этого понятия), ибо они *toto genere*, или, выражаясь точнее, бесконечно отличны от него. Чтобы быть отделёнными от Бога, они должны возникнуть в отличной от него основе.

[Вещи имеют свою основу в том, что в самом Боге не есть сам Бог]

Но так как не может быть что-либо вне Бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом Боге не есть сам Бог, т.е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее для человеческого представления, мы можем сказать: это – осязаемое вечным Единым влечение к саморождению. Это влечение не есть само Единое, но вечно слито с ним. Оно хочет рождать Бога, т.е. непостижимое единство, но постольку само ещё не имеет в себе единства.

[Неразумная и несостоятельная воля]

Рассматриваемое в себе, оно есть поэтому воля, но воля, в которой нет разума, т.е. несамостоятельная и несовершенная воля, ибо разум есть собственно подлинная воля в воле. Оно есть всё же воля к разуму, т.е. влечение и стремление к последнему, – воля не сознательная, а только предчувствующая, предчувствующая разум.

[Высшая – внутренняя – необходимость равно далека и от случайности, и от внешнего детерминизма]

Главное же в том, что понятие произвола приносит с собой совершенную случайность отдельных поступков и с этой стороны вполне справедливо сравнено было со случайным отклонением атомов, какое измыслил в физике Эпикур с такой же целью, именно чтобы отделаться от рока. Случайность же невозможна, противоречит разуму и необходимому единству целого; и если свободу можно спасти не иначе как признав совершенную случайность поступков, спасти её вообще невозможно. Этой системе противопоставляет себя – и с полным правом – детерминизм (или преддетерминизм, по терминологии Канта), утверждающий, что все поступки с эмпирической необходимостью обусловлены основой, так как каждый из них определён представлениями или другими причинами, лежащими в прошлом и в момент самого поступка уже не находящимися в нашей власти. Обе системы принадлежат к одной ступени мышления, но, если бы не было никакой высшей ступени, предпочтения заслуживала бы, бесспорно, последняя из них. Общим одинаково неизвестна та высшая необходимость, которая равно далека и от случайности как принуждения, и от внешней определяемости и которая, напротив, есть внутренняя, вытекающая из существа самого действующего, необходимость. Все же поправки, какие пытались внести в детерминизм, вроде Лейбница учения о том, что движущие причины только склоняют волю, но не определяют её, ничего не могут дать для выяснения существа вопроса.

[Лишь идеализм сделал понятным учение о свободе]

[...] Лишь идеализм впервые поднял учение о свободе в ту область, где она только и может быть понята. По утверждению идеализма, умопостигаемая сущность всякой вещи, и особенно человека, вне всякой причинной связи, как и вне, или над всяким временем [...].

[Источник свободы – умопостигаемое начало]

Свободное действие непосредственно вытекает из умопостигаемого начала в человеке; вместе с тем оно не может не быть определённым действием [...].

[Свободный поступок необходимо вытекает из внутренней природы умопостигаемого существа]

[...] Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно не может действовать иначе нежели сообразно своей внутренней природе, или, что то же, поступок может вытекать из его внутренней природы лишь сообразно закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая одна есть также и абсолютная свобода; ибо свободно то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и не определяется ничем другим, ни находящимся в нём, ни вне его.

[Свобода и есть внутренняя необходимость умопостигаемой сущности]

[...] Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть *его собственное деяние*; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она – свобода, с формальной стороны она – необходимость. *Я*, говорит Фихте, есть своё собственное деяние; сознание есть самопоставление, и *Я* не есть что-либо отличное от последнего, но тождественно с ним. Но это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или самопознание *Я*, не есть изначальное, первое и, как всё, что есть только познание, предполагает бытие в собственном смысле.

[Бытие, предпосылаемое познанию, есть первичное хотение]

Это бытие, предпосылаемое познанию, не есть, однако, бытие, если оно не есть и познание; следовательно, оно есть реальное самопоставление, первичное, основное хотение, само придающее себе определённую в существовании и представляющее основу и базис всякой сущности.

[Свобода – в согласии с необходимостью, воспринимаемой  
в познании, постигающем сущность]

Полная свобода состоит в согласии с некоторой святой необходимостью, воспринимаемой нами в постигающем сущность действительности познания, ибо дух и сердце, связанные лишь своим собственным законом, добровольно утверждают необходимое. Если зло состоит в разладе обоих начал, добро может состоять только в совершенном их единении, и связь, соединяющая их, должна быть божественной, ибо они – едино не условно, но совершенно и безусловно.

[Диалектически добро и зло – одно и то же]

Вполне верно поэтому диалектическое утверждение: добро и зло – одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или ещё: зло в себе, т.е. рассматриваемое в корне своей тождественности, есть добро, как и наоборот, – добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и не тождественности, есть зло. Поэтому же вполне справедливо и то утверждение, что тот, в ком нет ни сил, ни материала для зла, бессилен и для добра – наше время дало нам достаточно убедительные примеры этого.

Бытие воспринимает себя лишь в становлении. В бытии нет, правда, становления; напротив, само бытие полагается в этом последнем как вечность; но в осуществлении чрез противоположность необходимо есть становление.

## ЛЮДВИГ АНДРЕАС ФЕЙЕРБАХ

Выдержки из произведения Л. А. Фейербаха даны по изданию: Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1971 С. 443–459, 467–490.

### [КРИТИКА РЕЛИГИИ]

Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться *также* в сердце; сердце – *сущность* религии. Теперь спрашивается: что *же*, в нас произошла религиозная революция? Да, у нас больше нет сердца, нет больше религии. Христианство отвергается, отвергается даже теми, кто по видимости его ещё сохраняет, но не хотят предать гласности, что христианство отвергается. [...] Христианство больше не удовлетворяет

ни теоретика, ни человека практики; оно больше не удовлетворяет духа, не удовлетворяет оно больше и сердца, потому что наше сердце имеет совершенно иные интересы, чем вечное небесное блаженство. [...]

Верно, что почти у большинства народов имеется [...] вера в бессмертие...

*Это означает:* верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования; притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека ещё не означает, что он прекратил существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. [...]

Религия есть сон человеческого духа... [...]

*Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет собственного, особого содержания.* [...]

Человек – и в этом заключается тайна религии – объективирует свою сущность и делает себя предметом этой *объективированной* сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к *объекту другого объекта, другого существа.*

... Бог есть не то, что человек, а человек не то, что Бог. Бог – бесконечное, человек – конечное существо; Бог совершенен, человек несовершенен; Бог вечен, человек смертен; Бог всемогущ, человек бессилён; Бог свят, человек греховен. Бог и человек составляют крайности.

[...] Разлад между Богом и человеком, на котором основана религия, есть *разлад человека с его собственной сущностью.* [...]

*Бог как существо нравственно совершенное* есть не что иное, как *осуществлённая идея, олицетворённый закон нравственности, обращённая в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека.*

[...] Человек *сознает, что сердце, любовь есть высшая, абсолютная сила и истина*, и видит в Боге не только закон, моральную сущность и сущность разума, но главным образом *любящее, сердечное, даже субъективно человеческое существо.* [...]

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 материализирует дух. Любовь есть подлинное единство Бога и человека, духа и природы. [...]

Вера в потустороннюю жизнь есть только вера в *истинную* земную жизнь: существенное содержание земной жизни есть существенное со-



держание потусторонней; поэтому вера в будущую жизнь не есть вера в *другую, неведомую* жизнь, а есть вера в истинность, бесконечность и, следовательно, непрерывность *той* жизни, которая уже и *здесь*, на земле, считается *настоящей жизнью*. [...]

Главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность Бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам. В конце мы снова вернулись к началу. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии. [...]

*Понятие Бога* есть высший принцип, *центральный пункт христианской софистики*. Бог есть человеческое существо, и в то же время он должен быть *другим, сверхчеловеческим*, существом. Бог есть всеобщее, чистое существо, идея безусловного существа, и в то же время он должен быть личным, индивидуальным существом. [...]

Вера по *существу партийна*. Кто не за Христа, тот *против* Христа. Либо за меня, либо *против* меня. Вера знает только *врагов* или *друзей*; она не может быть беспристрастной; она имеет в виду только себя. Вера по *существу нетерпима* – по *существу* потому, что вера тесно связана с *иллюзией*, *будто её дело есть дело Бога, её честь есть честь Бога*. [...]

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

*Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. Природа есть первый, изначальный объект религии, как это вполне доказывается историей всех религий и народов.* [...]

... Если бы человек не умирал, если бы он жил вечно, если бы, таким образом, *не было смерти*, то *не было бы и религии*.

[...] Человек должен вести своё происхождение не от неба, а от земли, не от Бога, а от природы [...], должен начинать свою жизнь и свое мышление вместе с природой [...], природа не есть действие отличного от неё существа, но, как говорят философы, есть причина себя самой [...], не творение, не существо, сделанное или созданное из ничего,

а существо самостоятельное, объяснимое лишь из себя и производимое лишь из себя.

[...] Религия ... есть не только дело воображения, фантазии, не только дело чувства, но также и дело *желания*, стремления человека и его потребности устранять неприятные чувства и создавать себе приятные, получать то, чего у него нет, но что ему хотелось бы иметь, а удалять то, что он имеет, но чего иметь он не хотел бы [...] – она есть выражение так называемого *стремления к счастью*.

Религия возникает, следовательно, лишь во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности, в условиях, при которых именно поэтому сила воображения господствует над всеми другими силами, при которых человек живет с самыми взвинченными представлениями, с самыми экзальтированными душевными настроениями; но она возникает в то же время и из потребности человека в свете, в образовании или по крайней мере в тех целях, которые преследует образование; она сама не что иное, как первичная, но ещё грубая, вульгарная форма образованности человеческого существа; потому-то каждая эпоха, каждая важная глава в истории культуры человечества начинается с религии. [...]

Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением. [...]

Откуда же законы морали, кричат верующие, если Бога не существует? Глупцы! Законы, соответствующие человеческой природе, имеют своим источником лишь человека. Закон, который я не могу выполнить, который превышает мои силы, не есть закон для меня, не есть человеческий закон; но человеческий закон имеет поэтому и человеческое происхождение. [...]

Вместо религиозного содержания человек должен в настоящее время поставить себе поэтому другой идеал. Наш идеал не кастрированное, лишённое телесности, отвлечённое существо, наш идеал – это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно относиться не только спасение души, не только духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье. [...]

[...] Атеизм отрицает существо, отвлечённое от человека, которое называется Богом, чтобы на его место поставить в качестве истинного действительное существо человека. [...]

Атеизм поэтому положителен, утвердителен; он возвращает природе и человечеству то значение, то достоинство, которое отнял у них

теизм; он оживляет природу и человечество, из которых теизм высосал лучшие силы.

[...] Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, на место веры в Бога – веру человека в самого себя в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным Богом человека является человек.

## [ФИЛОСОФСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ]

Философия есть познание того, *что есть*. Высший закон, высшая задача философии заключается в том, чтобы помыслить вещи и сущности *так*, познать их *такими, каковы они есть*. [...]

*Пространство и время* составляют формы бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть *существование*. Отрицание пространства и времени есть только *отрицание их границ, а не их сущности*. Вневременное ощущение, вневременная воля, вневременная мысль, вневременное существо – всё это фикции. У кого нет вообще времени, у того не может быть ни времени, ни порыва к воле, не может быть никакого порыва к мысли. [...]

Действительное отношение мышления к бытию таково: *бытие – субъект, мышление – предикат*. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления.

[...] *Философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание – с философией*. Эта взаимная потребность, эта связь, корнящаяся во внутренней необходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее по сравнению с *мезальянсом* между философией и теологией, *существовавшим до сих пор*. [...]

*Новая философия коренится в истинности любви, в истинности чувства*. В любви, вообще в чувстве *всякий человек признает истинность новой философии*. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как *сущность чувства, возведённая до сознания*; она *только подтверждает в уме и при помощи ума то, что исповедуется сердцем каждого настоящего человека*; она есть возведённое к уму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические или теологические объекты, ему нужны *подлинные, чувственные объекты и существа*. [...]

И объективно, и субъективно любовь служит критерием бытия – критерием истинности и действительности. *Где нет любви, там*

нет и истины. Только тот представляет собой 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. [...]

Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *Я – абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*; что касается *новой философии*, то она исходит из положения: *Я – подлинное, чувственное существо; тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть моё Я, составляет мою сущность*. [...]

*Вещи* должно мыслить не иначе чем какими они оказываются в действительности. Что расчленено в действительности, то не должно также совпадать и в мысли. [...] Законы действительности представляют собой также законы мышления.

... *Познавательным принципом, субъектом* новой философии является не *Я*, не абсолютный, то есть абстрактный, дух, – словом, не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существо. Реальностью, субъектом разума является только человек. Мыслит человек, а не Я, не разум. [...]

Мир открыт только для открытой головы, а только чувства и являются *отверстиями головы*. Что же касается изолированного, в себе замкнутого мышления, мышления без чувств, без человека, вне человека, то это абсолютный субъект, который для другого не может и не должен быть объектом; именно потому, и несмотря на все напряжения, такой субъект никогда не найдёт перехода к объекту, к бытию. [...]

Человек отличается от животного вовсе не только одним мышлением. Скорее всё его существо отлично от животного. Разумеется, тот, кто не мыслит, не есть человек, однако не потому, что причина лежит в мышлении, но потому, что мышление есть неизбежный результат и свойство человеческого существа. [...]

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

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишён никаких существенных человеческих свойств. «Я – человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа. [...]

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

Величайшим и последним принципом философии является [...] *единство человека с человеком*. Все существенные отношения, принципы различных наук – это только *различные виды и формы этого единства*. [...]

Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина только *антропология*, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения даёт мне *целостность и индивидуальность*. Мыслит и ощущает не душа – потому что душа есть только олицетворённая и гипостазированная, превращённая в особое существо функция, или явление мышления, ощущения и воли – и не мозг, потому что мозг есть *физиологическая абстракция*, орган, вырванный из целостности, из черепа, из лица, из тела вообще, фиксированный как нечто самостоятельное. Но органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом. Внешнее предполагает внутреннее, но внутреннее осуществляется только в своём проявлении. Сущность жизни есть *проявление жизни*. Проявление же жизни мозга есть голова. [...] Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок которой как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; теснота сдавливает, простор расширяет сердце и голову. Где нет случая проявить талант, там нет и талантов; где нет простора для деятельности, там нет и стремления, по крайней мере истинного стремления, к деятельности. Пространство – основное условие жизни и духа.

[...] Деление человека на тело и душу, на чувственное и нечувственное существо, есть только теоретическое разделение; на практике, в жизни мы его отрицаем. [...] ... Тело есть существование человека; отнять тело – значит отнять существование; кто уже не чувствен, тот уже *не существует*. Можешь ли ты отделить существо от существования? Конечно, в мыслях можешь, но не в действительности. [...]

... Если вы хотите улучшить людей, то сделайте их счастливыми; если же вы хотите сделать их счастливыми, то ступайте к источникам всякого счастья, всех радостей – к чувствам. Отрицание чувств есть источник всякой испорченности, злобы, всего болезненного в человеческой жизни, утверждение чувств – источник физического, нравственно-го и теоретического здоровья. [...]

Человек обязан своим существованием только чувственности. Разум, дух творит *книги*, но не людей. [...]

«Как может человек возникнуть из природы, другими словами, как из материи может возникнуть дух?» Прежде всего ответь мне на *следующий* вопрос: как может материя возникнуть из духа? Если ты не найдёшь ответа на этот, во всяком случае разумный, вопрос, то ты поймёшь, что только противоположный вопрос приведёт тебя к цели. [...]

В чём же состоит мой «метод»? В том, чтобы посредством человека свести всё сверхъестественное к природе, и посредством природы всё сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры.

[...] Человек не есть цель природы – он есть это лишь в своём собственном человеческом ощущении, он есть высшее проявление её жизненной силы, так же как плод не есть цель, а высшая, блестящая кульминационная точка, высшее жизненное стремление растения. [...]

[...] Моё ощущение субъективно, но его основа или причина... объективна.

[...] Я не имею ничего общего с теми философами, которые закрывают *глаза*, чтобы легче было думать. Я мыслю при помощи чувств, главным образом зрения, основываю свои суждения на *материалах*, познаваемых нами посредством внешних чувств, произвожу не предмет от мысли, а мысль от предмета; предмет же есть только *то, что существует вне моей головы*. Я – *идеалист* только в области *практической* философии, где я не считаю границ настоящего и прошедшего границами человечества, границами будущего, где я непоколебимо верю, что многое, что кажется современным недальновидным и малодушным практикам фантазией, неосуществимой мечтой, призраком, станет совершившимся фактом завтра, то есть в следующем столетии; ведь то, что является столетием по отношению к отдельным личностям, можно считать днём в жизни человечества. Короче: я смотрю на идею как на веру в историческую будущность, в торжество истины и добродетели, и поэтому идея имеет для меня только *политическое* и *нравственное* значение. Зато в области собственно теоретической философии я в прямую противоположность философии Гегеля, где дело обстоит как раз наоборот, считаюсь только с реализмом и материализмом в указанном смысле.

Но в чём заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце*. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли – энергия характера, сила чувства – любовь.

[...] Человек никогда не может освободиться от своей *подлинной сущности*. Он может представить себе при помощи фантазии существо

другого, высшего рода, но не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности; определения сущности, которыми он наделяет этих других индивидов, почерпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражается и объективизируется он сам. Вероятно, на других планетах нашей Солнечной системы есть мыслящие существа помимо человека, но, предполагая это, мы не изменяем своей точки зрения, обогащаем его лишь количественно, а не качественно. Ведь если так действуют те же законы движения, что у нас, то так же обстоит дело с законами чувствования и мышления. Мы не допускаем, чтобы другие планеты были населены *иными* существами, чем мы; мы полагаем, что там живут ещё другие существа, *более или менее* подобные нам.

[...] Я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое [...]. Или, беря слово практически, природа есть всё то, что для человека независимо от сверхъестественных внушений теистической веры – представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни. Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим. Под словом «природа» я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического. [...]

Выводить природу из Бога – всё равно что желать вывести оригинал из изображения, из копии, вещь из мысли об этой вещи. [...]

Вопрос о том, сотворил ли Бог мир, вопрос вообще об отношении Бога к миру есть вопрос об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидуумам [...]. Я замечу, однако, что этот вопрос принадлежит к числу важнейших и в то же время труднейших вопросов человеческого познания и философии, что явствует уже из того, что вся история философии вращается, в сущности говоря, вокруг этого вопроса, что спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в древней философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и реалистов, или эмпириков, в новейшее время сводится всецело к этому вопросу.

[...] У нас нет никакого основания воображать, что если бы человек имел больше чувств или органов, он познавал бы также больше свойств или вещей природы. Их не больше во внешнем мире, как в неорганической, так и в органической природе. У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности.

## [ЭТИКА]

[...] Первая твоя обязанность заключается в том, чтобы сделать счастливым *самого себя*. Если ты сам счастлив, то ты сделаешь счастливыми и других. Счастливый может видеть только счастливых кругом себя (I, стр. 267).

[...] Стремление к счастью – это стремление стремлений. Каждое стремление – это безымённое стремление к счастью, ибо оно получает название только от предмета, в котором человек полагает своё счастье.

[...] Стремление к свободе, тождественное со стремлением к счастью, – это сущность природы и сущность человека; оно есть не что иное, как человеческая природа, в отличие от остальной органической и неорганической природы.

Материализм есть единственный солидный базис морали. [...]

Воля – это стремление к счастью. [...]

Стремление к счастью – это основное, первоначальное стремление всего того, что живёт и любит, что существует и хочет существовать [...].

[...] Счастье [...] есть не что иное, как здоровое, нормальное состояние какого-нибудь существа, состояние хорошего здоровья или благополучия; *такое* состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет его индивидуальным, характерным потребностям и стремлениям, относящимся к его сущности и к его жизни. [...]

Какова страна, каков народ и человек, таково и его счастье. [...]

[...] Там, где вне Я нет никакого *Ты*, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я есть Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю себя самого только потому, что ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. [...]

Добро – то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло – то, что ему заведомо противоречит. [...] Собственное счастье, конечно, не есть цель и конец морали, но оно есть её фундамент, её предпосылка.

Делайте, что хотите, – вы никогда окончательно не вытравите весь и всяческий эгоизм из человека; но ... различайте между злым, бесчеловечным и бессердечным эгоизмом и эгоизмом добрым, участливым, человеческим; различайте между незлобивым, невольным себялюбием, находящим удовлетворение в любви к другим, и себялюбием произвольным, намеренным, находящим удовлетворение в равнодушии или даже в прямой злости по отношению к другим. [...]



Моя совесть есть не что иное, как моё собственное Я, ставящее себя на место ущемленного *Ты*, не что иное, как заместитель счастья другого человека на основе и по повелению собственного стремления к счастью. [...]

Интимнейшую сущность человека выражает не положение: «Я мыслю, следовательно, я существую», а положение: «Я хочу, следовательно, я существую». [...]

Кант написал свою мораль не для людей, а для всех возможных разумных существ. Лучше бы он написал свою мораль не для профессоров философии, которые одни только и являются вне человека этими разумными существами, но и для подёнщиков и дровосеков, для крестьян и ремесленников! На каких совершенно иных началах он бы её обосновал! Как трудно даётся жизнь этим людям; как вся их деятельность уходит только на то, чтобы прокормить себя; как счастливы они, если могут накормить и одеть себя и своих близких!

[...] Любовь к человеку не должна быть производной; она должна стать *первоначальной*. Только тогда любовь будет истинной, священной, надёжной силой. Если человеческая сущность есть *высшая сущность* человека, то и практически *любовь к человеку* должна быть *высшим* и *первым законом* человека. Человек человеку Бог – таково высшее практическое в основе начало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребёнка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, *моральные* отношения сами по себе суть *истинно религиозные отношения*. [...]

Они только там являются *моральными*, они только там имеют нравственный смысл, где они *сами по себе* почитаются *религиозными*.

[...] Всё справедливое, истинное и доброе везде имеет в *себе самом*, в *своём качестве*, основание *своей святости*. Там, где относятся к морали серьёзно, там она уже сама по себе почитается божественной силой. Если мораль не обоснована на себе самой, тогда не существует внутренней необходимости для морали, и она отдаётся на безграничный произвол религии.

[...] Быть без религии – значит думать *только о себе*; иметь религию – значит, думать о *других*. И это единственная религия, которая не умрёт по крайней мере до тех пор, пока на земле существует не один только «Единственный», ибо там, где имеются *двое*, муж и жена, там уже имеется и религия. Двойственность, различие, есть источник религии – *Ты* является Богом для *Я*, ибо *Я* не существует без *Ты*, *Я* зависит от *Ты*; без *Ты* нет *Я*. [...]

Я употребляю, к ужасу лицемерных теологов и фантастов-философов, слово «эгоизм» для обозначения основы и сущности религии. [...]

Я понимаю поэтому под этим словом не эгоизм человека по отношению к человеку, нравственный эгоизм, не *тот* эгоизм, который во всём, что он делает, даже как будто для других, соблюдает лишь свою выгоду, не *тот* эгоизм, который является характерной чертой филистера и буржуа и составляет прямую противоположность всякому дерзанию в мышлении и действии, всякому воодушевлению, всякой гениальности и любви [...]. Я понимаю под эгоизмом эгоизм необходимый, неизбежный, не моральный, как я уже сказал, а метафизический, то есть эгоизм, основывающийся на существовании человека, без его ведома и воли, тот эгоизм, без которого человек не может жить: ибо для того, чтобы жить, я должен постоянно присваивать себе то, что мне полезно, и отстранять то, что мне враждебно и вредно [...]. Я понимаю под эгоизмом любовь человека к *самому себе*, то есть любовь к *человеческому существу*, *ту* любовь, которая есть импульс к удовлетворению и развитию всех тех влечений и наклонностей, без удовлетворения и развития которых человек не есть настоящий, совершенный человек и не может им быть; я понимаю под эгоизмом любовь индивидуума к себе подобным индивидуумам – ибо что я без них, что я без любви к существам, мне подобным? – любовь индивидуума к самому себе лишь постольку, поскольку всякая любовь к предмету, к существу есть косвенно любовь к самому себе, потому что я ведь могу любить лишь то, что отвечает моему идеалу, моему чувству, моему существу.

[...] Добро есть не что иное, как то, что отвечает эгоизму всех людей, зло – не что иное, как то, что отвечает и что выгодно эгоизму отдельных человеческих классов и что, стало быть, идёт за счет других [...]. Когда начинается в истории новая эпоха? Всюду тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты заявляет свой вполне законный эгоизм угнетённая масса или большинство, когда классы или целые нации, одержав победу над высокомерными претензиями господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетённого состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетённого большинства человечества должен осуществить и осуществит своё право и начнёт новую эпоху истории. Упразднению подлежит не аристократия образования, духа – нет! Но недопустимо, чтобы немногие были благородны, а прочие – чернью; все должны, по крайней мере *должны*, быть образованны. Не должна быть отменена собственность вообще – нет! Но недопустимо, чтобы немногие имели собственность, а другие ничего не имели; собственность должна быть у всех.

## ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ

- Александр Македонский** (356–323 гг. до н.э.) – македонский царь с 336 до н.э., полководец, создатель мировой державы, распавшейся после его смерти. Ещё в античности за ним закрепилась слава одного из величайших полководцев в истории.
- Апель Карл-Отто** (род. 1922) – нем. философ.
- Аристотель** (384–322 до н.э.) – др.-греч. философ и учёный-энциклопедист. Обобщил достижения современной ему физики, астрономии, биологии и ряда других дисциплин.
- Арно Антуан** (1612–1694) – франц. богослов, философ, учёный-логик, последователь Р. Декарта, преподаватель Сорбонны с 1641 г. Автор «Логики, или Искусства мыслить», изданной в 1675 г. совместно с П. Николя. Эта работа известна как логика Пор-Рояля. Пор-Рояль – это монастырь около Версаля, известный как крупнейший центр просвещения и науки, в котором для нужд преподавания создавались учебники.
- Бакунин Михаил Александрович** (1814–1876) – рус. гегельянец, один из основателей и теоретиков анархизма.
- Барр де ля, шевалье** – жертва политического и религиозного изуверства во Франции XVIII в.
- Батлер Джозеф** (1692–1752) – англ. теолог и религиозный философ.
- Бейль Пьер** (1647–1706) – франц. философ-скептик и публицист, ранний представитель Просвещения.
- Бекман Исаак** (1588–1637) – голл. механик, математик и философ, один из выдающихся деятелей научной революции XVII века.
- Бентам Иеремия** (1748–1832) – англ. социолог, юрист, один из крупнейших теоретиков политического либерализма, родоначальник одного из направлений в английской философии – утилитаризма.
- Бергсон Анри** (1859–1941) – франц. философ, представитель интуитизма и философии жизни, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).
- Бойль Роберт** (1627–1691) – брит. физик, химик и богослов.
- Бургава Герман** (1668–1738) – нидерл. врач, ботаник и химик, один из знаменитейших врачей XVIII в.
- Вейгель Эрхард** (1625–1699) – ранний нем. просветитель, проф. математики в Иене, учитель Лейбница. Выступал против схоластики, которой противопоставлял науку, сочетающую разум и опыт.
- Велланский Данила Михайлович** (1774–1847) – рус. учёный-медик, философ, первый в России проповедник идей натурфилософии Шеллинга.

- Веневитинов Дмитрий Владимирович** (1805–1827) – рус. поэт романтического направления, переводчик, прозаик и философ.
- Верн Жюль Габриель** (1828–1905) – франц. географ и писатель, классик приключенческой литературы, один из основоположников научной фантастики.
- Вильгельм (Виллем) I Оранский** по прозвищу **Молчаливый** (1533–1584) – принц Оранский, граф Нассауский, первый независимый штатгальтер Голландии и Зеландии, один из лидеров Нидерландской буржуазной революции.
- Виндельбанд Вильгельм** (1848–1915) – нем. философ, один из классиков историко-философской науки, основатель и видный представитель Баденской школы неокантианства.
- Витгенштейн Людвиг** (1889–1951) – австр.-брит. философ и логик, профессор Кембриджского университета. Один из создателей аналитической философии.
- Вольф Христиан** (1679–1754) – нем. мыслитель, философ и математик, с именем которого связано начало Просвещения в немецкой философии, основатель первой философской школы в Германии, популяризатор идей Лейбница.
- Вундт Вильгельм Максимилиан** (1832–1920) – нем. врач, физиолог и психолог, основатель экспериментальной психологии.
- Галилей Галилео** (1564–1642) – итал. мыслитель эпохи Возрождения, основоположник классической механики, астроном, математик, физик, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания, заложил основы классической механики.
- Галич Александр Иванович** (настоящая фамилия **Говоров**, 1783–1848) – литератор, философ, один из первых последователей немецкого философа Шеллинга в России, учитель А. С. Пушкина.
- Гартман Эдуард** (1842–1906) – нем. философ, один из представителей идейного пессимизма и иррационализма второй половины XIX века.
- Гассенди Пьер** (1592–1655) – франц. философ-материалист и математик.
- Гейне Христиан Иоганн Генрих** (1797–1856) – нем. поэт и прозаик, критик и публицист, которого ставят в один ряд с И. В. Гёте, Ф. Шиллером и Г. Э. Лессингом.
- Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд фон** (1821–1894) – нем. физик, врач, физиолог и психолог.
- Генрих IV Великий** (1553–1610) – лидер гугенотов в конце Религиозных войн во Франции, король Наварры с 1572 г. (как **Генрих III**), король Франции с 1589 г. (фактически – с 1594), основатель французской королевской династии Бурбонов.

- Гербарт Иоганн Фридрих** (1776–1841) – нем. философ, психолог, педагог. Один из основателей научной педагогики.
- Гёльдерлин Иоганн Христиан Фридрих** (1770–1843) – выдающийся нем. поэт.
- Гёте Иоганн Вольфганг** (1749–1832) – нем. поэт, просветитель, учёный и философ (Большое Веймарское издание сочинений Гёте насчитывает 143 тома).
- Гомер** – легендарный др.-греч. поэт-сказитель, которому приписывается создание «Илиады» (вероятно, древнейшей книги западной литературы) и «Одиссеи»
- Гуссерль Эдмунд** (1859–1938) – нем. философ, основатель феноменологии, одна из наиболее значительных фигур в философии XX века.
- Гюйгенс Христиан ван Зёйлихем** (1629–1695) – нидерл. механик, физик, математик, астроном и изобретатель.
- Д’Аламбер Жан Лерон** (1717–1783) – франц. учёный-энциклопедист, философ, математик, механик, первый представитель позитивизма.
- Дауб Карл** (1765–1836) – нем. теолог, представитель протестантской спекулятивной теологии.
- Дефо Даниель** (ок. 1660–1731) – англ. писатель и публицист, известен главным образом как автор «Робинзона Крузо». Считается одним из первых сторонников романа как жанра.
- Джеймс Уильям** (1842–1910) – амер. психолог и философ, основатель прагматизма.
- Дрейк Фрэнсис** 1540–1596) – англ. мореплаватель, корсар, вице-адмирал. Первый англичанин, совершивший кругосветное плавание (в 1577–1580 гг.). Активный участник разгрома испанского флота (Непобедимой Армады) в Гравелинском сражении (1588).
- Дьюи Джон** (1859–1952) – амер. философ, систематизатор прагматизма, создатель школы инструментализма.
- Дю Шатле, маркиза** (1706–1749) – франц. математик и физик. Являлась музой и вдохновительницей Вольтера.
- Евклид или Эвклид** (ок. 300 г. до н. э.) – др.-греч. математик, автор первого из дошедших до нас теоретических трактатов по математике.
- Еврипид** (правильнее **Эврипид**) (480–406 до н. э.) – др.-греч. драматург, представитель новой аттической трагедии, в которой преобладает психология над идеей божественного рока.
- Екатерина II Великая** (урождённая София Августа Фредерика Анхальт-Цербстская, в православии Екатерина Алексеевна (1729–1796) – императрица всероссийская с 1762 по 1796 гг.
- Калас Жан** (род. 1698–1762) – жертва политического и религиозного изуверства во Франции XVIII в.

- Кальвин Жан** (1509–1564) – франц. богослов, реформатор церкви, основатель кальвинизма.
- Кампанелла Томмазо** (1568–1639) – итал. философ, поэт, политический деятель. Создатель коммунистической утопии «Город Солнца».
- Каркави Пьер де** (ум. 1684) – математик, преемник М. Мерсенна, коллега П. Ферма, королевский библиотекарь.
- Карл I** (1600–1649) – король Англии, Шотландии и Ирландии с 1625 года. Из династии Стюартов. В ходе гражданских войн потерпел поражение, был предан суду парламента и казнён 30 января 1649 года в Лондоне.
- Карл II Стюарт** (1630–1685), – король Англии и Шотландии с 1660 г. Старший сын Карла I Стюарта и Генриетты-Марии Французской, дочери Генриха IV Бурбона. Провозглашение королём Карла II означало реставрацию в Англии монархии.
- Кассирер Эрнст** (1874–1945) – нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства.
- Кастро Ороббио де** (1620–1687) – португ. медик, профессор метафизики, поэт, автор философских трактатов. Б. Спиноза во многом обязан интеллектуальной почве, которую подготовил Ороббио де Кастро.
- Кили Джон Эрнст** (1827–1898) – амер. физик, изобретатель.
- Коген Герман** (1842–1918) – нем. философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства.
- Коллинз Джон Антони** (1676–1729) – англ. философ-деист, просветитель, ученик и друг Д. Локка.
- Кондильяк Этьен Бонно де** (1715–1780) – франц. философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии.
- Коперник Николай** (1473–1543) – философ, гуманист, астроном. Окончательно заменил геоцентрическую картину мира на гелиоцентрическую.
- Краузе Карл Кристиан Фридрих** (1781–1832) – нем. философ-идеалист, учился у И.Г. Фихте и Ф. Шеллинга. Автор учения о естественном праве, основанном на нравственности, призывал к всемирному союзу народов.
- Кромвель Оливер** (1599–1658) – вождь Английской революции, выдающийся военачальник и государственный деятель. Считается, что его смерть наступила от малярии или же от отравления. Уже после его смерти тело было извлечено из могилы, повешено и четвертовано, что было традиционным наказанием за измену Англии.
- Куайн Уиллард Ван Орман** (1908–2000) – амер. философ, логик и математик.

- Кьеркегор, Киркегор Сёрен** (1813–1855) – дат. философ и писатель. Творчество Кьеркегора, укоренённое в интимно-личностных переживаниях и рефлексии самонаблюдения, неразрывно связано с его личной жизнью. Стиль философствования Кьеркегора стал образцом для иррационалистических течений современной западной философии. Считается предшественником экзистенциализма.
- Кэмден Уильям** (1551–1623) – англ. историк и археолог.
- Лаланд Жозеф Жером Лефрансуа де** (1732–1807) – франц. астроном.
- Лалли, граф** – депутат французской Национальной ассамблеи летнего созыва 1789 г.
- Ле Бретон Огюст** (наст. фамилия Монфор, 1913–1999) – франц. писатель, получивший известность благодаря своему дебютному роману «Мужская разборка» (1953). Это был первый во Франции опыт «чёрного» романа; секретом его успеха был реализм в изображении автором нравов и языка криминальной среды.
- Лессинг Готхольд Эфраим** (1729–1781) – нем. поэт, драматург, теоретик искусства и литературный критик-просветитель. Основоположник немецкой классической литературы.
- Людовик XIV де Бурбон** (1638–1715) – король Франции и Наварры с 14 мая 1643 г. Царствовал 72 года – дольше, чем какой-либо другой европейский король в истории.
- Людовик XV** (1710–1774) – король Франции с 1 сентября 1715 г. из династии Бурбонов.
- Мазарини Джулио** (1602–1661) – церковный и политический деятель, первый министр Франции в 1643–1650 и 1651–1661 гг.
- Маймон Соломон** (1753–1800), настоящая фамилия Хейман – евр. философ-самоучка. Критиковал философию И. Канта (в том числе понятие «вещи в себе»). Этой критикой подготовил то понимание Канта, которое сформировалось в позднем неокантианстве.
- Маймонид Моисей** (между 1135 и 1138–1204) – евр. философ и богослов-талмудист, раввин, врач и разносторонний учёный своей эпохи, составитель свода законов Торы.
- Максимович Михаил Александрович** (1804–1873) – укр. учёный: историк, ботаник, этнограф, филолог, член-корреспондент Императорской Санкт-Петербургской академии наук, первый ректор Киевского университета.
- Мальбранш Никола** (1638–1715) – франц. философ, главный представитель окказионализма.
- Мандевиль Бернард де** (1670–1733) – англ. философ, сатирический писатель и экономист.

- Мария Лещинская** (1703–1768) – королева Франции, супруга короля Людовика XV.
- Маркс Карл** (1818–1883) – нем. социолог, философ, экономист. Основоположник диалектического и исторического материализма.
- Марло Кристофер** (1564–1593) – англ. поэт, переводчик и драматург-трагик, наиболее выдающийся из предшественников Шекспира. Ввёл в повсеместное употребление белый стих.
- Матхеус Хан Филипп** (1739–1790) – нем. изобретатель, священник. Принадлежит к числу первых создателей действующих счётных машин.
- Мендельсон Моисей** (Мозес) (1729–1786) – евр.-нем. философ, экзегет и переводчик библейских текстов, критик. Получил прозвище «немецкий Сократ». Идеи Мендельсона оказали огромное влияние на развитие идей немецкого просвещения и реформизма в иудаизме в XIX в.
- Мерсенн Марен** (1588–1648) – франц. математик, физик, философ и теолог, теоретик музыки.
- Милль Джон Стюарт** (1806–1873) – брит. философ, экономист и политический деятель. Внёс значительный вклад в обществознание, политологию и политическую экономию.
- Михаэлис Иоганн Давид** (1717–1791) – нем. протестантский библеист. Перевёл на немецкий язык Библию, внёс заметный вклад в развитие её филологического исследования.
- Мор Томас** (1478–1535) – англ. юрист и философ, социалист-утопист.
- Наполеон I Бонапарт** (1769–1821) – император Франции в 1804–1815 гг., великий французский полководец и государственный деятель, заложивший основы современного французского государства.
- Наторп Пауль** (1854–1924) – нем. философ, представитель марбургской школы неокантианства.
- Неш Томас** (1567–1601) – англ. писатель.
- Николай Кузанский** (настоящее имя – Николай Кребс) (1401–1464) – центральная фигура перехода от философии Средневековья к философии Возрождения: последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, предвосхитил главные черты философии Нового времени.
- Новалис** (настоящее имя Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) – нем. писатель, поэт, мистик. Один из представителей немецкого романтизма.
- Ньютон Исаак** (1642–1727) – англ. физик, математик, механик и астроном, один из создателей классической физики. Автор фундамен-



тального труда «Математические начала натуральной философии», в котором он изложил закон всемирного тяготения и три закона механики, ставшие основой классической механики. Разработал дифференциальное и интегральное исчисления, теорию цвета и многие другие математические и физические теории.

**Одоевский Владимир Фёдорович** (1803–1869) – рус. писатель, философ, музыковед и музыкальный критик, общественный деятель. Член-учредитель Русского географического общества.

**Орлеанский, герцог Луи-Филипп-Жозеф** (1747–1793) – из рода, представители которого относились к младшей боковой ветви Бурбонов.

**Оуэн Роберт** (1771–1858) – англ. философ, педагог и социалист, один из первых социальных реформаторов XIX в.

**Папен Дени** (1647–1712) – франц. математик, физик и изобретатель

**Парменид Элейский** (вторая половина VI – начало V в до н.э.) – основоположник элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще.

**Паскаль Блез** (1623–1662) – франц. философ-мистик, писатель, физик, математик, основоположник теории вероятностей.

**Патриций Франциск** (1529–1597) – итал. философ.

**Пирс Чарлз Сандерс** (1839–1914) – амер. философ, логик, математик, естествоиспытатель, «отец научной философии США». Ввёл в философию понятие «прагматизм». Один из основоположников математической логики (алгебры логики) и семиотики.

**Платон** (428/427–348/347) – др.-греч. философ, классик философской традиции; мыслитель мирового масштаба, к его оригинальной философской концепции генетически восходят многие направления классического философствования.

**Плиний Старший** (23–79) – рим. писатель-эрудит, автор «Естественной истории».

**Плотин** (204/205–269) – др.-греч. философ, основатель неоплатонизма.

**Протагор** (480–410 до н.э.) – др.-греч. философ. Известнейший из софистов (называл себя «софистом и учителем людей»), один из основателей этой школы. Автор положения: «Человек есть мера всех вещей – сущих в их бытии и не сущих в их небытии».

**Рейнгольд Карл Леонард** (1758–1823) – нем. философ; профессор в Киле с 1794 г. Сначала защищал критицизм И. Канта, а позднее всё больше склонялся к философии И. Г. Фихте.

**Риккерт Генрих** (1863–1936) – нем. философ, виднейший представитель Баденской школы неокантианства.

- Риль Алоиз** (1844–1924) – нем. философ. Развил учение, признающее существование независимого от сознания объекта, но отвергающее материальное единство мира (критический реализм).
- Ришельё (Арман Жан дю Плесси)** (1585–1642) – кардинал Римско-католической церкви, аристократ, государственный деятель Франции. Государственный секретарь с 1616 г. и глава правительства («главный министр короля») с 1624 г. до своей смерти.
- Рэли Уолтер** (1552 или 1554–1618) – англ. придворный, государственный деятель, авантюрист, поэт и писатель, историк.
- Свифт Джонатан** (1667–1745, Дублин) – англо-ирландский писатель-сатирик, публицист, философ, поэт и общественный деятель.
- Сен-Симон Клод-Анри де Рувруа** (1760–1825) – франц. мыслитель, социолог, автор утопических социальных проектов.
- Сесил Уильям, лорд Бэрли** (1520–1598) – министр и главный советник английской королевы Елизаветы I.
- Сидни Филип** (1554–1586) – англ. писатель. В эстетическом труде «Защита поэзии» (1595) отстаивал принцип национальных традиций и высокого литературного мастерства.
- Сирвен** – жертва политического и религиозного изуверства во Франции XVIII в.
- Смит Адам** (1723–1790) – шотл. экономист, философ-этик; один из основоположников современной экономической теории.
- Соловьёв Владимир Сергеевич** (1853–1900) – рус. религиозный, христианский философ, поэт, основоположник учения о всеединстве и цельном знании.
- София-Шарлотта Ганноверская** (1668–1705) – первая королева Пруссии (с 1701). Владела французским, английским и итальянским языками, водила дружбу с Лейбницем. Бабушка Фридриха Великого.
- Спенсер Эдмунд** (1552–1599) – англ. поэт елизаветинской эпохи, старший современник Шекспира, впервые прививший английскому стиху сладкозвучие и музыкальность.
- Стюарты** – королевская династия в Шотландии (с 1371), а затем также и в Англии (1603–1649, 1660–1714).
- Телезий Бернардино** (1509–1588) – итал. учёный и философ. Окончил Падуанский университет. Основное сочинение – «О природе вещей согласно её собственным началам».
- Тетенс Иоганн Николас** (1736–1807) – нем. психолог, профессор философии в Киле, затем высокопоставленный чиновник в Копенгагене. Предшественник немецкого позитивизма.
- Тик Людвиг Иоганн** (1773–1853) – нем. поэт, писатель, драматург, переводчик.

- Толанд Джон** (1670–1722) – ирландский философ. Основные идеи его философии оказали влияние на развитие английского и французского материализма XVIII в.
- Файхингер Ханс** 1852–1933 – нем. философ-идеалист, профессор университетов в Страсбурге и Галле.
- Ферма Пьер де** (1601–1665) – франц. математик, один из создателей аналитической геометрии, математического анализа, теории вероятностей и теории чисел. По профессии юрист. Блестящий политик. Наиболее известен формулировкой Великой теоремы Ферма.
- Фильмер Роберт** (1588–1653) – англ. политик-мыслитель, представитель английского консерватизма XVII в.
- Фишер Куно** (1824–1907) – известный нем. историк философии. Особенно велики его заслуги в разъяснении значения философских систем Канта и Гегеля.
- Франсуа, Жан** (1582–1668) – франц. математик и иезуит; наставник Р. Декарта.
- Фридрих Вильгельм II** (1744–1797) – король Пруссии с 17 августа 1786 года. Племянник Фридриха II Великого.
- Фриз Якоб Фридрих** (1773–1843) – нем. философ, физик и математик.
- Фукидид** (460/455–399/396 до н.э.) – великий греч. историк.
- Франсуа Мари Шарль** (1772–1835) – франц. социолог, утопический социалист.
- Хайдеггер Мартин** (1889–1976) – нем. философ, один из крупнейших мыслителей XX в., представитель экзистенциализма (хотя сам себя экзистенциалистом не называл).
- Хатчесон Фрэнсис** (1694–1747) – шотл. философ, сторонник деизма. Систематизировал и развивал этические и эстетические идеи Э. Шефтсбери. Один из отцов-основателей Шотландского просвещения.
- Христина** (Кристина), королева (1626–1689) – королева Швеции, дочь Густава II Адольфа и Марии Элеоноры Бранденбургской. Одна из трёх женщин, похороненных в Соборе Святого Петра в Риме
- Цицерон Марк Туллий** (106–43 до н.э.) – рим. политик, философ, оратор, теоретик риторики, классик латинской художественной и философской прозы. Убит политическими противниками.
- Чаадаев Пётр Яковлевич** (1794–1856) – рус. мыслитель и публицист. Основная тема философии Чаадаева – историческая судьба России.
- Черчилль Уинстон Леонард Спенсер** (1874–1965) – брит. государственный и политический деятель, премьер-министр Великобритании в 1940–1945 и 1951–1955 гг., военный, журналист, писатель,

- почётный член Британской академии (1952), лауреат Нобелевской премии по литературе (1953).
- Шефтсбери Энтони Эшли Купер** (1671–1713) – англ. философ, писатель и политик, деятель просвещения.
- Шлегель Август Вильгельм** (1767–1845) – знаменитый нем. критик, историк литературы и поэт-переводчик.
- Шлегель Каролина** (1763–1809) – нем. писательница и переводчица. Супруга Августа Вильгельма Шлегеля и Фридриха Вильгельма Шеллинга. Муза нескольких поэтов и мыслителей эпохи романтизма.
- Шлегель Фридрих** (1772–1829) – нем. философ, писатель, языковед, один из наиболее ярких теоретиков романтизма. Основал йенский кружок немецких романтиков и выпускал наиболее известный романтический журнал «Атенеум».
- Шлейермахер Фридрих Даниель Эрнст** (1768–1834) – нем. теолог и философ проповедник.
- Шопенгауэр Артур** (1788–1860) – нем. философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Философия Шопенгауэра явилась одним из источников философии жизни и предшественником ряда концепций глубинной психологии (учение о бессознательном).
- Шталь Ф. Ю.** (1802–1861) – нем. философ права и политик, профессор в Берлине
- Шульце Готлоб Эрнст** (1761–1833) – нем. философ; профессор в Геттингене (с 1810). Противник И. Канта, учитель А. Шопенгауэра, представитель скептицизма.
- Энгельс Фридрих** (1820–1895) – нем. философ, социолог, сооснователь (вместе с К. Марксом) идеологии научного социализма.
- Юлий Цезарь** (100/102–44 до н.э.) – др.-рим. государственный и политический деятель, диктатор, полководец, писатель.
- Якоби Фридрих Генрих** (1743–1819) – нем. писатель и философ-идеалист, друг И. В. Гёте, президент Баварской АН (1807–1812).
- Ян де Витт** (1625–1672) – государственный деятель, в 1653 г. занявший пост великого пенсионария провинции Голландия. На протяжении двадцати лет отстаивал позиции Голландии в торговом и колониальном противостоянии с Англией, которое вылилось в две войны между странами.
- Янсений Корнелий** (1585–1638) – голландский епископ, основатель католического богословского учения, известного как янсенизм.

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

**Аббат** (лат. abbas отец) – почётный католический церковный титул, который, начиная с V столетия, давался исключительно настоятелям монастырей (аббатств) и означал церковную должность.

**Агностицизм** (от греч. agnostos – непознаваемый, неизвестный) – философское учение о принципиальной непознаваемости бытия, отрицающее саму возможность выявления его закономерностей и постижения объективной истины.

**Адаптация** (лат. adaptation – прилаживание, приноровление) – приспособление к условиям существования.

**Аксиома** – исходное положение, которое не может быть доказано, но в то же время и не нуждается в доказательстве, т.к. является совершенно очевидным.

**Акциденция** (лат. accidentia – случай, случайность) – философское понятие, обозначающее временное, преходящее, несущественное, изменчивое, случайное свойство вещи (в отличие от существенного, субстанциального).

**Аналитические и синтетические суждения** – аналитические суждения – суждения, истинность которых устанавливается без обращения к действительности посредством логико-семантического анализа их компонентов; синтетические суждения – суждения, истинность которых устанавливается только в процессе их сопоставления с той реальностью, о которой они говорят. Впервые в ясной форме разделение суждений на аналитические и синтетические было осуществлено И. Кантом.

**Антикварий** (лат. antiquarius) – учёный, занимающийся исследованием древностей, преимущественно старых памятников искусства.

**Антиномии чистого разума** – в «Критике чистого разума» И. Канта: противоречия между двумя суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным.

**Антропологический материализм** рассматривает человека как основную мировоззренческую категорию и утверждает, что только на её основе можно разработать систему представлений о природе, обществе и мышлении.

**Антропоморфизм** (от греч. anthropos – человек и morphē – форма) – перенесение человеческих свойств на неодушевлённые предметы, на природу или на понятие Бога.

**Апеллировать** (лат. appellare – призывать) – 1) обжаловать какое-либо постановление или решение, подавать апелляцию; 2) обращаться за советом или поддержкой.

- Апостериори** (лат. a posteriori – букв. из последующего) – философский термин, означающий знание, полученное из опыта.
- Апперцепция** (от лат. ad – к и perceptio – восприятие) – одно из фундаментальных свойств психики человека, выражающееся в обусловленности восприятия предметов и явлений внешнего мира и осознания этого восприятия особенностями общего содержания психической жизни как целого, запасом знаний и конкретным состоянием личности. Понятие введено Г. Лейбницем.
- Априори** (лат. a priori – букв. из предшествующего) – философский термин, означающий знание, предшествующее опыту и независимое от него, присущее сознанию изначально.
- Архетип** – (от греч. arche – начало, typos – отпечаток, форма, образец) – прообраз, первоначало, образец.
- Атеизм** (от греч. atheos – безбожный) – отрицание существования каких-либо сверхъестественных сил, например, бога, богов, духов, других нематериальных существ, или отсутствие веры в их существование.
- Атрибут** (лат. attribuo – придаю, наделяю) – необходимое, существенное свойство объекта, без которого невозможно его существование. Противоположность атрибуту – акциденция.
- Атторней** – в англосаксонских странах поверенный или представитель другого лица, выступающий вместо него и от его имени при совершении сделки или иного акта вне суда.
- Аффицирование** (от лат. afficere – действовать, воздействовать, причинять) – понятие, означающее воздействие некоего объекта на предмет, способный к восприятию данного воздействия
- Бакалавр** – академическая степень или квалификация, присуждаемая лицам, освоившим соответствующие образовательные программы высшего образования.
- Барон** (от позднелат. baro – слово франкского происхождения с первоначальным значением – человек, мужчина) – в средневековой феодальной Западной Европе крупный владетельный дворянин и феодальный сеньор, позднее просто почётный дворянский титул.
- Барристер** – категория адвокатов в Великобритании, которые ведут дела.
- Бастилия** (фр. la Bastille) – изначально крепость, построенная в 1370–1381 гг. и место заключения государственных преступников в Париже. В начале Великой французской революции 14 июля 1789 г. крепость была взята революционно настроенным населением.

- Библистика** – историко-филологическая наука, изучающая Библию как литературное произведение посредством текстологического и литературного анализа
- Вакуум** (от лат. *vacuum* – пустота) – пространство, свободное от вещества. В технике и прикладной физике под вакуумом понимают среду, содержащую газ при давлениях, значительно ниже атмосферного.
- Великий пенсионарий** провинции Голландия – одно из высших должностных лиц в Республике Соединённых Провинций.
- Вестфальский мир** обозначает два мирных соглашения на латыни – Оснабрюкское и Мюнстерское, подписанные 15 мая и 24 октября 1648 года соответственно. Они завершили Тридцатилетнюю войну в Священной Римской империи.
- «Вещь-в-себе»** – философский термин, обозначающий вещи как они существуют сами по себе (или в себе), в отличие от того, как они являются для нас – в нашем познании. Одно из центральных понятий в философии И. Канта.
- Виконт** – титул европейского дворянства, особенно в британском пэрстве, средний между бароном и графом.
- Власяница** – грубая одежда из конского волоса, одеваемая на голое тело; средство самоистязания и укрощения плоти религиозных фанатиков
- Габилитация** (*habilitation*, от лат. *habilis* – способный, пригодный) – в некоторых европейских и азиатских странах процедура получения высшей академической квалификации, следующей после учёной степени доктора.
- Галлюцинации** (новолат. *hallucinatio* от лат. *alucinatio* – бессмысленная болтовня, бредни, несбыточные мечты) – не соответствующий внешнему раздражителю образ, возникающий в сознании. Галлюцинации возникают при сильной усталости, употреблении некоторых психотропных веществ и при некоторых психических и неврологических заболеваниях.
- Гимн** (др. – греч. ὕμνος) – торжественная песня, восхваляющая и прославляющая кого-либо или что-либо.
- Гипостазирование** (от греч. *hypostasis* – сущность, субстанция) – логическая (семантическая) ошибка, заключающаяся в опредмечивании абстрактных сущностей, в приписывании им реального, предметного существования.
- Гравитация** (притяжение, всемирное тяготение, тяготение) (от лат. *gravitas* – тяжесть) – универсальное фундаментальное взаимодействие между всеми материальными телами.

**Гувернёр** (фр. gouverner – управитель) – нанятый воспитатель детей в семье.

**Двойственной истины теория** – признание веры и разума как равноправных критериев истины. Учение получило развитие в средневековой философии.

**Дедукция** – переход в познании от общего к частному и единичному, выведение частного и единичного из общего.

**Деизм** (лат. deus – Бог) – форма веры, согласно которой хотя Бог и существует в мире как его первопричина, однако после сотворения мира движение мироздания совершается без его участия (Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Г.Э. Лессинг и др.).

**Депрессия** (от лат. deprimō – давить, подавить) – это психическое расстройство, характеризующееся снижением настроения и утратой способности переживать радость, нарушениями мышления (отрицательные суждения, пессимистический взгляд на происходящее и т.д.), двигательной заторможенностью, снижением самооценки, потерей интереса к жизни и привычной деятельности.

**Деспот** (от др.-греч. δεσπότης – господин) – полновластный правитель, самовластный человек, попирающий чужие желания, не считающийся ни с кем.

**Детерминизм** (от лат. determine – определяю) – учение классической философии об объективной закономерной взаимосвязи и взаимобусловленности вещей, процессов и явлений реального мира. Противостоит индетерминизму.

**Динамика** – состояние движения, ход развития, изменение какого-либо явления под влиянием действующих на него факторов.

**Диоптрика** (греч. dioptrika, от dia – через, сквозь и opteo – вижу) – раздел оптики, изучающий прохождения видимого света через границы оптически прозрачных сред и набор границ. Является устаревшим названием для геометрической оптики.

**Дискурс** – речь, процесс языковой деятельности; способ говорения

**Догматизм** (от греч. dogma – мнение, учение) – форма метафизического мышления, действия, которая характеризуется застылостью, косностью, окостенелостью, неподвижностью, стремлением к авторитарности; схематический тип мышления, при котором анализ и оценка теоретических и практических проблем и положений осуществляется без учёта конкретной реальности, условий места и времени.

**Дуализм** (от лат. dualis – двойственный) – философское учение, исходящее из признания равноправными, не сводимыми друг к другу двух начал – духа и материи, идеального и материального.



- Епархия** – в христианской церкви: административно-территориальная единица во главе с архиереем (епископом).
- Епископ** (греч. *episcopus* – надзиратель, блюститель) – высшее духовное лицо, глава церковной администрации на какой-либо территории (епархии).
- Ересь** (от греч. *hairesis* – особое вероучение) – в христианстве течения, отклоняющиеся от официальной доктрины в области догматики и культа.
- Идиллия** (греч. *eidyllion* – картинка) – 1. Поэтическое произведение, изображающее жизнь на лоне природы. 2. Безмятежно-мирная, счастливая жизнь, картина житейского благополучия (ирон.).
- Иезуиты** – члены католического монашеского ордена («Общество Иисуса»), основанного в 1534 г. в Париже мелким испанским дворянином Игнатием Лойолой и утверждённого папой Павлом III в 1540 г.
- Иерархия** – (от др. – греч. *hierarchia*, из *hierós* «священный» и *arché* «правление») – порядок подчинённости низших звеньев высшим; принцип управления в централизованных структурах.
- Имманентный** (лат. *immanens* – пребывающий внутри) – понятие, обозначающее внутренне присущее предмету, явлению или процессу свойство. То, что пребывает в самом себе, не переходя в нечто чуждое. Противоположно трансцендентному.
- Императив** (от лат. *imperatives* – повелительный) – требование, приказ, закон.
- Импрессия** (лат.) – впечатление, чувственное впечатление, ощущение, воздействующее на чувство, восприятие.
- Индукция** (от лат. *induction* – наведение) – метод исследования, связанный с движением мысли от единичного к общему; от данных опыта, фактов к их обобщению в выводах, заключениях.
- Инкогнито** (лат. *in-cogito* – придумывать, обманывать; лат. *in-cognitus* – неузнанный, неизвестный; итал. *incognito*) – скрытно, тайно, не раскрывая своего имени, под вымышленным именем.
- Интеллигибельный** (лат. *intelligibilis* – умопостигаемый) – философская категория, обозначающая такой объект, который является предметом интеллектуального созерцания.
- Кальвинизм** – направление протестантизма, созданное французским теологом и проповедником Жаном Кальвином.
- Каннибализм** – (от фр. *cannibale*, исп. *canibal*) – поедание людьми человеческой плоти (также используется термин «антропофагия»). В более широком смысле – поедание животными особей своего вида.

**Кантон** – территориально-административная единица в некоторых странах.

**Капеллан** (capellanus) – священник, которому поручается постоянное пастырское попечение о какой-либо общине или особой группе христиан.

**Картезианство** (от Картезий, Cartesius – латинизированное имя Декарта) – термин, используемый для обозначения учения самого Декарта и учений его последователей.

**Категорический императив** (лат. imperatives – повелительный) – требование определённого поведения. Термин введён в философию И. Кантом. «Поступай так, чтобы правило, которому ты следуешь по своей воле, могло стать одновременно основой общего права». В широком значении понимается как основной и общий для всех принцип нравственного поведения.

**Клан** – (галльское слово clann или clann значит семья, а в более общем смысле – дети, потомство). Слово употребляется для обозначения родственной группы, которая лежит в основе родового строя Ирландии и южной Шотландии.

**Коллеж** (фр. collègue) – среднее общеобразовательное заведение во Франции и некоторых странах французской культуры (Бельгия, Швейцария, Квебек в Канаде).

**Конвент** – законодательный орган, фактически наделённый неограниченными полномочиями, во время Великой французской революции (1792–1795).

**Конвенционализм** (лат. convention соглашение) – направление в философии науки, согласно которому в основе научных теорий лежат произвольные соглашения (конвенции), и их выбор регулируется соображениями удобства, простоты.

**Консерватизм** (франц. conservatisme, от лат. conservo – охраняю, сохраняю) – приверженность ко всему устаревшему, отжившему, косному; враждебность и противодействие прогрессу, всему новому, передовому в общественной жизни, науке, технике, искусстве.

**Конституционализм** – теория и практика организации государственной и общественной жизни в соответствии с конституцией.

**Концепция** – (от лат. conceptio – понимание, система) – определённый способ понимания (трактовки) какого-либо предмета, явления или процесса; основная точка зрения на предмет; руководящая идея для их систематического освещения. Употребляется также для обозначения ведущего замысла, конструктивного принципа в научной, художественной, технической, политической и других видах деятельности.

**Королларий** – побочная теорема, найденная как бы невзначай в процессе доказательства основного доказуемого положения.

**Криминалистика** – (от лат. *criminalis* – преступный, относящийся к преступлению) – прикладная юридическая наука, исследующая закономерности приготовления, совершения и раскрытия преступления, возникновения и существования его следов, собирания, исследования, оценки и использования доказательств.

**Курфюрст** (нем. Kurfürst, букв. – «князь-выборщик», от Kug – «выбор, избрание» и Fürst – «князь») – в Священной Римской империи – имперский князь, за которым с XIII века было закреплено право избрания императора.

**Ливр** (фр. livre, от лат. libra – римский фунт) – денежная единица Франции, бывшая в обращении до 1795 г.

**Логика** диалектическая философский раздел марксизма. В широком смысле – систематически развёрнутое изложение диалектики мышления: диалектическое изложение науки о научно-теоретическом мышлении («диалектики как логики»), которая тем самым является и научной теорией познания объективного мира. В узком смысле – логическая дисциплина о формах правильных рассуждений.

**Логика** математическая (теоретическая логика, символическая логика) – раздел математики, изучающий доказательства и вопросы оснований математики.

**Ложь масонская** (от англ. lodge – домик; сторожка, приют) – место, помещение, где собираются **масоны** (вольные каменщики) для проведения своих собраний.

**Лорд-канцлер** – один из самых старших и важных функционеров правительства в Великобритании и предшествующих государствах.

**Лорд-хранитель печати** – в прошлом один из крупнейших чинов Английского королевства (а затем и Великобритании), в ведении которого было сохранение Большой печати государства.

**Магия** – таинственная способность уметь воздействовать на вещи и людей, даже на «демонов» и «духов», не прибегая к помощи естественных средств.

**Максима** (лат. maxima – основной, высший) – правило поведения, внешне выраженная формула поведения.

**Манифест** (от позднелат. manifestum – призыв) – декларация политической партии, общественной организации и т.п. программного, принципиального характера.

**Манихейство** – религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в III в. Название происходит от имени его основателя – полулегендарного Мани (ок. 216 – ок. 277).

**Маркиз** (фр. *marquis*) – западно-европейский дворянский титул; находится между герцогским и графским титулами.

**Масонство**, франкмасонство (от франц. *franc-maçon* – вольный каменщик) – религиозно-этическое движение, возникшее в начале XVIII века в Англии и распространившееся затем во Франции, Германии, Испании, России, Дании, Швеции, Индии, США и других странах.

**Мезальянс** (фр. *mésalliance*) – брак между людьми разных сословий или классов, между людьми, сильно отличающимися по имущественному или социальному положению.

**Ментальность** (менталитет) (от лат. *mens* – ум, мышление, образ мыслей, душевный склад) – глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное.

**Модус** (лат. *modus* – мера, образ, способ) – термин, обозначающий свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях, в отличие от атрибута (неотъемлемого свойства предмета).

**Натурфилософия** (от лат. *natura* – природа) – 1) философия природы, умозрительное истолкование природы, рассматриваемой в её целостности. Практически первая историческая форма философии; 2) попытка истолковать и объяснить природу, основываясь на результатах, полученных научными методами, с целью найти ответы на некоторые философские вопросы. Занимается важнейшими естественнонаучными понятиями (субстанция, материя, сила, пространство, время, жизнь, развитие, закон природы), познанием связей и закономерностей явлений природы.

**Непротиворечия закон** – закон логики, согласно которому два несовместимых (противоречащих) суждения не могут быть одновременно но истинными. По крайней мере, одно из них необходимо ложно.

**Ножовщик** – слесарь, специалист по выделке ножей.

**Номинализм** (лат. *nomina* – имена, *nominalis* – относящийся к названиям) – философское воззрение, согласно которому всеобщие понятия представляют собой только субъективные формы мысли. Одно из направлений средневековой схоластики.

**Ноумен** (греч. *noúmenon*) – понятие идеалистической философии, обозначающее умопостигаемую сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания.

**Окказионализм** (лат. *occasio* – случай, *occasio-nalis* – случайный) – направление в западноевропейской философии XVII в., идеалистически решавшее поставленный дуалистической философией Декарта

вопрос о взаимоотношении души и тела. Утверждало принципиальную невозможность их взаимодействия (Н. Мальбранш).

**Олигархия** (греч. oligarchía – власть немногих, от olígos – немногий и archē – власть) – форма правления, при которой государственная власть принадлежит небольшой группе людей.

**Оптика** (от др.-греч. ὀπτική, optikē – появление или взгляд) – раздел физики, рассматривающий явления, связанные с распространением электромагнитных волн преимущественно видимого и близких к нему диапазонов (инфракрасное и ультрафиолетовое излучение).

**Ораторианцы** – старейшая из католических конгрегаций священников, живущих в послушании, но не приносящих монашеских обетов. Цель этой конгрегации – возвращение к духу простоты апостольских времён в молитве, проповеди и совершении таинств.

**Орден розенкрейцеров** («Орден Розы и Креста») – теологическое и тайное мистическое общество, предположительно основанное в период позднего средневековья в Германии Христианом Розенкрейцем.

**Палеонтология** (от др.-греч. παλαιοντολογία) – наука об ископаемых останках растений и животных, пытающаяся реконструировать по найденным останкам их внешний вид, биологические особенности, способы питания, размножения и т. д., а также восстановить на основе этих сведений ход биологической эволюции.

**Памфлет** (от англ. pamphlet) – разновидность художественно-публицистического произведения, обычно направленного против политического строя в целом или его отдельных сторон, против той или иной общественной группы, партии, правительства и т. п., зачастую через разоблачение отдельных их представителей.

**Пантеизм** – (др.-греч.: παν (пан) – «всё, всякий» и θεός (теос) – «Бог, божество») – религиозно-философские учения, растворяющие Бога в природе или природу в Боге, отрицающие идею личного Бога, его трансцендентность (Эриугена, Д. Бруно, Б. Спиноза, И. В. Гёте и др.).

**Пантеон** (др.-греч. πάνθειον – храм или место, посвящённое всем богам, от др.-греч. πάντες – всё и θεός – бог) – группа богов, принадлежащих к какой-то одной религии или мифологии.

**Парадокс** (от др.-греч. παράδοξος – *неожиданный, странный* от др.-греч. παρα-δοκέω – *кажусь*) – ситуация (высказывание, утверждение, суждение или вывод), которая может существовать в реальности, но не имеет логического объяснения.

**Пастор** (нем. pastor, от лат. pastor – пастух, пастырь) – священник протестантской церкви.

- Перцепция** (лат. *perceptio* – представление, восприятие, от *percipio* – ощущаю, воспринимаю) – в совр. психологии то же, что восприятие. Лейбниц употреблял термин «перцепция» для обозначения смутного и бессознательного восприятия.
- Пессимизм** (от лат. *pessimum* – наихудший) – отрицательное, подозрительное, недоверчивое отношение к миру. В обыденном понимании – подавленное настроение, склонность видеть и подчёркивать отрицательные стороны действительности, ощущение безысходности и бесцельности жизни, слишком болезненная реакция на неудачи.
- Подагра** – одна из разновидностей заболеваний суставов, причиной которой является отложение солей.
- Полис** (греч. *polis*, лат. *civitas*) – город-государство, форма социально-экономической и политической организации общества и государства в Древней Греции и Древней Италии.
- Постулат** (от лат. *postulatum* – требование) – положение (суждение, утверждение), принимаемое в рамках какой-либо научной теории за истинное в силу очевидности и поэтому играющее в данной теории роль аксиомы.
- Прагматизм** (от др.-греч. *πράγμα*, родительный падеж *πράγματος* – дело, действие) – 1) в бытовом смысле позиция, согласно которой человек выстраивает свою систему поступков и взглядов на жизнь с точки зрения получения практически полезных результатов; 2) философское течение, базирующееся на практике как критерии истины и смысловой значимости.
- Предикат** (от позднелат. *praedicatum* – сказанное) – то же, что свойство; в узком смысле – свойство отдельного предмета, например «быть человеком».
- Прерогатива** (от лат. *centuria praerogativa* – центурия, имевшая право предложения законов) – в узком смысле – преимущественное право короны, которым она пользуется помимо парламента. Так, прерогатива короны – созывать и распускать парламент, открывать и закрывать сессию, миловать преступников и т. д.
- Приват-доцент** (нем. *privatdozent*, от лат. *privatim* – частным образом и *docens* – обучающий) – учёное звание внештатного преподавателя в университетах и некоторых др. высших учебных заведениях.
- Протекционизм** (франц. *protectionnisme*, от лат. *protectio* – защита, покровительство) – экономическая политика государства, направленная на поддержку национальной экономики.
- Профессор ординарный** – звание, даваемое старшему профессору по службе и соединённое с большим окладом жалованья.

- Профессор экстра-ординарный** – внештатный профессор.
- Пуританизм** (от лат. *purus* – чистый) – образ жизни, для которого характерны крайняя строгость нравов и аскетическое ограничение потребностей, расчётливость и бережливость.
- Раввин** (от древнеевр. *рабби* – мой учитель) – служитель культа в иудаизме. Разъясняет догматы вероучения, разрешает вопросы, связанные с ритуалом, совершает некоторые обряды, произносит в синагоге проповеди религиозно-нравственного содержания.
- Рационализм** (от лат. *rationalis* – разумный) – философское учение, утверждающее разум основой познания и поведения людей.
- Реабилитация** (юридическая) (от лат. *rehabilitate*) – восстановление в правах, восстановление утраченного доброго имени, отмена необоснованного обвинения невиновного лица либо группы лиц из-за «отсутствия состава преступления».
- Реализм** (лат. *realis* – вещественный, действительный) – в средневековой схоластике позиция, согласно которой общие понятия (универсалии) существуют реально, т. е. вне и независимо от человеческого сознания.
- Регент** (от лат. *regens* – «правлящий») – временное осуществление полномочий главы государства коллегиально (*регентский совет*) или единолично (*регент*) при малолетстве, болезни, отсутствии монарха.
- Репрезентативность** – соответствие характеристик выборки характеристикам популяции или генеральной совокупности в целом. Репрезентативность определяет, насколько возможно обобщать результаты исследования с привлечением определённой выборки на всю генеральную совокупность, из которой она была собрана.
- Рескрипт** (лат. *rescriptum*, от *rescribo* – письменно отвечаю) – в монархических государствах акт монарха, адресованный определённо-му должностному лицу (например, министру). Через рескрипт на должностных лиц возлагалось какое-либо поручение, объявлялась благодарность за службу и т. д.
- Рефлексия** (от лат. *reflexio* – обращение назад) – форма теоретической деятельности человека, направленная на осмысление собственных действий, окружающего мира, его законов, его познания.
- Рефлексология** – направление психологии, рассматривающее психическую деятельность как совокупность рефлексов.
- Ритуал** (лат. *ritualis* – обрядовый) – выработанный исторически или установленный административно порядок совершения чего-либо.
- Сатира** (лат. *satira*) – комическое проявление в искусстве, представляющее собой поэтически-унизительное обличение явлений при помо-

щи различных комических средств: сарказма, иронии, гиперболы, гротеска, аллегории и др.

**Сенсуализм** (франц. sensualisme от лат. sensus – восприятие, чувство, ощущение) – направление в теории познания, в основе которого положение о том, что чувственность является главной формой достоверного познания. Всё содержание познания стремится вывести из деятельности органов чувств.

**Сентиментализм** (фр. sentimentalisme, от фр. sentiment – чувство) – умонастроение в западно-европейской и русской культуре и соответствующее литературное направление. Произведения, написанные в рамках данного художественного направления, делают упор на читательское восприятие, то есть на чувственность, возникающую при их прочтении. В Европе существовал с 20-х по 80-е годы XVIII века.

**Сепаратизм** (фр. séparatisme от лат. separatus – отдельный), отделенчество – политика и практика обособления, отделения части территории государства с целью создания нового самостоятельного государства или получения статуса очень широкой автономии.

**Силлогистика** (от греч. συλλογίζομαι – рассчитываю, считаю) – учение о рассуждениях в форме силлогизмов в формальной логике, созданной Аристотелем.

**Синтез** (от греч. synthesis – соединение, сочетание) – соединение различных элементов, сторон предмета в единое целое (систему), которое осуществляется как в практической деятельности, так и в процессе познания.

**«Славная революция»** – название государственного переворота 1688–89 гг. в Англии, явившегося результатом классового компромисса между победившими в Английской буржуазной революции XVII века буржуазией и новым дворянством, с одной стороны, и частью крупных землевладельцев – с другой. В результате переворота Яков II Стюарт был смещен с престола, а королевская власть передана его зятю голландскому штатгальтеру Вильгельму III Оранскому.

**Солипсизм** (лат. solus – один, единственный и ipse – сам) – крайняя форма субъективного идеализма, в которой несомненной реальностью признаётся только мыслящий субъект, а всё остальное понимается существующим лишь в сознании индивида.

**Софистика** – 1) философское направление, возникшее в Древней Греции; 2) рассуждение (вывод, доказательство), основанное на преднамеренном нарушении законов и принципов формальной логики,



на употреблении ложных доводов и аргументов, выдаваемых за правильные.

**Спиритуализм** (франц. spiritualisme от лат. spiritualis – духовный, spiritus – душа, дух) – объективно-идеалистическое философское воззрение, рассматривающее дух как первооснову действительности, как особую бестелесную субстанцию, существующую вне материи и независимо от неё.

**Стряпчий** – чин и должность. В Московском государстве в XVI в. дворцовый слуга; придворный чин, царский чиновник при хлебном, конюшенном и прочих дворах.

**Субсидия** (от лат. subsidium – помощь, поддержка) – пособие, преимущественно в денежной форме, предоставляемое государством за счёт средств государственного бюджета местным органам власти, юридическим и физическим лицам, другим государствам.

**Субстанция** – (от лат. substantia – сущность) – объективная реальность, рассматриваемая со стороны её внутреннего единства; материя, представленная в единстве всех форм её движения; предельное основание, дающее возможность сводить чувственное многообразие и изменчивость свойств к чему-то постоянному, относительно устойчивому и самостоятельно существующему.

**Субстрат** (лат. substratum – подстилка, основа) – общая материальная основа явлений. Это единство относительно простых, качественно элементарных материальных образований, взаимодействие которых обуславливает свойства рассматриваемой системы или процесса.

**Суверен** (от фр. souverain – высший, верховный) – лицо, которому без каких-либо ограничительных условий и в течение неопределённого срока полностью принадлежит верховная власть в государстве (прежде всего законодательная власть).

**Суверенитет** – свободное, независимое от каких-либо внешних сил верховенство. Понятие выражает общее свойство любого государства.

**Супранатурализм** (от лат. supra – сверх и naturalis – природный, естественный) – мировоззренческая концепция, утверждающая существование особого духовного мира; вера в особый духовный мир.

**Схоластика** (от лат. schola – школа) – тип религиозной философии, для которой свойственны принципиальное подчинение примату теологии, соединение догматических предпосылок с рационалистической методикой и особый интерес к формально-логической проблематике.

**Схолии** (из греч. σχόλιον – первоначально «школьный комментарий» от греч. σχολή «досуг, школа») – небольшие комментарии на полях

или между строк античной или средневековой рукописи. В единственном числе такой комментарий называют «схолий».

**Тезис** (др.-греч. ἡ θέσις (thésis)) – положение, утверждение, выставляемое и потом доказываемое в каком-нибудь рассуждении.

**Теизм** (от греч. theos – Бог) – вера в единого, индивидуального, самосознающего и самодействующего Бога, существующего вне и над миром, Бога, который рассматривается как творец, хранитель и властитель мира. В наиболее чистом виде характерен для иудаизма, христианства и ислама.

**Телеология** (от греч. talos – конец, цель, завершение и logos – учение) – идеалистическое учение о цели и целесообразности. Для телеологии характерна идеалистическая антропоморфизация природных процессов, приписывание цели природе, перенос на неё способности к целеполаганию, которая в действительности присуща лишь человеческой деятельности.

**Теология** (от греч. theos – Бог и logos – учение) – богословие, единство религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как Божественное Откровение.

**Технократизм** – мировоззренческая модель, в которой мир и человек рассматриваются по аналогии с техническим устройством; научное и техническое знание берётся в качестве достаточного условия адекватной ориентации человека в мире.

**Тильзитский мир** – мирный договор, заключённый в период с 25 июня по 9 июля 1807 года в Тильзите (ныне город Советск в Калининградской области) между Александром I и Наполеоном после Войны четвёртой коалиции 1806–1807 гг.

**Тоталитарная секта** – особый тип религиозной или псевдорелигиозной организации, для которой характерны авторитарные методы управления, ограничения прав человека для членов организации и деятельность которой представляет опасность для жизни и здоровья граждан.

**Трактат** (лат. tractatus – подвергнутый рассмотрению) – одна из литературных форм, соответствующих научному или богословскому сочинению, содержащему обсуждение какого-либо вопроса в форме рассуждения (часто полемически заострённого), ставящего своей целью изложить принципиальный подход к предмету.

**Трансцендентальный** (от лат. transcendere – переступать) – понятие, обозначающее такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования, конечного, эмпирического мира.

**Трансцендентный** – понятие, характеризующее всё то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира, предмет религиозного и метафизического познания.

**Третейский суд** – институт самоурегулирования гражданского общества, осуществляющий правоприменительную деятельность (разрешение гражданско-правовых споров) на основе взаимного волеизъявления сторон (третейского соглашения). Один из видов альтернативного урегулирования споров.

**Тридцатилетняя война** (1618–1648) – первый в истории Европы военный конфликт, затронувший в той или иной степени практически все европейские страны (в том числе и Россию). Война началась как религиозное столкновение между протестантами и католиками Германии, но затем переросла в борьбу против гегемонии Габсбургов в Европе. Последняя значимая религиозная война в Европе.

**Узурпация** (латинское *usurpatio*, от *usurpo* – захватываю, завладеваю) – противозаконный захват чего-либо или насильственное присвоение чужих прав.

**Универсалии** (от лат. *universalis* – общий) – термин средневековой философии, обозначающий общие понятия.

**Универсум** (лат. *universum* – совокупность, общность) – в философии: совокупность объектов и явлений в целом, рассматриваемая в качестве единой системы, то есть объективная реальность во времени и пространстве. В общем смысле тождествен термину «Вселенная».

**Утилитаризм** (от лат. *utilitas* – польза, выгода) – 1) этическое направление, считающее, что целью человеческих поступков должно быть стремление извлекать из всего материальную выгоду, пользу, благополучие; 2) подход ко всему с точки зрения непосредственной выгоды, пользы.

**Фанатизм** (лат. *fanaticus* – исступлённый) – полная поглощённость какой-нибудь идеей, мировоззрением, религией, страстная и слепая приверженность делу, идеологии.

**Феноменализм** – философский принцип, согласно которому объектом познания признаются лишь явления (феномены) как единственная доступная человеку реальность.

**Филистер** (нем. *Philister* «филистимлянин») – презрительное название человека с узкими взглядами, преданного рутине; самодовольный мещанин, невежественный обыватель, отличающийся лицемерным, ханжеским поведением. Филистер – человек без духовных потребностей, тот, кто не ценит искусство, не разделяет связанных с ним эстетических или духовных ценностей.

- Фронда** (фр. *La fronde*, букв. «праща») – обозначение ряда антиправительственных смут, имевших место во Франции в 1648–1653 гг. и фактически представлявших собой гражданскую войну.
- Шевалье** (фр. *chevalier* – «едущий на лошади», то есть рыцарь) – младший дворянский титул во Франции старого порядка. В Новое время для обозначения принадлежности к высшему сословию так именовали младших сыновей в дворянских семьях – в том случае, если эти лица не имели иного титула (баронского, графского и т.д.).
- Шедевр** (фр. *chef-d'œuvre*, буквально «высшая работа», «венец труда») – уникальное, непревзойденное творение, высшее достижение искусства, мастерства или чего-либо другого. Шедеврами чаще всего называют произведения искусства и архитектуры, реже – науки и техники.
- Штатгалтер** (нем. *Statthalter*) – в ряде государств Европы должностное лицо, осуществлявшее государственную власть и управление на какой-либо территории данного государства.
- Эвристика** (от греч. *heurisko* – отыскиваю, открываю) – специальная научная область, изучающую специфику творческой деятельности.
- Эгоизм** (от лат. *ego* – я) – себялюбие; поведение, которое целиком определяется мыслью о собственном Я, собственной пользе, выгоде, предпочтении своих интересов интересам других людей.
- Экзальтация** (лат. *exaltatio* – подъём, воодушевление) – повышенное настроение с оттенком восторженности.
- Экспонента** (от лат. *exponens* – показывающий) – то же, что показательная кривая или (экспоненциальная) показательная функция.
- Эмпатия – вчувствование, т.е. восприятие душевного мира другого человека в максимально возможном объёме вплоть до «перенесения» себя в другого.
- Эмпиризм** (от греч. *empeiria* опыт) – философское учение, утверждающее абсолютный приоритет за чувственным опытом (эмпирией), признающее опыт единственным средством получения достоверного знания. Противоположен рационализму.
- Энтелехия** (греч. *ἐντελέχεια* – «осуществлённость», от *ἐντελής*, – законченный и *ἔχω* – имею) – в философии Аристотеля – внутренняя сила, потенциально заключающая в себе цель и окончательный результат; например, сила, благодаря которой из грецкого ореха вырастает дерево.
- Энумерация** – перечисление.
- Эпатаж** (фр. *épatage*) – умышленно скандальная выходка или вызывающее, шокирующее поведение, противоречащее принятым в обще-

стве правовым, нравственным, социальным и другим нормам, производимые с целью привлечения к себе внимания.

**Юриспруденция** – наука о праве и государстве, теоретическая форма и способ производства и организации юридических знаний; совокупность общественных знаний о праве.

**Янсенисты** – приверженцы Корнелия Янсения, составляли во Франции при Людовике XIV не только церковную, но и политическую оппозицию.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Дж. Реале. – СПб.: Пневма, 2002.
2. *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Том 4. От романтизма до наших дней / Д. Антисери, Дж. Реале. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997.
3. *Антология мировой философии.* В 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1969.
4. *Антология мировой философии.* В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1971.
5. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант / В. Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 2005.
6. *Блонский П. П.* Учение Беркли о реальности / П. П. Блонский. – Киев, 1907.
7. *Брикман Ж.* «Алкифрон», или Игра слов / Ж. Брикман // Беркли Дж. Алкифрон, или Мелкий философ: Работы разных лет. – СПб., 1996. – С. 357–401.
8. *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах / Б. Э. Быховский. – М.: Мысль, 1967.
9. *Быховский Б. Э.* Беркли / Б. Э. Быховский. – М., 1970.
10. *Городенский Н.* Френсис Бэкон, его учение о методе и энциклопедия наук / Н. Городенский. – Сергиев Посад, 1915.
11. *Григорьян М.* Людвиг Фейербах. Вступ. ст. / М. Григорьян // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х томах. Т. 1. – М.: Политиздат, 1955.
12. *Гулыга А. В.* Кант / А. В. Гулыга. – М.: Молодая гвардия, 1977.
13. *Длугач Т. Б.* Дени Дидро / Т. Б. Длугач. – М.: Мысль, 1986.
14. *Зайченко Г. А.* Джон Локк / Г. А. Зайченко. – М.: Мысль, 1973.
15. *Иодль Ф.* Фейербах, его жизнь и учение / Ф. Иодль. – СПб., 1905.
16. *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер / В. Н. Кузнецов. – М.: Мысль, 1978.
17. *Кунецов В. Н.* Западноевропейская философия XVIII века: учеб. пособие для студентов филос. фак. ун-тов / В. Н. Кузнецов, Б. В. Мееровский, А. Ф. Грязнов. – М.: Высш. шк., 1986.
18. *Кушаков Ю. В.* Историко-философская концепция Л. Фейербаха: Теория, методология, конкретные результаты / Ю. В. Кушаков. – Киев: Изд-во Вища школа, 1981.
19. *Лазарев В. В.* Шеллинг / В. В. Лазарев. – М.: Мысль, 1976.
20. *Лега В. П.* Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг / История западной философии. Часть вторая. Новое время. Современная западная философия: учеб. пособие / В. П. Лега. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 182–196.

21. *Литвинова Е. Ф.* Ф. Бэкон. Его жизнь, труды и общественная деятельность / Е. Ф. Литвинова. – СПб., 1891.
22. *Любутин К. Н.* Фейербах: философская антропология / К. Н. Любутин. – Свердловск: Изд-во УрГУ, 1988.
23. *Ляткер Я. А.* Декарт / Я. А. Ляткер. – М.: Мысль, 1975.
24. *Мееровский Б. В.* Гоббс / Б. В. Мееровский. – М.: Мысль, 1975.
25. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века: учеб. пособие / И. С. Нарский. – М.: Высш. шк., 1974.
26. *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века: учеб. пособие / И. С. Нарский. – М.: Высш. шк., 1973.
27. *Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц / И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1972.
28. *Нарский И. С.* Давид Юм / И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1973.
29. *Нарский И. С.* Иммануил Кант / И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1976.
30. *Нарский И. С.* У истоков субъективного идеализма / И. С. Нарский // Беркли Д. Сочинения. М.: Мысль, 1978. – С. 5–38.
31. *Овсянников М. Ф.* Гегель / М. Ф. Овсянников. – М.: Мысль, 1971.
32. *Ойзерман Т. И.* Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования) / Т. И. Ойзерман. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008.
33. *Паперн Г.* Спиноза: его жизнь и философская деятельность / Г. Паперн. – СПб., 1895.
34. *Пюссель Ж.* Введение к «Алкифрону» / Ж. Пюссель // Беркли Дж. Алкифрон или Мелкий философ: Работы разных лет. СПб., 1996. – С. 319–356.
35. *Рассел Б.* История западной философии. В 3 кн.: 4-е изд., стер. / Б. Рассел. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003.
36. *Сапрыкин Д. Л.* Regnum Nominis (Имперский проект Френсиса Бэкона) / Д. Л. Сапрыкин. – М.: Индрик, 2001.
37. *Сергеев С. К.* Западно-европейская философия: Философско-исторические основы конструктивного мышления / С. К. Сергеев. – Новосибирск, 2005.
38. *Скирбекк Г.* История философии: учеб. пособие / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000.
39. *Соколов В. В.* Спиноза / В. В. Соколов. – М., 1973.
40. *Соколов В. В.* Философия духа и материи Рене Декарта / В. В. Соколов // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989 («Философское наследие») – С. 3–76.
41. *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII веков: учеб. пособие для филос. фак. ун-тов / В. В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1984.

42. *100 этюдов о Канте* (Международное интервью, посвящённое 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта) //Историко-философский альманах. Выпуск 1-й: Кант и современность. – М.: Современные тетради, 2005.

43. *Субботин А.Л.* Френсис Бэкон / А.Л. Субботин. – М.: Мысль, 1974.

44. *Чесноков Г.Д.* Людвиг Фейербах и его место в истории мировой философской мысли / Г.Д. Чесноков // Социально-гуманитарные знания. М., 2005. – № 1. С. 90–107.



## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
Часть первая. ПЕРСОНАЛИИ .....	6
ФРЕНСИС БЭКОН .....	6
Жизнь .....	6
Классификация наук .....	7
Индуктивный метод .....	8
Заблуждения разума .....	9
Таблицы .....	9
Опыт .....	10
Гносеология .....	11
Социология .....	11
Этика .....	13
Заключение .....	13
РЕНЕ ДЕКАРТ .....	14
Жизнь и труды .....	14
Проблема метода .....	19
Учение о субстанции .....	21
Природа человека .....	23
Учение о врождённых идеях .....	24
Правила метода .....	25
Учение о Боге .....	26
Этические воззрения .....	28
Заключение .....	29
ТОМАС ГОББС .....	30
Жизнь .....	30
Предмет и задача философии .....	31
Теория познания .....	32
Тела и движение .....	35
Теория абсолютного государства .....	36
«Левиафан» .....	41
Заключение .....	45
БЕНЕДИКТ СПИНОЗА .....	46
Жизнь .....	46
Онтология и гносеология .....	47
«Богословско-политический трактат» .....	49
«Этика» .....	52
Заключение .....	56

ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ .....	56
Жизнь и творчество .....	56
Учение о монадах .....	63
Гносеология.....	65
Теодицея .....	66
Заключение.....	68
ДЖОН ЛОКК.....	68
Жизнь.....	68
«Опыт о человеческом разуме» .....	69
«Два трактата о правлении» .....	73
Заключение.....	77
ДЖОРДЖ БЕРКЛИ.....	77
Жизнь и творчество .....	77
Репрезентативная теория абстракции.....	79
Гносеология.....	81
Натурфилософские идеи.....	82
Социально-политические взгляды .....	83
Этические воззрения .....	84
Заключение.....	85
ДЭВИД ЮМ .....	85
Жизнь.....	85
Гносеология.....	87
Онтология.....	89
Наука о человеческой природе .....	90
Моральная философия .....	91
Заключение.....	94
ФИЛОСОФЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	95
ВОЛЬТЕР .....	97
Жизнь и творчество .....	97
ЖАН-ЖАК РУССО.....	99
Жизнь.....	99
Об общественном договоре .....	101
ШАРЛЬ-ЛУИ МОНТЕСКЬЁ.....	105
Жизнь.....	105
О духе законов .....	106
ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ .....	109
Жизнь.....	109
Система природы.....	110
ДЕНИ ДИДРО .....	114
Жизнь и творчество .....	114

КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ.....	116
Жизнь.....	116
Об уме и о человеке.....	117
ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ДЕ ЛАМЕТРИ.....	119
Жизнь.....	119
«Человек-машина» .....	120
ИММАНУИЛ КАНТ .....	122
Жизнь.....	122
Философское творчество .....	124
<i>Докритический период</i> .....	125
<i>Критический период</i> .....	126
<i>Критика рациональной психологии</i> .....	131
<i>Критика рациональной космологии</i> .....	131
<i>Критика рациональной теологии</i> .....	132
Критика практического разума.....	133
«Религия в пределах только разума» .....	135
Заключение.....	136
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ .....	137
Жизнь.....	137
Онтология.....	139
«Наукоучение» и принципы идеализма.....	140
Гносеология.....	141
Аксиология.....	142
Вторая фаза фихтеанства (1800–1814).....	144
Заключение.....	146
ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ .....	147
Жизнь.....	147
Абсолютный идеализм .....	149
Диалектическая логика .....	151
«Энциклопедия философских наук».....	153
Философия религии.....	154
«Философия права» и проблема свободы .....	157
Заключение.....	158
ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ .....	159
Жизнь и творчество .....	159
Идеи и учения .....	165
<i>Натурфилософия</i> .....	165
<i>Трансцендентальный идеализм</i> .....	166
<i>Философия тождества</i> .....	168
<i>Философия искусства</i> .....	169

<i>Философия откровения</i> .....	169
Заключение .....	172
ЛЮДВИГ АНДРЕАС ФЕЙЕРБАХ .....	173
Жизнь и творчество .....	173
Учение о религии .....	176
Новая философия .....	178
Заключение .....	180
Часть вторая. В МИРЕ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ	
(тексты) .....	182
ФРЕНСИС БЭКОН .....	182
Новый органон .....	182
РЕНЭ ДЕКАРТ .....	191
Правила для руководства ума .....	191
Первоначала философии .....	194
Страсти души .....	198
ТОМАС ГОББС .....	201
Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского .....	201
БЕНЕДИКТ СПИНОЗА .....	209
Этика, доказанная в геометрическом порядке .....	209
ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ ЛЕЙБНИЦ .....	219
Монадология .....	219
Новые опыты о человеческом разуме .....	223
ДЖОН ЛОКК .....	231
Опыт о человеческом разуме .....	231
ДЖОРДЖ БЕРКЛИ .....	242
Трактат о началах человеческого знания .....	242
ДЭВИД ЮМ .....	253
Сокращённое изложение «Трактата о человеческой природе» .....	253
ФИЛОСОФЫ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	263
ВОЛЬТЕР .....	263
Деизм. Антиклерикализм .....	263
Исторические воззрения .....	266
Социально-политические воззрения .....	266
ЖАН-ЖАК РУССО .....	268
Рассуждение о науках и искусствах, .....	268
Рассуждение о происхождении и основания неравенства между людьми .....	269
Об общественном договоре, или принципы политического права ...	271

ШАРЛЬ ЛУИ МОНТЕСКЬЁ .....	275
О духе законов .....	275
ПОЛЬ АНРИ ГОЛЬБАХ .....	280
Система природы .....	280
ДЕНИ ДИДРО .....	287
Разговор Д'аламбера и Дидро .....	287
КЛОД АДРИАН ГЕЛЬВЕЦИЙ .....	296
Об уме .....	296
ЖЮЛЬЕН ОФРЕ ЛАМЕТРИ .....	300
Человек-машина .....	300
ИММАНУИЛ КАНТ .....	303
Сочинения критического периода теория познания .....	303
Этика .....	309
Эстетика .....	314
К вечному миру .....	315
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ .....	317
Созерцание и действие .....	317
Учение о человеке и об обществе .....	320
О назначении учёного .....	322
ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ .....	325
Сущность философии .....	325
Диалектика и формальная логика в их методологической	
функции .....	326
Метод познания .....	328
Категории и законы диалектики .....	328
Различие, противоположность, противоречие .....	329
Отчуждение идеи в природу .....	330
Сущность духа и этапы его развития .....	330
Общество и государство .....	331
Всемирная история, особенности её развития .....	332
История философии .....	336
ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ЙОЗЕФ ШЕЛЛИНГ .....	337
Философские исследования о сущности человеческой свободы .....	337
ЛЮДВИГ АНДРЕАС ФЕЙЕРБАХ .....	343
Критика религии .....	343
Философский материализм .....	347
Этика .....	352
ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ .....	355
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ .....	365
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	382

Составители:  
Колесникова Алина Викторовна,  
Куликов Вячеслав Владимирович,  
Назарова Марина Анатольевна,  
Сергеев Сергей Сергеевич,  
Софиенко Мира Борисовна,  
Черных Сергей Иванович

**ФИЛОСОФЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ:  
ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

Учебное пособие

Редактор В. В. Рожков  
Компьютерная вёрстка Т. А. Измайлова

Подписано в печать 24 декабря 2013 г. Формат  $60 \times 84 \frac{1}{16}$ .  
Объем 22,2 уч.-изд. л., 24,4 усл. печ. л.  
Тираж 100 экз. Заказ № 983

---

Отпечатано в Издательстве  
Новосибирского государственного аграрного университета  
630039, Новосибирск, ул. Добролюбова, 160, каб. 106.  
Тел./факс (383) 267–09–10. E-mail: 2134539@mail.ru