

Министерство транспорта Российской Федерации  
Федеральное агентство железнодорожного транспорта  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Дальневосточный государственный  
университет путей сообщения»

Кафедра «Философия, социология и право»

# **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Хрестоматия

В двух частях

Часть 2

**ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ (XIX – НАЧАЛО XX В.).  
СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Рекомендовано Методическим советом по качеству  
образовательной деятельности ДВГУПС в качестве учебного пособия

Составители:  
Т.А. Лушкина, О.А. Рудецкий

Хабаровск  
Издательство ДВГУПС  
2014

УДК (091)(075.8)  
ББК Ю3я73-3  
И 907

Рецензенты:

Кафедра «Социально-гуманитарные и экономические дисциплины»  
Дальневосточного государственного юридического института  
(начальник кафедры кандидат философских наук, доцент,  
полковник полиции *М.Н. Зинятова*)

Доктор философских наук, заведующий кафедрой «Философия  
и социально-гуманитарные дисциплины» Дальневосточного  
государственного гуманитарного университета  
*М.П. Арутюнян*

Составители:

Т.А. Лушкина, О.А. Рудецкий

**И 907** История философии : хрестоматия. В 2 ч. Ч. 2. Философия  
Нового времени (XIX – начало XX в.). Современная западная  
философия. Российская философия / сост. Т.А. Лушкина,  
О.А. Рудецкий. – Хабаровск : Изд-во ДВГУПС, 2014. – 151 с. : ил.

Хрестоматия разработана в соответствии с ФГОС ВО по всем на-  
правлениям подготовки бакалавриата ДВГУПС.

Представлены философские тексты – фрагменты трудов философов  
разных эпох, освещающие все основные проблемы истории философии.

Предназначена для студентов 1-го и 2-го курсов всех форм обучения,  
изучающих дисциплину «Философия».

УДК 1(091)(075.8)  
ББК Ю3я73-3

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>5</b>
<b>1. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ .....</b>	<b>6</b>
Иммануил Кант (1724–1804) .....	6
Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) .....	11
Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) .....	11
Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) .....	16
Артур Шопенгауэр (1788–1860) .....	17
Огюст Конт (1798–1857) .....	21
Людвиг Андреас Фейербах (1804–1872) .....	22
Карл Маркс (1818–1883) .....	24
Фридрих Энгельс (1820–1895) .....	31
Фридрих Ницше (1844–1900) .....	32
<b>2. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ .....</b>	<b>38</b>
Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) .....	38
Зигмунд Фрейд (1856–1939) .....	41
Эдмунд Гуссерль (1859–1938) .....	42
Анри Луи Бергсон (1859–1941) .....	44
Джон Дьюи (1859–1952) .....	46
Макс Вебер (1864–1920) .....	47
Бертран Рассел (1872–1970) .....	51
Макс Шелер (1874–1928) .....	53
Карл Густав Юнг (1875–1961) .....	55
Карл Ясперс (1883–1969) .....	58
Людвиг Витгенштейн (1889–1951) .....	60
Мартин Хайдеггер (1889–1976) .....	62
Эрих Фромм (1900–1980) .....	64
Ханс-Георг Гадамер (1900–2002) .....	69
Карл Раймунд Поппер (1902–1994) .....	71
Жан-Поль Сартр (1905–1980) .....	76
Виктор Франкл (1905–1997) .....	79
Аурелио Печчеи (1908–1984) .....	81
Альбер Камю (1913–1960) .....	83
Томас Сэмюэл Кун (1922–1996) .....	86
Мишель Фуко (1926–1984) .....	87
Жак Деррида (1930–2004) .....	89
<b>3. РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ .....</b>	<b>93</b>
Александр Николаевич Радищев (1749–1802) .....	93
Пётр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) .....	94
Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) .....	95

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) .....	96
Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) .....	97
Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860) .....	99
Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885).....	101
Николай Фёдорович Фёдоров (1829–1903) .....	105
Владимир Сергеевич Соловьёв (1853–1900) .....	106
Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) .....	110
Николай Александрович Бердяев (1874–1948) .....	111
Семён Людвигович Франк (1877–1950) .....	114
Павел Александрович Флоренский (1882–1937) .....	115
Иван Александрович Ильин (1883–1954).....	117
Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938).....	118
Алексей Федорович Лосев (1893–1988).....	121
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	124
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК</b> .....	126
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ. Словарь терминов</b> .....	138

## ВВЕДЕНИЕ

### **Что такое философия?**

Наука? Искусство? Мировоззрение? Жизненный путь?

Несмотря на свою многовековую историю, даже философия не даёт однозначного ответа на этот вопрос. Пользуясь выражением английского философа Бертрана Рассела, философия это скорее Ничейная Земля, не имеющая чётких границ, нежели область научного или религиозного знания. Ей нельзя дать точного определения, указать, где она «начинается» и где «заканчивается». Вместе с тем эта Ничейная Земля достаточно «велика», чтобы её существование можно было игнорировать.

Круг философских вопросов слишком широк: познаваем ли мир? что такое человек? в чём смысл жизни? каковы основания прекрасного? и пр. Каждый из этих вопросов, представляется столь же абстрактным, сколь и вынужденным: даже не надеясь на ясный ответ, людям приходится задавать подобные вопросы, по крайней мере, – самим себе.

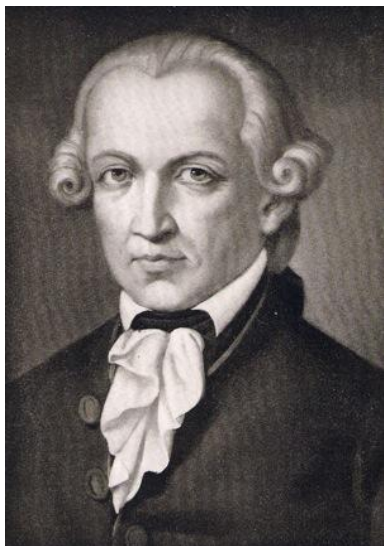
Каждый человек испытывает потребность в философствовании. Однако как можно научиться философствовать? Немецкий учёный и мыслитель Иммануил Кант полагал, что для этого все системы философии необходимо рассматривать лишь как «историю применения разума и как объект для упражнения своего философского таланта». Невозможно понять назначение философии, не обратившись к её истокам – к её истории. Только в слове первоисточника можно услышать голос эпохи, разглядеть стремление философствующего разума к истине...

В хрестоматию включены отрывки значимых философских произведений (более 100 наименований), выстроенных в хронологическом порядке и сгруппированных в соответствии с основными периодами развития философии. К каждому фрагменту первоисточника приведен краткий авторский комментарий и иллюстративный материал. Для удобства работы с текстом в учебное пособие вошел краткий терминологический словарь. Издание ориентирует читателей на самостоятельное и углубленное изучение курса философии.

Во второй части хрестоматии представлены первоисточники по философии Нового времени (с XIX по XX в.), современной западной и российской философии.

## 1. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

**Иммануил Кант<sup>1</sup>**  
**(1724–1804)**



...Бытие не есть реальный предмет, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение бог есть всемогущее (существо) содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко есть не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю бог есть или есть бог, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как предмет в отношении к моему понятию. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и поэтому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения он есть). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном.

*Кант И. Критика чистого разума //*  
*Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 521, 522*

Истинная задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения. Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и может быть даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Решение поставленной выше задачи включает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретиче-

---

<sup>1</sup> Немецкий философ, создатель трансцендентального идеализма. *Произведения*: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

ское знание о предметах, т. е. ответ на вопросы: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание?

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

Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный: метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнания, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы: поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемые собственной потребностью, он пытается, на сколько 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 не была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее 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 определенные и твердые границы. Этот последний вопрос из поставленной выше общей задачи можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

...Мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки догматически построить метафизику, если некоторые из них включают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, а priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь пока-

зывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим а priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще...

...Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать критикой чистого разума. Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. Органом чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю трансцендентным 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 идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектурно, т. е. основанной на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания...

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия...

*Кант И. Критика чистого разума //*  
*Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 113–124*

Без сомнения, все наше знание начинается с опыта; ибо, чем же пробуждалась бы к деятельности способность познания, если не предметами, которые действуют (ruhren) на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать их, сочетать или разделять и, таким образом, перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом.

Следовательно, *во времени* никакое наше знание не предшествует опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя наше знание начинается с опыта, из этого вовсе не следует, что оно все происходит из *опыта*. Вполне возможно, что даже наше эм-



пирическое знание имеет сложный состав и складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная способность познания (только побуждаемая чувственными впечатлениями) привносит от себя самой, причем эту прибавку мы отличаем от основного чувственного материала только тогда, когда продолжительное упражнение обращает на нее наше внимание и делает нас способными к обособлению ее.

Поэтому, возникает вопрос, который требует, по крайней мере, ближайшего исследования и не может быть решен сразу, с первого взгляда: существует ли такое независимое от опыта и даже от чувственных впечатлений знание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют *апостериорное* происхождение, именно в опыте.

Однако термин *a priori* не имеет еще достаточно определенного значения, чтобы обозначить весь смысл поставленного вопроса. Нередко относительно знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны к ним или причастны им *a priori*, потому что мы получаем их не непосредственно из опыта, а выводим из общего правила, которое тем не менее само заимствовано нами из опыта.

Так о человеке, который подкопал фундамент своего дома, говорят: он мог *a priori* знать, что дом упадет, т. е. ему незачем было ожидать опыта, что дом действительно упадет.

Однако вполне *a priori* знать об этом он все же не мог. О том, что тела тяжелы и потому падают, если лишены опоры, он должен был все же раньше узнать из опыта.

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

*Кант И. Критика чистого разума.  
Ростов н/Д: Феникс, 1999. С. 37–39*

Антиномии чистого разума

Первая противоположность трансцендентальных идей.

*Тезис.* Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

*Доказательство.* В самом деле, если мы допустим, что мир не имеет начала во времени, то до всякого данного момента времени протекла

вечность, и, следовательно, протек бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире. Но бесконечность ряда именно в том и состоит, что он никогда не может быть закончен путем последовательного синтеза. Следовательно, бесконечный протекший ряд в мире невозможен; значит, начало мира есть необходимое условие его существования, что и требовалось доказать.

Что касается второй половины тезиса, допустим опять противоположное утверждение, что мир есть бесконечное данное целое их одновременно существующих вещей. Но величину такого *количества*, которое не дано в известных границах какого бы то ни было наглядного представления, мы можем представить не иначе, как только посредством синтеза частей, и целостность такого количества только посредством законченного синтеза или посредством повторного присоединения единицы к самой себе. Поэтому чтобы мыслить как целое мир, наполняющий все пространство, необходимо было бы рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как законченный, т. е. пришлось бы рассматривать бесконечное время, необходимое для исчисления всех существующих вещей, как протекшее, что невозможно. Итак, бесконечный агрегат действительных вещей не может быть рассматриваем как данное целое, следовательно, он не может быть рассматриваем также и как данный *одновременно*. Следовательно, мир по своему протяжению в пространстве *не бесконечен*, но заключен в границы, что и требовалось доказать.

*Антитезис.* Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве.

*Доказательство.* В самом деле, допустим, что мир имеет начало во времени. Так как начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то некогда должно было существовать время, в котором мира не было, т. е. пустое время. Но в пустом времени невозможно возникновение какой бы то ни было вещи, так как ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не заключает в себе отличительного условия существования предпочтительно перед условием несуществования (все равно, возникает ли оно само по себе или посредством другой причины). Поэтому, хотя многие ряды вещей и могут иметь начало во времени, но сам мир не может иметь начала, и, следовательно, в отношении протекшего времени бесконечен.

*Кант И. Критика чистого разума.  
Ростов н/Д: Феникс, 1999. С. 372–373*

**Иоганн Готлиб Фихте<sup>2</sup>**  
**(1762–1814)**

Положим, Я будет высшим понятием, и Я противопоставляется не-Я, тогда ясно, что последнее не может противопоставляться без того, чтобы быть *положено*, и притом быть положено в высшем понятии – в Я. Таким образом, Я подлежало бы рассмотрению с двух точек зрения: как такое, в котором полагается не-Я, и как такое, *которое* противопоставляется не-Я, и, следовательно, само полагается в абсолютном Я. Последнее Я должно быть, поскольку оба полагаются в абсолютном Я, равно в нем не-Я и в том же отношении ему противоположно.



Это могло бы быть мыслимо только при условии чего-то третьего в Я, в чем оба были бы равны, и это третье было бы понятием количества. Оба имели бы количество, определяемое своим противоположным. Или Я определяется через не-Я (по своему количеству); оно постольку зависимо; оно называется интеллигенцией, и часть наукоучения, которая говорит о нем, есть его теоретическая часть; она обосновывается на выводимом из основоположений и доказываемом ими понятии представления вообще. Но Я должно быть определено абсолютно и безусловно через себя самого: если оно определяется через не-Я, то оно не определяет себя самого, что противоречит высшему и абсолютно-первому основоположению.

*Фихте И.Г. Общие принципы наукоучения // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 3. Философское наследие. М.: Мысль, 1970. С. 203*

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель<sup>3</sup>**  
**(1770–1831)**

Это столь же синтетический, сколь и аналитический момент суждения, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как иное по отношению к себе, должен быть назван диалектическим.

---

<sup>2</sup> Немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. *Произведения*: «Основа общего наукоучения», «Первое введение в наукоучение», «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему», «Основы естественного права».

<sup>3</sup> Представитель немецкой классической философии, создатель неформальной – диалектической – логики. *Произведения*: «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук» и др.



Диалектика – это одна из тех древних наук, которая больше всего игнорировалась в метафизике нового времени, а затем вообще в популярной философии как античного, так и нового времени.

...Диалектику часто рассматривали как некоторое искусство, как будто она основывается на каком-то субъективном таланте, а не принадлежит к объективности понятия. Какой вид она приобрела в философии Канта и какой вывод он сделал из нее – это было показано выше на определенных примерах его взглядов. Следует рассматривать как бесконечно важный шаг то, что диалектика вновь

была признана необходимой для разума, хотя надо сделать вывод, противоположный тому, который был сделан отсюда (Кантом).

...Главный предрассудок состоит здесь в том, будто диалектика имеет лишь определенный результат: это сейчас будет определено более подробно. Но прежде всего следует заметить относительно упомянутой формы, в которой обычно выступает диалектика, что по этой форме диалектика и ее результат касаются исследуемого предмета или же субъективного познания, и объявляют ничтожным или это познание, или предмет; определения же, которые указываются в предмете как в чем-то третьем, не рассматриваются и предполагаются как значимые сами по себе. Одна из бесконечных заслуг кантовской философии состоит в том, что она обратила внимание на этот некритический образ действия и этим дала толчок к восстановлению логики и диалектики в смысле рассмотрения определенных мышления в себе и для себя. Предмет, каков он был без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название, лишь в определениях мышления и понятия он есть то, что он есть.

*Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 296–299*

Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания...

...Абсолютная идея есть для себя, потому что в ней нет ни перехода, ни предпосылок и вообще никакой определенности, которые не были бы текучи и прозрачны; она есть чистая форма понятия, которая созерцает свое содержание как самое себя. Она есть свое собственное содержание, поскольку она есть идеальное различие самой себя от себя, и одно из этих различий есть тождество с собой, которое, однако, содержит в себе тотальность форм как систему содержательных определений. Это содержание есть система логического...

*Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 419–421*

Художественно-прекрасное выше природы. Ибо красота искусства является красотой, рожденной и возрожденной на почве духа. Во всякой фантазии присутствует все же нечто духовное, присутствует свобода. Художественно-прекрасное, рожденное на почве духа выше красоты природы. Только дух представляет собой *истинное* как всеобъемлющее начало, и все прекрасное лишь постольку является истинно прекрасным, поскольку оно причастно высшему и рождено им. ...ведь искусство живет в видимости.

Лишь в этой свободе художественное творчество впервые становится подлинным искусством, и оно лишь тогда разрешает свою *высшую* задачу, когда вступает в один общий круг с религией и философией и является только одним из способов осознания и выражения *божественного*, глубочайших человеческих интересов, всеобъемлющих истин духа. Своеобразие его (т. е. искусства) заключается в том, что даже самые возвышенные предметы оно воплощает в чувственной форме. Дух порождает из самого себя произведения искусства как первое посредствующее звено, примиряющее явления только внешние, чувственные, преходящие с чистой мыслью, природу и конечную действительность с бесконечной свободой постигающего мышления.

Однако сама *видимость* существенна для сущности. Истина не существовала бы, если бы она не становилась видимой и не являлась бы нам, если бы она не существовала для кого-то, как для самой себя, так и для духа вообще.

Однако по сравнению с видимостью историографии и чувственного непосредственного существования (повседневности) видимость искусства обладает тем преимуществом, что сама выводит нас за пределы, указывает на нечто духовное, которое благодаря ей должно стать предметом нашего представления. Жесткая кора природы и мира повседневной жизни более затрудняет духу проникновение в идею, чем произведение искусства.

Прекрасное – «совершенное, которое может стать или является предметом восприятия для глаза, уха или воображения». Совершенное же – «соответствующее той цели, которую ставили себе природа или искусство при образовании предмета по его роду и виду».

Гегель Г.В.Ф. *Эстетика*. М.: Искусство, 1968. С. 8–15

*Параграф 247.* Предшествующее размышление привело нас к заключению, что природа есть идея в форме *инойбытия*. Так как идея, таким образом, существует как отрицание самой себя, или, иначе говоря, как внешняя себе, то природа не просто есть внешнее по отношению к этой идее (и к ее субъективному существованию, к духу), но характер внешности составляет определение, в котором она существует как природа.

Гегель Г.В.Ф. *Философия природы*. М.: Мысль, 1971. С. 25

*Параграф 2.* С точки зрения права следует исполнять только всеобщую волю, невзирая на намерение или убеждение единичного человека, и вообще человек является предметом права только как свободное существо.

*Параграф 3.* Право заключается в том, чтобы с каждым в отдельности другой считался и обращался как со свободным существом, ибо лишь тогда свободная воля имеет в другом человеке самое себя в качестве предмета и содержания. <...>

*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2.  
М.: Мысль, 1971. С. 36*

*Параграф 71.* Моральный закон внутри нас – это вечный разумный закон, который мы должны неукоснительно соблюдать и которым мы чувствуем себя неразрывно связанными. Но столь же непосредственно мы сознаем и *несоответствие* ему нашей индивидуальности и признаем его чем-то более высоким, чем мы, некоей не зависящей от нас, самостоятельной, абсолютной сущностью.

*Параграф 72.* Эта абсолютная сущность присутствует в нашем чистом сознании и открывается нам в нем. Знание о ней, будучи внутри нас опосредствовано ею, для нас непосредственно и поэтому может быть названо *верой*.

*Параграф 75.* Сама *религия* состоит в занятии и чувств и мыслей абсолютным существом и в представлении себе его образа, с чем необходимо связаны по отношению к абсолютному существу как *самозабвение* своей особенности в таком возвышении духа, так и соответствующие поступки.

*Параграф 76.* Бог – абсолютный дух, т. е. он есть чистая сущность, превращающая себя в предмет, но созерцающая в нем лишь себя самое: другими словами, это такая сущность, которая в своем превращении в другое просто возвращается в себя самое и остается равной самой себе. <...>

*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2.  
М.: Мысль, 1971. С. 76–77*

*Параграф 4.* Субъект, мыслимый более определенно, есть дух. Дух *проявляет* себя, существенно соотносясь с каким-либо существующим предметом, в этом смысле он есть сознание. Учение о сознании есть поэтому *феноменология духа*.

*Параграф 5.* Дух же в плане его самостоятельности *внутри себя самого* и по отношению к себе независимо от отношения к чему-либо другому рассматривается в специальной науке о духе, в *психологии*.

*Параграф 6.* Сознание есть, собственно говоря, знание о каком-либо предмете, безразлично, внешний он или внутренний, предстает ли он перед духом без участия духа или же произведен этим духом. Дух рассматривается в плане его деятельности, если определения его сознания приписываются ему самому.

*Параграф 7.* Сознание есть определенное отношение Я к предмету. Если исходить из предмета, то можно сказать, что сознание различается в соответствии с *различием предметов*, которыми оно обладает.

*Параграф 9.* Соответственно различию своего предмета сознание вообще имеет три *ступени*. А именно предмет есть либо противостоящий Я объект, либо само Я, либо нечто предметное, которое столь же принадлежит и Я, – мысль. Эти определения не взяты эмпирически извне, но они сами суть моменты самого сознания. Таким образом, существуют:

- 1) сознание вообще,
- 2) самосознание,
- 3) разум.

*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2.  
М.: Мысль, 1971. С. 80–81*

*Параграф 10.* Сознание вообще бывает 1) чувственным, 2) воспринимающим и 3) рассудочным.

А. Чувственное сознание

*Параграф 11.* Просто чувственное сознание – это непосредственная достоверность некоторого внешнего предмета. Выражением непосредственности такого предмета является то, что он *есть*, и притом есть предмет *этот*, существующий *теперь*, во времени, *и здесь*, в пространстве, совершенно отличный от всех остальных предметов и вполне определенный в себе самом.

В. Восприятие

*Параграф 13.* Восприятие имеет предметом уже не чувственное, поскольку оно непосредственно, а чувственное, поскольку оно существует одновременно и как нечто всеобщее. Восприятие – это смесь чувственных определений и определений рефлексии.

С. Рассудок

*Параграф 17.* Итак, предмет получил то определение, что он обладает а) некоторой совершенно акцидентальной стороной, он б) обладает также и существенной стороной, постоянными свойствами. Сознание, поскольку для него предмет обладает этим определением, представляет собой рассудок, считающий вещи в восприятии лишь *явлениями* и рассматривающий *внутреннее* в вещах.

*Параграф 21.* Иными словами, непосредственно: *внутреннее* в вещах есть *мысль*, или же *понятие* о вещах. Когда сознание имеет своим предметом внутреннее, оно имеет этим предметом мысль, или, что то же, свою собственную форму или рефлексю, т. е. вообще самого себя.

Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет. В 2 т. Т. 2.*  
М.: Мысль, 1971. С. 81–84

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг<sup>4</sup>**  
**(1775–1854)**



Философия в целом исходит и должна исходить из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно. Но как же это абсолютно необъективное может быть доведено до сознания и как же может быть понято, что оно необходимо, если оно служит условием понимания всей философии? Что оно не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий, не требует доказательства. Остается, следовательно, только одна возможность – чтобы оно было представлено в непосредственном созерцании, которое, однако, в свою очередь само

непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, далее внутренне противоречиво. Если однако, допустить, что все-таки существует такое созерцание, объект которого есть абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное, и если мы в связи с этим созерцанием, которое может быть только интеллектуальным, сошлемся на непосредственный опыт, то возникает вопрос, каким образом это созерцание также может стать объективным, т. е. как устранить сомнение, не основано ли оно просто на субъективной иллюзии, если не существует общей и всеми признанной объективности этого созерцания? Такой общепризнанной объективностью интеллектуального созерцания, исключающей возможность всякого сомнения, является искусство. Ибо эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание. <...>

---

<sup>4</sup> Немецкий философ, представитель немецкого классического идеализма. *Произведения:* «О мировой душе», «Система трансцендентального идеализма», «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» и др.



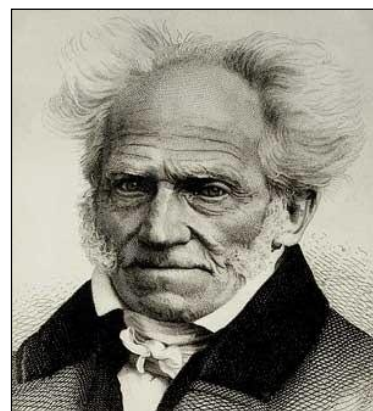
Если эстетическое созерцание есть лишь объективировавшееся трансцендентальное, то само собой разумеется, что искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии, который беспрестанно все вновь подчеркивает то, чего философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании и его изначальное тождество с сознательным. Искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должны избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначальное и естественно. То, что мы называем природой, – поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла открыться, мы увидели бы одиссею духа, который удивительным образом заблуждаясь, в поиске себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся...

Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо.

*Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 482–485*

**Артур Шопенгауэр<sup>5</sup>**  
**(1788–1860)**

«Мир есть мое представление»: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая ося-



---

<sup>5</sup> Немецкий философ. *Произведения*: «Мир как воля и представление», «Две основные проблемы этики», «О свободе человеческой воли».

зает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т. е. исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек.

*Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1992. С. 54*

*Параграф 23. Воля, как вещь сама в себе, вполне отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, в которые она входит только при появлении и которые, следовательно, касаются только ее объективации, а ей самой чужды. Даже самая общая форма всякого представления – объекта для субъекта – ее не касается; но (есть) формы, этой общей форме подчиненные, находящие общее выражение в законе основания, к которым, как известно, принадлежат время и пространство, а следовательно, и единственно через них существующее и ставшее возможным *множество*. <...> Воля, как вещь сама в себе, на основании сказанного, находится вне области закона основания во всех его образах и, следовательно, вполне безосновна, хотя каждое ее проявление непременно подчинено закону основания. Далее, она свободна от всякого *множества*, несмотря на бесчисленность ее проявлений во времени и пространстве; сама она одна: но не так, как *один* объект, коего единство познается лишь из противоположения возможности *множества*: и не так, как едино понятие, происшедшее лишь через отвлечение от множества; а едина она, как то, что находится вне времени и пространства, вне принципа индивидуации, т. е. возможности *множества*.<...>*

Закон основания – общая форма всякого явления, и человек в своей деятельности, подобно всякому другому явлению, должен быть ему подчинен. Но так как в самосознании воля познается непосредственно и сама в себе, то в этом сознании заключается и сознание свободы. Но упускается из виду, что индивидуум, лицо – уже не *воля сама в себе*, а уже *проявление* воли, и как такое уже определено и вошло в форму явления, – закон основания. Из этого происходит та изумительная вещь, что всякий априорно считает себя вполне свободным, даже в своих отдельных действиях, и думает, что может каждую минуту начать новый образ жизни, что значило бы сделаться другим. Но апостериори, по опыту, он находит, к своему удивлению, что он не свободен, а подчинен необходимости, что, несмотря на все планы и размышления, он не изменяет своих действий и вынужден с начала и до конца своей жизни проводить тот же, самым же им осуждаемый характер, как бы до конца разыгрывая принятую на себя роль. <...>

И в нас та же воля многократно действует слепо: во всех функциях нашего тела, не руководимых познанием, во всех его жизненных и растительных процессах, пищеварении, кровообращении, отделениях, росте, размножении. Не только телесные отправления, но само тело впол-

не, как выше доказано, есть проявление воли, объективация воли, конкретная воля: все, что в нем происходит, должно поэтому происходить посредством воли, хотя в этом случае воля не руководствуется познанием, не определяется мотивами, а действует слепо, по причинам, которые в этом случае называются *раздражениями*.

*Шопенгауэр А. Избранные произведения.  
М.: Просвещение, 1992. С. 41–44*

И вообще, очевидно, благосостояние человека, да и весь характер его существования, главным образом зависят от того, что в нем самом имеет постоянное или преходящее значение. Ведь в этом заключается непосредственно его внутреннее довольство и недовольство, которые, прежде всего, являются результатом его чувствования, воления и мышления; все же внешнее влияет на его самочувствие лишь косвенным путем. Вот почему одни и те же внешние происшествия и отношения отзываются на каждом человеке совершенно различно, и при одной и той же обстановке каждый все-таки живет в своем особом мире. Ибо всякий человек непосредственно сознает только свои собственные представления, чувства и волевые движения: внешние вещи влияют на него лишь постольку, поскольку они дают повод для этих психических состояний. Мир, в котором живет каждый из нас, прежде всего зависит от того, как мы его себе представляем, – он принимает различный вид, смотря по индивидуальным особенностям психики: для одних он оказывается бедным, пустым и пошлым, для других – богатым, полным интереса и смысла.

Именно, так как все, что для человека существует и случается, непосредственно существует все-таки лишь в его *сознании* и случается для этого последнего, то наиболее существенное значение имеет природа самого сознания, и в большинстве случаев она играет большую роль, чем те образы, которые в нем возникают.

Объективная часть наличной действительности находится в руках судьбы и потому изменчива; субъективная – это мы сами, и потому в своих существенных чертах она неизменна. Соответственно этому, жизнь каждого человека, несмотря на все внешние перемены, носит сплошь один и тот же характер и может быть уподоблена ряду вариаций на одну тему. Никто не может выйти из своей индивидуальности. ...так и с человеком: его индивидуальностью заранее определена мера возможного для него счастья. В особенности границы его духовных сил раз навсегда устанавливают его способность к возвышенным наслаждениям. Если они узки, то напрасны будут все усилия извне, бесполезно будет все, что могут сделать для него люди и счастье: он не в состоянии будет переступить меру обычного, полуживотного человеческого счастья и довольства; в удел ему останутся чувственные наслаждения, благодушная и безмятежная семейная жизнь,

общение с недалекими и вульгарное препровождение времени. Даже образование не может сделать очень много для расширения его кругозора, хотя некоторых результатов оно и достигает. Ибо высшие, разнообразнейшие и наиболее прочные наслаждения – это духовные, как бы мы ни обманывались на этот счет в молодости; а эти удовольствия зависят главным образом от духовных сил.

Отсюда ясно вытекает, насколько наше счастье обусловлено тем, что такое мы есть, нашей индивидуальностью; между тем по большей части люди обращают внимание лишь на судьбу, на то, что мы имеем или чем мы представляемся. Но судьба может меняться к лучшему; к тому же, при внутреннем богатстве, человек не требует от нее многого. Напротив, глупец остается глупцом, тупой чурбан – тупым чурбаном остается до конца дней своих, хотя бы он очутился в раю и был окружен гуриями.

*Шопенгауэр А. Избранные произведения.  
М.: Просвещение, 1992. С. 191–193*

#### А. Всеобщие принципы.

1. В качестве высшего правила всякой житейской мудрости я признаю положение, мимоходом высказанное Аристотелем в «Никомаховой этике» (YII,12): «человек благоразумный стремится к беспечальному, а не к приятному». Истинность этих слов коренится в том, что всякое наслаждение и всякое счастье по своей природе отрицательно, скорбь же положительна.

Поистине величайшая ошибка – желание превратить эту арену скорби в увеселительное место и ставить своей целью не возможно большую свободу от страданий, а наслаждения и радости, – как это, однако, столь многие делают. Гораздо менее заблуждаются те, кто смотрит на мир слишком мрачным взором, видя в нем своего рода ад, и потому заботятся лишь о том, чтобы устроить себе в нем огнеупорное помещение. Глупец гонится за наслаждениями жизни и приходит к разочарованию; мудрый старается избежать бед.

...Пренебрежение к этой истине, поддерживаемое оптимизмом, служит источником многих несчастий. Именно, когда мы свободны от страданий, беспокойные желания рисуют перед нами химерическое счастье, которого совсем не существует, и склоняют нас к погоне за ним; этим мы навлекаем на себя страдание, реальность которого бесспорна. Тогда мы начинаем печалиться о потерянном спокойном состоянии, которое, подобно легкомысленно утраченному раю, осталось позади нас, и тщетно желаем, чтобы не было того, что произошло. Нам кажется, точно какой-то злой демон, привлекая нас фантазмами желаний, постоянно старается вывести нас из беспечального состояния, этого высшего реального счастья.

Поэтому рекомендуется умерять свои притязания на наслаждение, обладание, ранг, честь и т. д. до самых скромных пределов: ибо именно стремление и погоня за счастьем, блеском и наслаждением и сопряжены с большими несчастьями. Но совет этот уже потому полезен и мудр, что быть очень несчастным крайне легко; обладать же большим счастьем не только трудно, но и совершенно невозможно. С большим правом, стало быть, поэт житейской мудрости говорит: «Кто предпочитает златую середину, тому для его безопасности нет нужды в грязном обветшалом жилище, тому, его умеренности, не нужен возбуждающий зависть дворец. Огромная сосна терпит более жестокий натиск ветров; более тяжким падением рушатся высокие башни; в вершины гор ударяют молнии» (Гораций. «Ода.Х»).

*Шопенгауэр А. Избранные произведения.  
М.: Просвещение, 1992. С. 277–281*

**Огюст Конт<sup>6</sup>  
(1798–1857)**

В самом деле, в только что названных главных категориях естественных явлений – астрономических, физических, химических и физиологических замечается существенный пробел, а именно отсутствуют социальные явления, которые, хотя и входят неявно в группу физиологических явлений, заслуживают – как по своей важности, так и вследствие особенных трудностей их изучения – выделения в особую категорию. Эта последняя группа понятий, относящаяся к наиболее частным, наиболее сложным и наиболее зависящим от других явлениям, должна была в силу одного этого обстоятельства совершенствоваться медленнее всех остальных, даже если бы не было тех особых неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления еще не вошли в сферу позитивной философии. Теологические и метафизические методы, которыми при изучении других видов явлений никто теперь не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор, напротив, исключи-



тели, ни даже как приемом аргументации, до сих пор, напротив, исключи-

---

<sup>6</sup> Французский философ, основатель позитивизма. *Произведения*: «Курс позитивной философии», «Система позитивной политики, или Социологический трактат, учреждающий Религию Человечества», «Позитивистский катехизис».

тельно употребляются в том и в другом отношении при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми здравомыслящими людьми, утомленными бесконечной и пустой тяжбой между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот крупный, но, очевидно, единственный пробел, который надо заполнить, чтобы завершить построение позитивной философии. Теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику. Такова ныне самая большая и самая настоятельная во многих существенных отношениях потребность нашего ума и такова, осмеливаюсь это сказать, главная и специальная цель этого курса.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 562–563*

**Людвиг Андреас Фейербах<sup>7</sup>  
(1804–1872)**



Итак, абсолютный философский акт состоит в том, чтобы беспредметное делать предметным, непостижимое – постижимым, другими словами, объект жизненных интересов превращать в мысленный предмет, в предмет *знания*, – это тот же акт, которому философия, вообще знание обязано своим существованием. А непосредственным следствием этого является то обстоятельство, что начало философии составляет начало *науки вообще*, а вовсе не начало *специального* знания, отличного от знания реальных наук. Это подтверждается даже историей. Философия – мать наук. Первые естествоиспытатели, как древнего, так и нового времени, были философами. На это, правда, указывает и автор разбираемого произведения, но не в начале философии, как следовало бы, а в конце. В самом деле, если начало философского и эмпирического знания непосредственно совпадает как тождественный акт, то, очевидно, задача философии в том, чтобы с са-

---

<sup>7</sup> Представитель немецкой классической философии, философ-материалист. *Произведения*: «Сущность христианства», «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» и др.

мого начала помнить об этом общем происхождении и, следовательно, не начинать с *отличия* от (научного) опыта, но, скорее, исходить из *тождества* с этим опытом. По мере развития пусть философия отмежует-ся, но если она начнет с обособления, то она никогда в конце надлежащим образом с опытом не объединится, как это все же желательно, – ведь благодаря самостоятельному началу она никогда не выйдет за пределы точки зрения отдельной науки, она неизменно сохранит как бы надуманное поведение щепетильной особы, которая боится потерять свое достоинство от одного прикосновения с эмпирическими орудиями; словно одно только гусиное перо было органом откровения и орудием истины, а не астрономический телескоп, не минералогическая паяльная трубка, не геологический молоточек и не лупа ботаника. Разумеется, это очень ограниченный, жалкий опыт, если он не достигает философского мышления или, так или иначе, не хочет подняться до него; но столь же ограниченной оказывается всякая философия, которая не опирается на опыт. А каким образом философия доходит до опыта? Тем, что она только усваивает его результаты? Нет. Только тем, что она в *эмпирической деятельности* усматривает также деятельность философскую, признавая, что и зрение есть мышление; что чувственные органы являются *органами философии*. Новейшая философия именно тем и отличалась от философии схоластической, что она снова соединила эмпирическую деятельность с мыслительной, что она в противоположность *мышлению, отмежеванному от реальных вещей*, выставила тезис – философствовать следует, руководствуясь чувством. Поэтому если мы обратимся к началу новейшей философии, то мы будем иметь перед собой подлинное начало философии. Не в конце своего пути приходит философия к реальности, скорее с реальности она начинает. Только этот путь, а не тот, который намечается автором в согласии со спекулятивной философией со времен Фихте, есть единственно естественный, т. е. целесообразный и верный путь. Дух следует за чувством, а не чувство – за духом: дух есть *конец*, а не начало вещей. Переход от опыта к философии составляет нечто *неизбежное*, переход же от философии к опыту – *произвольный каприз*. Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной, философия же, опытом кончающаяся, в конце концов дряхлеет, пресыщается и становится самой себе в тягость...

Фейербах Л. О «начале философии» // Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 98, 99

**Карл Маркс<sup>8</sup>**  
**(1818–1883)**



1. Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно.

3. Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна).

Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика.

6. Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах, который не занимается критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным:

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство обособленно и предположить абстрактного – изолированного – человеческого индивида;

2) поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами.

7. Поэтому Фейербах не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт*, и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме.

8. Общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики.

---

<sup>8</sup> Немецкий философ, экономист, публицист и политический деятель. *Произведения*: «Капитал», «Экономическо-философские рукописи», «Критика политической экономии», «Немецкая идеология» (совм. с Ф. Энгельсом).



9. Самое большое, чего достигает созерцательный материализм, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это – созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе».

10. Точка зрения старого материализма есть «гражданское» общество; точка зрения нового материализма есть *человеческое* общество, или обобществившееся человечество.

11. Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменять* его.

*Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 3. 2-е изд. М., 1955. С. 1–4*

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

Родовая жизнь у человека, как и животного, физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. Подобно тому, как в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, является его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы ее можно было вкусить и переварить, – так и в практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности. Физически человек живет только этими продуктами природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т. д.

Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его не органическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, и во-вторых, материей, предметом и оружием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живет природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы.

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

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

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

Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа, т. е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, когда он свободен от нее; животное производит самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт

животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку, в силу этого человек строит также и по законам красоты.

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

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

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

Таким образом отчуждение труда приводит к следующим результатам:

3) Родовая сущность человека – как и природа, так и его духовное родовое достояние – превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания его индивидуального существования.

Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его человеческую сущность.

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

*Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года //*

*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения/ В 50 т. Т. 42.*

*2-е изд. М., 1962. С. 92–94*

Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того, чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю.

*Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.  
В 50 т. Т. 23. 2-е изд. М., 1962. С. 92–94*

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

революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой, иной теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшиеся отношения людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производственных сил, капиталов, и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер.

*Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 3. М., 1955. С. 36, 37*

Я рассматриваю систему буржуазной экономики в следующем порядке: *капитал, земельная собственность, наемный труд, государство, внешняя торговля, мировой рынок*. Под первыми тремя рубриками я исследую экономические условия жизни трех больших классов, на которые распадается современное буржуазное общество; взаимная связь трех других рубрик очевидна. Первый отдел первой книги, трактующей о капитале, состоит из следующих глав: 1) товар, 2) деньги, или простое обращение, 3) капитал вообще. Первые две главы составляют содержание настоящего выпуска. Весь материал лежит предо мной в форме монографий, которые были написаны с большими перерывами в различные периоды не для печати, а для уяснения вопросов самому себе; последовательная обработка этих монографий по указанному плану будет зависеть от внешних обстоятельств.

Общее введение, которое я было набросал, я опускаю, так как по более основательном размышлении решил, что всякое предвосхищение выводов, которые еще только должны быть доказаны, может помешать, а читатель, который вообще захочет следовать за мной, должен решиться восходить от частного к общему. Однако некоторые замечания о ходе моих собственных политико-экономических занятий представляются мне здесь уместными. Моим специальным предметом была юриспруденция, которую, однако, я изучал лишь как подчиненную дисциплину наряду с философией и историей. В 1842–1843 гг. мне как редактору «*Rheinische Zeitung*» пришлось впервые высказываться о так называемых материальных интересах, и это поставило меня в затруднительное положение. <...>

Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве сво-

ей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание.

На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение.

Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления.

В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической фор-

мой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

Фридрих Энгельс, с которым я со времени появления его гениальных набросков к критике экономических категорий (в «Deutsch-Französische Jahrbücher») поддерживал постоянный письменный обмен мнениями, пришел другим путем к тому же результату, что и я (ср. его «Положение рабочего класса в Англии»). Лондон, январь 1859 г.

*Маркс К. К Критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 2. 2-е изд. М., 1955. С. 6–8*

**Фридрих Энгельс<sup>9</sup>**  
**(1820–1895)**

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть не в лишней степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей природа дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа – этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принес более острую форму: создан ли мир Богом или существует от века?



Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так

---

<sup>9</sup> Один из основоположников марксизма, организатор и руководитель первых международных коммунистических и социал-демократических организаций. *Произведения*: «Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Л. Фейербах и конец немецкой классической философии» и др.

или иначе признавали сотворение мира – нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются...

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и крутую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру. В состоянии ли наше мышление (61) познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия.

*Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. Т. 21. 2-е изд. М., 1955. С. 283*

**Фридрих Ницше<sup>10</sup>**  
**(1844–1900)**



И обратился Заратустра к народу с такими словами:

«Я учу вас о Сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно преодолеть. Что сделали вы, дабы преодолеть его?

Доныне все существа создавали нечто, что выше их; вы же хотите стать отливом этой великой волны и скорее вернуться к зверям, чем преодолеть человека?

Что такое обезьяна по сравнению с человеком? Посмешище либо мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для Сверхчеловека – посмешищем либо мучительным позором.

Вы совершили путь от червя до человека, но многое еще в вас – от червя. Когда-то были вы обезьянами, и даже теперь человек больше обезьяна, нежели иная из обезьян.

<sup>10</sup> Немецкий философ, крупнейший представитель «философии жизни». *Произведения*: «Так говорил Заратустра», «Человеческое, слишком человеческое», «Веселая наука», «По ту сторону добра и зла» и др.



Даже мудрейший из вас есть нечто двусмысленное и неопределенно-двуполое, нечто среднее между тем, что растет из земли, и обманчивым призраком. Но разве велю я вам быть тем либо другим?

Слушайте, я учу вас о Сверхчеловеке!

Сверхчеловек – смысл земли. Пусть же и воля ваша скажет: Да будет Сверхчеловек смыслом земли!

Заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о неземных надеждах! Они – отравители; неважно, знают ли они сами об этом.

Они презирают жизнь; это умирающие и сами себя отравившие, это те, от которых устала земля: да погибнут они!

Прежде величайшим преступлением была хула на Бога, но Бог умер, и эти преступления умерли вместе с ним. Теперь же самое ужасное преступление – хулить землю и чтить непостижимое выше смысла земли!

Некогда душа с презрением смотрела на тело: и тогда чем-то высшим считалось презрение это. Душа жаждала видеть тело тощим, отвратительным и голодным – так надеялась она освободиться от него и от земли.

О, та душа сама была тощей, отвратительной и голодной, и жестокость была наивысшим наслаждением для нее.

Но скажите мне, братья мои, что говорит ваше тело о вашей душе? Не есть ли ваша душа – бедность, и грязь, и жалкое самодовольство?

Поистине, человек – это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять его в себя и не стать нечистым.

И вот – я учу вас о Сверхчеловеке: он – это море, где потонет великое презрение ваше.

Человек – это канат, протянутый между животным и Сверхчеловеком, это канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасна остановка в пути, опасен взгляд, обращенный назад, опасен страх.

Величие человека в том, что он мост, а не цель; и любви в нем достойно лишь то, что он – переход и уничтожение.

Я люблю того, кто не умеет жить иначе, кроме как во имя собственной гибели, ибо идет он по мосту.

Я люблю того, кто несет в себе великое презрение, ибо он – великий почитатель и стрела, томящаяся по другому берегу.

Я люблю того, кто не ищет в небесах, за звездами, основания для того, чтобы погибнуть и принести себя в жертву; того, кто приносит себя в жертву земле, чтобы когда-нибудь стала она землей Сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет ради познания и стремится познавать во имя того, чтобы жил некогда Сверхчеловек. Ибо так хочет он гибели своей.

Я люблю того, кто работает и изобретает, чтобы выстроить жилище для Сверхчеловека и для него приготовить землю, животных и растения: ибо так хочет он гибели своей.

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

Я люблю того, кто не оставляет для себя ни единой капли духа, но жаждет быть всецело духом добродетели своей: так, подобно духу этому, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из добродетели своей делает влечение и судьбу: только ради добродетели своей еще хочет он жить, и не жить более.

Я люблю того, кто не стремится иметь слишком много добродетелей. Одна добродетель сильнее двух, ибо тогда она становится тем узлом, на котором держится судьба.

Я люблю того, кто расточает душу свою, кто не хочет благодарности и сам не воздает ее: ибо он одаряет всегда и не стремится уберечь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда счастье сопутствует ему в игре, и вопрошает себя: "Неужели я нечестный игрок?" – ибо жаждет он все потерять.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди дел своих и всегда исполняет больше, чем обещал: ибо жаждет он гибели.

Я люблю того, кто оправдывает грядущее поколение, а прошедшее избавляет, ибо жаждет он гибели от ныне живущих.

Я люблю того, кто наказует Бога своего, потому что любит его: ибо от гнева Господа своего должен он погибнуть.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах ее; кого может погубить малейшее испытание: охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена настолько, что он забывает себя и вмещает в себя все вещи. Так все, что вмещает он, становится его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и сердцем; того, чей разум – лишь малая частица сердца его – сердца, влекущего к гибели.

Я люблю всех, кто подобен тяжелым каплям, падающим одна за другой из темной тучи, нависшей над человечеством: они предвещают приближение молнии и гибнут, как провозвестники.

Смотрите, я – провозвестник молнии, я – тяжелая капля из грозовой тучи; а имя той молнии – Сверхчеловек».

*Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Алма-Ата, 1991. С. 10–13*

Я исполнен подозрения и злобы к тому, что называют «идеалом»: мой пессимизм в том, что я постиг, насколько «высшие чувства» суть источники бедствия, т. е. удаления и обесценения человека.

Ожидая от идеала какого-нибудь «прогресса», неизменно впадают в заблуждение: до сих пор победа идеала всякий раз была движением вспять.

Наша неспособность познать истину есть следствие нашей испорченности, нашего нравственного падения, – так говорит Паскаль.

Возвратить людям мужество их естественных инстинктов. Препятствовать их низкой самооценке.

Нет моральных явлений, а есть только моральная интерпретация этих явлений. Сама же эта интерпретация – внеморального происхождения.

Нет высшего типа человека, того редкого явления в прошлом, творческая мощь которого и неисчерпаемая плодотворность поддерживали в человечестве веру в человека; низший же тип («стадо», «масса», «общество») разучился скромности...

...властвует именно масса, она тиранизирует исключения, так что эти последние теряют веру в себя и становятся нигилистами...

...активный нигилизм – предтеча нового строительства. Задача: покончить со старыми ценностями (моралью христианства) и расчистить дорогу для нового творчества в этом направлении.

Нигилист – это человек, который о мире, каков он есть, того мнения, что он не должен был бы существовать, а о мире, каким он должен быть, полагает, что он не существует. Поэтому существовать в таком мире (действовать, страдать, желать, чувствовать) не имеет никакого смысла: пафос «тщетности» есть пафос нигилистов...

Мир, *поскольку он имеет для нас какое-либо значение*, ложен, т. е. не есть нечто фактическое, но лишь толкование и округление скудной суммы наблюдений; он «течет», как нечто становящееся, *как постоянно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине: ибо никакой «истины» нет.*

*Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей.  
М.: REFLbook, 1994. С. 98, 106, 276–277, 288*

Прежде всего, нечто живое хочет *проявлять* свою силу – сама жизнь есть воля к власти: самосохранение есть только одно из косвенных и многочисленных *следствий* этого. Словом, здесь, как и везде, нужно остерегаться *излишних* телеологических принципов! – одним из каковых является инстинкт самосохранения (мы обязаны им непоследовательности Спинозы). Таково именно требование метода, долженствующего быть по существу экономностью в принципах.

Causa sui – это самое вопиющее из всех доселе выдуманных самопротиворечий, своего рода логическое насилие и противоестествен-

ность; но непомерная гордость человека довела его до того, что он страшнейшим образом запутался как раз в этой нелепости. Желание «свободы воли» в том метафизическом, суперлативном смысле, который, к сожалению, все еще царит в головах недоучек, желание самому нести всю без изъятия ответственность за свои поступки, сняв ее с Бога, с мира, с предков, со случая, с общества, — есть не что иное, как желание быть той самой *causa sui* и с более чем мюнхгаузеновской смелостью вытащить самого себя за волосы в бытие из болота Ничто. Но допустим, что кто-нибудь раскусит-таки мужицкую простоватость этого знаменитого понятия «свободная воля» и выкинет его из своей головы, — в таком случае я уж попрошу его подвинуть еще на шаг дело своего «просвещения» и выкинуть из головы также и инверсию этого лжепонятия «свободная воля»; я разумею «несвободную волю», являющуюся следствием злоупотребления причиной и действием. «Причину» и «действие» не следует *овеществлять*, как делают натуралисты (и те, кто нынче следует их манере в области мышления) согласно с господствующей механистической бестолковостью, заставляющий причину давить и толкать, пока она не «задействует». «Причиной» и «действием» нужно пользоваться как чистыми понятиями, т. е. как общепринятыми фикциями, в целях обозначения, соглашения, а не объяснения. В «сущности вещей» (*An-sich*) нет никакой «причинной связи», «необходимости», «психологической несвободы»: там «действие» не следует «за причиной», там не царит никакой «закон». Это *мы*, только мы выдумали причину, последовательность, взаимную связь, относительность, принуждение, число, закон, свободу, основание, цель; и если мы примысливаем, примешиваем к вещам этот мир знаков как нечто «само по себе», то мы поступаем снова так, как поступали всегда, именно, *мифологически*. «Несвободная воля» — это мифология: в действительной жизни дело идет только о *сильной* и *слабой* воле.

Ввиду того, что во все времена существования людей существовали также и человеческие стада (родовые союзы, общины, племена, народы, государства, церкви) и всегда было слишком много повинующихся по отношению к небольшому числу повелевающих, — принимая, стало быть, во внимание, что до сих пор повиновение с большим успехом и очень долго практиковалось среди людей и прививалось им, можно сделать справедливое предположение, что в среднем теперь каждому человеку прирожденна потребность подчиняться, как нечто *формальной совести*, которая велит: «ты должен делать что-то безусловно, а чего-то безусловно не делать», словом, «ты должен». Эта потребность стремится к насыщению, к наполнению своей формы содержанием; при этом вследствие своей силы и напряженного нетерпения, мало разборчивая,

как грубый аппетит, она бросается на все и исполняет все, что только не прикажет ей кто-нибудь из повелевающих – родители, учителя, законы, сословные предрассудки, общественное мнение. Необыкновенная ограниченность человеческого развития, его медленность, томительность, частое возвращение вспять и вращение на месте – все это зависит от того, что стадный инстинкт повиновения передается по наследству очень успешно и в ущерб искусству повелевания. Если представить себе, что этот инстинкт дойдет когда-нибудь до последних пределов распутства, то, наконец, совсем не будет начальствующих и независимых людей; или они будут внутренне страдать от нечистой совести, и для возможности повелевать им понадобится предварительно создать себе обман: именно делать вид, будто они лишь повинуются. Таково ныне действительное положение Европы – я называю это моральным лицемерием повелевающих. Они не имеют иначе защититься от своей нечистой совести, как тем, что корчат из себя исполнителей старейших и высших повелений (своих предшественников, конституции, права, закона или даже Бога) или заимствуют сами у стадного образа мыслей стадные максимы, называя себя, например, «первыми слугами своего народа» или «орудиями общего блага». С другой стороны, стадный человек в Европе принимает теперь такой вид, как будто он единственно дозволенная порода человека, и прославляет как истинно человеческие добродетели те свои качества, которые делают его смиренным, уживчивым и полезным стаду: стало быть, дух общности, благожелательство, почтительность, прилежание, умеренность, скромность, снисходительность, сострадание.

*Ницше Ф. По ту сторону добра и зла;  
Казус Вагнер; Антихрист; Ессе Ното: сб.  
Мн.: ООО «Поппури», 1997. С. 70–71; 77–78; 146–148*

## 2. СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Чарльз Сандерс Пирс<sup>11</sup>**  
(1839–1914)



Всякий, кому доводилось заглядывать хотя бы в один из современных трактатов по логике, несомненно вспомнит, что понятия различаются, с одной стороны, как ясные и темные, а с другой – как отчетливые и смутные. Эти два различия путешествуют по книжкам уже в течение почти двух веков без всяких изменений и уточнений и вообще воспринимаются логиками как неприкосновенное сокровище их учения.

Ясная идея определяется как идея, схваченная таким образом, что она будет распознана среди других, и никакая другая идея не будет ошибочно принята за нее. Если идея в этом смысле не «ясна», то говорят, что она «темная».

Отчетливая идея определяется как идея, в которой не содержится ничего неясного. Здесь употреблены специальные термины: под содержанием идеи логики понимают то, что содержится в ее определении. Поэтому, согласно их точке зрения, идея отчетлива, когда мы можем знать ее точное определение в абстрактных терминах. На этом профессиональные логики и заканчивают обсуждение предмета. И я бы не беспокоил читателя пересказом этих положений, если бы не открывался разительный пример того, как логики сумели проспять целые эпохи интеллектуальных движений, равнодушно игнорируя всю изобретательность современного мышления и не помышляя даже во сне приложить его уроки к делу усовершенствования логики. Легко показать, что учение, согласно которому только осведомленное применение и абстрактная отчетливость идей приводят к совершенному пониманию, находит свое истинное место в философских воззрениях, давным-давно канувших в Лету. И пора, наконец, сформулировать метод достижения более совершенной ясности мысли, которую мы наблюдаем и которой восхищаемся у мыслителей нашего времени.

Книга истории еще не прочитана до конца, и мы не можем знать, приобретут ли, в конце концов, народы [с избыточно богатыми языками] преимущество над народами, чьи идеи немногочисленны (как и слова их язы-

---

<sup>11</sup> Американский философ, логик, математик, естествоиспытатель, основоположник прагматизма. *Произведения*: «Как сделать наши идеи ясными», «Фиксация веры», «Исследования по логике» и др.

ков), но которые владеют этим немногим с подлинным и удивительным мастерством. Что касается отдельного человека, то нет сомнений, что немногие, но ясные идеи стоят гораздо дороже, нежели большое количество путаных. Впрочем, молодого человека едва ли удастся склонить к пожертвованию большей частью своих идей ради спасения остальных, да и с путаницей в голове не разглядишь необходимость в такой жертве. Ему можно только посочувствовать, как мы сочувствуем людям с врожденным уродством. Время может помочь ему, но интеллектуальная зрелость с ее заботой о ясности приходит довольно поздно. Кажется, что сама природа неблагосклонна к нам, поскольку ясность приносит меньше пользы человеку состоявшемуся, по большей части уже поплатившемуся за свои ошибки, чем тому, чья дорога еще впереди. Ужасно наблюдать, как одна неясная идея, одна бессмысленная формулировка, забравшаяся в голову юноши, действует как тромб, препятствующий питанию мозговых клеток и обрекающий свою жертву на истощение, несмотря на избыток интеллектуальных сил и прямо посреди интеллектуального изобилия. Многие годами носились, как с любимым коньком, со смутной тенью идеи, слишком бессмысленной даже для того, чтобы можно было ее определить как ложную. Тем не менее они были страстно в нее влюблены, нянчились с ней день и ночь, и отдали ей свои силы и жизнь, оставляя ради нее всякие другие заботы, пока она не стала плоть от их плоти и кость от их кости. А потом одним прекрасным утром они проснулись – а ее нет, исчезла, как прекрасная Мелюзина из легенды, а вместе с ней – смысл всей жизни. Я сам знал такого человека. И кто знает, сколько судеб искателей квадратуры круга, метафизиков, астрологов и прочих, отражается в этой старой немецкой истории.

Принципы, изложенные в первой части, ведут нас к методу достижения ясности мысли – ясности более высокого порядка, чем «отчетливость» логиков. Выше уже было отмечено, что деятельность мысли возбуждается посредством сомнения и находит свое завершение в достигаемом веровании. Таким образом, производство верования есть единственная функция мышления. Впрочем, для моих целей это слишком сильные слова. Это как если бы я описывал явление под интеллектуальным микроскопом. Сомнение и верование в обычном словоупотреблении отсылают к религиозным и другим важным спорам. Но здесь я использую слова для обозначения начала всякого вопроса, великого или малого, и его разрешения. Если, например, в вагоне конки я открываю кошелек и обнаруживаю там пятицентовую монету и еще пять медяков, то пока пальцы тянутся к монетам, я решаю, как заплатить. Назвать свою проблему Сомнением, а решение – Верованием было бы, конечно, неуместным употреблением слов. Тем не менее, рассмотрев вопрос немного пристальнее, мы убедимся, что существует, по крайней мере, колебание – расплатиться пятицентовиком или медью (так оно и должно

быть, если я не действую согласно приобретенной привычке). И хотя «раздражение» здесь тоже слишком сильное слово, все же наличествует некоторое небольшое напряжение умственной активности, необходимой для принятия решения.

Каково бы ни было происхождение сомнения, оно стимулирует активность мышления, которая может быть слабой или сильной, спокойной или бурной. Образы быстро мелькают в сознании, одни быстро перетекают в другие, пока, наконец, – через долю секунды, через час, через долгие годы – все не кончается, и мы не обнаруживаем, что приняли решение действовать определенным образом в обстоятельствах, вызывавших наши колебания. Другими словами – мы достигли верования.

Верование имеет три свойства. Первое: верование есть что-то, что мы осознаем. Второе: оно прекращает раздражение, вызванное сомнением. Третье: оно влечет установление правил действия, или, короче говоря, привычек. По мере того как верование прекращает раздражение, которое и является побудительным мотивом деятельности мышления, напряжение спадает, и мышление приходит к покою. Но поскольку верование есть правило деятельности, применение которого влечет дальнейшие сомнения и дальнейшее мышление, постольку точка покоя есть новая точка начала для мышления. Вот почему я позволил себе назвать ее покоем мышления, хотя мышление по существу есть деятельность. Окончательный «результат» мышления – упражнение нашей воли, в которой мышление уже больше не задействовано. Но верование – это только стадия в ментальном процессе, плод нашей природы как мыслящих существ, влияющих на будущее мышление.

Сущность верования – установление привычки. И разные верования дают начало разным видам деятельности.

Мы будем надежно защищены от всей этой софистики, если осознаем, что вся функция мышления состоит в производстве привычек, [определяющих] действия. И все, что связано с мышлением, но безразлично к этой цели, есть только пена на [поверхности] мышления, но не его часть. Если устанавливается единство ощущений, которое не имеет отношения к тому, как мы будем действовать в данном случае – например, как в случае прослушивания музыкальной пьесы, – то мы ведь не называем это мышлением. Чтобы выяснить значение мышления, мы должны просто определить, какие привычки деятельности оно производит, поскольку то, что вещь «значит» – это привычки, которые она вызывает, а отождествление привычки зависит от того, как она приводит нас к действию, – но не просто при тех обстоятельствах, при которых она возникает, а при всех тех, которые могут случиться.

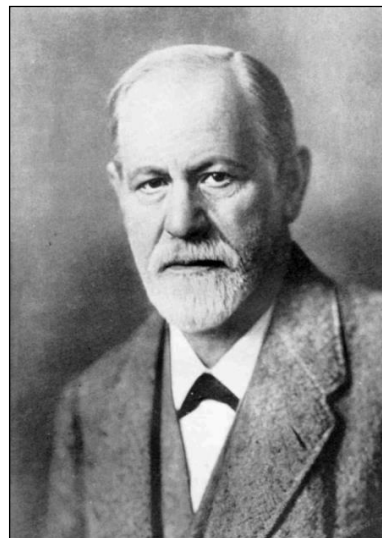
*Пирс Ч. Как сделать наши идеи ясными //*  
*Вопросы философии. 1996. № 12. С. 120–124*



**Зигмунд Фрейд<sup>12</sup>**  
**(1856–1939)**

Согласно первому коробящему утверждению психоанализа, психические процессы сами по себе бессознательны, сознательны лишь отдельные акты и стороны душевной жизни.

Мы считаем, что культура была создана под влиянием жизненной необходимости за счет удовлетворения влечений, и она по большей части постоянно воссоздается благодаря тому, что отдельная личность, вступая в человеческое общество, снова жертвует удовлетворением своих влечений в пользу общества. Среди этих влечений значительную роль играют сексуальные; при этом они сублимируются, т. е. отклоняются от



своих сексуальных целей и направляются на цели, социально более высокие, уже не сексуальные. Эта конструкция, однако, весьма неустойчива, сексуальные влечения подавляются с трудом, и каждому, кому предстоит включиться в создание культурных ценностей, грозит опасность, что его сексуальные влечения не допустят такого применения. Общество не знает более страшной угрозы для своей культуры, чем высвобождение сексуальных влечений и их возврат к изначальным целям. Итак, общество не любит напоминаний об этом слабом месте в его основании, оно не заинтересовано в признании силы сексуальных влечений и в выяснении значения сексуальной жизни для каждого, больше того, из воспитательных соображений оно старается отвлечь внимание от этой области. Поэтому оно столь нетерпимо к вышеупомянутому результату исследований психоанализа и охотнее всего стремится представить его отвратительным с эстетической точки зрения и непристойным или даже опасным с точки зрения морали.

**Сверх-Я, Я и Оно** – вот три царства, сферы, области, на которые мы разложим психический аппарат личности. <...>

Мы приближаемся к (пониманию) Оно при помощи сравнения, называя его хаосом, котлом, полным бурлящих возбуждений. Само собой разумеется, Оно незнакомо никакие оценки, никакое добро и зло, никакая мораль. Экономический или, если хотите, количественный момент, тесно связанный с принципом удовольствия, управляет всеми процессами. Все эти инстинкты, требующие выхода, полагаем мы, находятся в Оно.

---

<sup>12</sup> Австрийский психиатр и психолог, основоположник и ведущий теоретик психоанализа. *Произведения*: «Толкование сновидений», «Я и Оно», «Недовольство культурой» и др.

Пользуясь популярными выражениями, можно сказать, что Я в душевной жизни представляет здравый смысл и благоразумие, а Оно – неукротимые страсти.

До сих пор нам импонировало перечисление преимуществ и способностей Я, теперь настало время вспомнить и об оборотной стороне. Я является лишь частью Оно, частью, целесообразно измененной близостью к грозящему опасностями внешнему миру. В динамическом отношении оно слабо, свою энергию оно заимствовало у Оно, и мы имеем некоторое представление относительно методов, можно даже сказать, лазеек, благодаря которым оно продолжает отнимать энергию у Оно. <...>

Отношение Я к Оно можно сравнить с отношением наездника к своей лошади. Лошадь дает энергию для движения, наездник обладает преимуществом определять цель и направление движения сильного животного. Но между Я и Оно слишком часто имеет место далеко не идеальное взаимоотношение, когда наездник вынужден направлять скакуна туда, куда тому вздумается.

*Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции.  
М., 1989. С.11–12, 344–349*

**Эдмунд Гуссерль<sup>13</sup>  
(1859–1938)**



Всякий род предметов, которому предстоит быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам появиться в познании, т. е. в сознании и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться данностью. Все роды сознания, как они, так сказать, телеологически собираются под названием познания или, вернее, группируются соответственно различным категориям предмета (Gegenstands-Kategorien) – как специально им соответствующие группы функций познания – должны быть подвергнуты изучению в своей существенной связи и в своем отношении к им соответствующим формам сознания данности.

---

<sup>13</sup> Немецкий философ, создатель современной феноменологии как особого типа философии и как философского направления. *Произведения*: «Философия арифметики. Психологические и логические исследования», «Логические исследования», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», «Философия как строгая наука».

Вот как должен быть понимаем смысл вопроса о праве, который следует ставить по отношению ко всем актам познания, а сущность обоснованной правоты или значимости – вполне уяснена, и притом для всех ступеней познания, главным же образом, для познания научного. Смысл высказывания о предметности, что она *есть* и познавательным образом проявляет себя как сущее и притом как сущее в определенном виде, должен именно из одного только сознания сделаться очевидным и, вместе с тем, без остатка понятным. А для этого необходимо изучение всего сознания, так как оно во всех своих образованиях переходит в возможные функции познания. Поскольку же всякое сознание есть «сознание-о» («Bewusstsein von»), постольку изучение сущности сознания включает в себя изучение смысла сознания и предметности сознания, как таковой. Изучать какой-нибудь род предметности в его общей сущности (изучение, которое должно преследовать интересы, лежащие далеко от теории познания и исследования сознания) – значит проследить способы его данности и исчерпать его существенное содержание в соответствующих процессах «приведения к ясности». Если здесь еще исследование и не направлено на формы сознания и их сущность, то все же метод приведения к ясности влечет за собою то, что и при этом нельзя избавиться от рефлексии, направляемой на способы общности и данности. Равным образом и наоборот, приведение к ясности всех основных родов предметности неизбежно для анализа сущности сознания и, согласно с этим, заключается в нем; а еще необходимее оно в гносеологическом анализе, который видит свою задачу как раз в исследовании соотношений. Поэтому все такого рода изыскания, хоть между собой они и должны быть разделяемы, мы объединяем под именем «*феноменологических*».

При этом мы наталкиваемся на одну науку, о колоссальном объеме которой современники не имеют еще никакого представления, – которая есть, правда, наука о сознании и все-таки не психология, на *феноменологию сознания*, противоположную *естествознанию сознания*. Так как здесь, однако, речь будет идти не о случайном совпадении названий, то заранее следует ожидать, что феноменология и психология должны находиться в очень близких отношениях, поскольку обе они имеют дело с сознанием, хотя и различным образом, в различной «постановке» (Einstellung); выразить это мы можем так: психология должна оперировать с «эмпирическим сознанием», с сознанием в его опытной постановке, как с существующим в общей связи природы; напротив, феноменология должна иметь дело с «чистым» сознанием, т. е. с сознанием в феноменологической постановке.

Если это справедливо, то отсюда должно следовать, что, несмотря на ту истину, что психология столь же мало есть и может быть философией, как и физическое естествознание, – она все же по весьма сущест-

венным основаниям, – через посредство феноменологии, – должна ближе стоять к философии и в своей судьбе оставаться самым внутренним образом переплетенной с нею. Отсюда, наконец, можно заранее усмотреть, что всякая психологическая теория познания своим источником должна иметь то, что, погрешая против настоящего смысла гносеологической проблематики, она вступает на путь легко возникающего смешения чистого и эмпирического сознания или, что то же самое, что она «натурализирует» чистое сознание. Таково на самом деле мое воззрение, и в дальнейшем оно найдет еще кое-какие разъяснения.

*Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М., 1911. Кн. 1*

**Анри Луи Бергсон<sup>14</sup>**  
**(1859–1941)**



Если в области жизни существует целесообразность, она охватывает всю жизнь в едином неразрывном объятии. В этой жизни, общей всему живому, есть, конечно, много пробелов, много отступлений; с другой стороны, она не столь математически едина, чтобы не позволить каждому проявить в известной мере свою индивидуальность. Тем не менее она образует единое целое: и нужно выбирать между полным и прямым отрицанием целесообразности и гипотезой, которая признает взаимосвязь не только частей организма с самим организмом, но и каждого живого существа с совокупностью остальных.

Нельзя облегчить переход к идеям целесообразности путем ее распыления. Нужно либо полностью отвергнуть гипотезу целесообразности, имманентной жизни, либо, как мы полагаем, придать совсем иное направление ее изменению.

Заблуждение радикального телеологизма, как, впрочем, и радикального механицизма, состоит в чрезмерно расширительном применении некоторых понятий, естественных для нашего интеллекта. Наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект. Размышление – это роскошь, тогда как действие – необ-

---

<sup>14</sup> Французский философ и психолог, представитель интуитивизма и философии жизни. *Произведения*: «Творческая эволюция», «Духовная энергия», «Два источника морали и религии» и др.

ходимость. Но, чтобы действовать, мы прежде всего ставим себе цель: мы составляем план, затем переходим к деталям механизма, который должен его реализовать. Последняя операция возможна только тогда, когда мы знаем, на что нам рассчитывать. Нужно, чтобы мы выделяли в природе те сходства, которые позволили бы нам предвосхищать будущее. Нужно, следовательно, чтобы мы, сознательно или бессознательно, применяли закон причинности. Чем яснее при этом вырисовывается в нашем уме идея действующей причинности, тем больше эта причинность принимает форму причинности механической. <...>

Таким образом, человеческий интеллект, поскольку он сформирован согласно требованиям человеческого действия, является интеллектом, оперирующим одновременно в соответствии с намерением и с расчетом, путем подчинения средств цели и воспроизведения механизмов со все более и более геометрическими формами.<...>

Но, говоря о продвижении к видению, не возвращаемся ли мы к прежней концепции целесообразности? Конечно, так и было бы, если бы это продвижение требовало сознательного или бессознательного представления о цели, которой предстоит достигнуть. Но на деле оно совершается в силу первоначального жизненного прорыва, оно вовлечено в само это движение, и именно поэтому его и можно обнаружить на самостоятельных линиях эволюции. Если же нас спросят, почему и как оно сюда вовлечено, то мы ответим, что жизнь – это, прежде всего, тенденция действовать на неорганизованную материю. Направление этого действия, конечно, не predetermined: отсюда непредвидимое разнообразие форм, которые жизнь, развиваясь, сеет на своем пути. Но действие это, будучи всегда в той или иной степени случайным, содержит хотя бы зародыш свободы выбора. Выбор же предполагает предвосхищение нескольких возможных действий. Нужно, следовательно, чтобы возможности действия вырисовывались перед живым существом до самого действия. <...>

Если наш анализ верен, то в истоках жизни лежит сознание или, скорее, сверхсознание. Сознание или сверхсознание – это ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы. Но это сознание, представляющее собой *потребность творчества*, проявляется только там, где творчество возможно. Оно засыпает, если жизнь осуждена на автоматизм; оно пробуждается, как только вновь возникает возможность выбора.

Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, Канон-Пресс-Центр, 2001. С. 74–75, 118

**Джон Дьюи<sup>15</sup>**  
**(1859–1952)**



Но поскольку общество формирует государство только с помощью чиновников и через их действия, и поскольку занятие официального поста не способно повлечь за собой чудесных превращений его натуры, спектакль глупостей и ошибок политического поведения ничуть не должен ни удивлять, ни обескураживать нас. Однако знание фактов, порождающих весь этот спектакль, должно защитить нас от иллюзии ожидания необыкновенных результатов вследствие простого изменения политических учреждений и методов. Иногда такие изменения случаются, но их причина всегда коренится в социальных условиях, в

порождении нового общества, в открытии пути к нему; государство санкционирует уже существующие силы, представляя им определенный канал для действия. Теории «государства как такового» как чего-то самодостаточного, воплощающего суть общей воли и разума, вызвали к жизни определенные иллюзии. Они проводят настолько четкое различие между *государством как таковым* и любым правительством, что с точки зрения этих теорий, даже при коррумпированном и несправедливом правительстве государство как таковое сохранит свое достоинство и благородство. Чиновники могут быть жадными, упрямыми, заносчивыми и глупыми, но все же это не затрагивает природы государства, которому они служат. Поскольку же на самом деле общество организуется в государство при помощи правительства, государство таково, каковы его чиновники. И только в условиях постоянной бдительности критики общественных чиновников со стороны граждан государство может сохраняться в целостности и не терять своей полезности. <...>

Отдельные личности являются субъектами деятельности – как умственной, моральной, так и всякой вообще. Личности подвержены всевозможным социальным воздействиям, оказывающим определяющее влияние на то, о чем они могут думать, что планировать, что выбирать. Только в сознании личности и в ее поступках конфликт разнонаправленных социальных влияний приобретает свой завершенный вид, являясь ей как некая единая проблема. С рождением общества данный закон не утрачивает силы. Ибо только через посредство личностей общество приходит к

---

<sup>15</sup> Американский философ, основоположник инструменталистской версии прагматизма. *Произведения*: «Поиск достоверности», «Опыт и природа», «Прогрессивное образование и наука образования» и др.

тем или иным решениям, формулирует условия их выполнения и воплощает их в жизнь. Личности – это агенты общества, они его представляют, общество же действует через них. В странах, подобных нашей, принято утверждать, что законодательная и исполнительная власть избирается обществом. Это можно понять в том смысле, будто именно общество и является действующим агентом. На деле же речь идет об отдельных мужчинах и женщинах, пользующихся принадлежащим им избирательным правом; в данном случае общество есть понятие собирательное, обозначающее совокупность личностей, каждая из которых голосует как некая анонимная единица. Между тем, в качестве гражданина, обладающего избирательным правом, каждая из этих личностей является агентом общества. В своих волеизъявлениях он – такой же представитель интересов общества, как сенатор или шериф. <...>

Значительная часть претензий, предъявляемых ныне технологической промышленностью, связана с неизменностью институционально-правовой базы, унаследованной от доиндустриальной эпохи. Однако было бы неправильным полностью отождествлять эту проблему с вопросом частной собственности. Можно представить себе и то, что частная собственность будет функционировать в интересах общества в целом. Даже и теперь она в значительной степени обслуживает интересы общества. Именно то, что ее функционирование уже приносит нам много пользы, позволяет нам закрывать глаза или, по крайней мере, примириться с тем, что нынешнее ее существование сопряжено с многочисленными и серьезными примерами, когда она не приносит обществу пользы. Действительно или, по меньшей мере, первостепенный вопрос касается того, каковы должны быть политико-правовые условия функционирования институтов частной собственности.

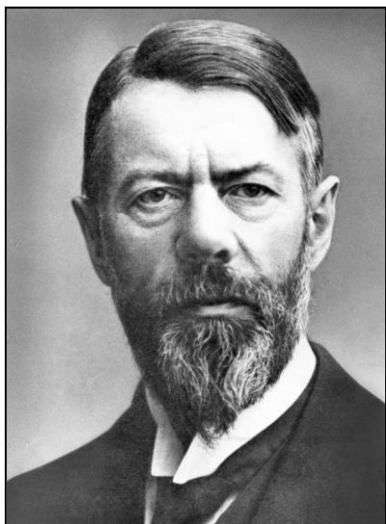
*Дьюи Дж. Общество и его проблемы.  
М.: Идея-Пресс, 2002. С. 51–52, 56–57, 80, 92*

**Макс Вебер<sup>16</sup>**  
**(1864–1920)**

...Так называемое «материалистическое понимание истории» в старом гениально-примитивном смысле «Манифеста Коммунистической партии» господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов. В их среде все еще бытует своеобразное представление, которое состоит в том, что их потребность в казуальной связи может быть удов-

---

<sup>16</sup> Немецкий социолог, историк, экономист. *Произведения*: «Протестантская этика и дух капитализма», «Критические исследования в области логики наук о культуре», «Хозяйство и общество» и др.



летворена только в том случае, если при объяснении какого-либо исторического явления, где бы то ни было и как бы то ни было, обнаруживается, или как будто обнаруживается, роль экономических факторов. В этом случае они довольствуются самыми шаткими гипотезами и самыми общими фразами, поскольку имеется в виду их догматическая потребность видеть в «движущих силах» экономики «подлинный», единственно «истинный», «в конечном счете всегда решающий» фактор. Впрочем, это не является чем-то исключительным. Почти все науки, от филологии до биологии, время от времени претендуют на то,

что они создают не только специальное знание, но и «мировоззрение». Под влиянием огромного культурного значения *современных* экономических преобразований и, в частности, господствующего значения «рабочего вопроса», к этому естественным образом соскальзывал неискоренимый монизм каждого некритического сознания. Теперь, когда борьба наций за мировое господство в области политики и торговли становится все более острой, та же черта проявляется в антропологии. Ведь вера в то, что все исторические события в «конечном итоге» определяются игрой врожденных «расовых качеств», получила широкое распространение. Некритичное описание «народного характера» заменило еще более некритичное создание собственных «общественных теорий» на «естественнонаучной» основе. Мы будем тщательно следить в нашем журнале за развитием антропологического исследования в той мере, в какой оно имеет значение для наших точек зрения. Надо надеяться, что такое состояние науки, при котором возможно казуальное сведение культурных событий к «расе», свидетельствующее лишь об отсутствии у нас подлинных знаний – подобно тому как прежде объяснение находили в «среде», а до этого в «условиях времени», – будет постепенно преодолено посредством строгих методов профессиональных ученых. До настоящего времени работе специалистов больше всего мешало представление ревностных дилетантов, будто они могут дать для понимания *культуры* нечто специфически иное и более существенное, чем расширение возможности уверенно сводить отдельные *конкретные* явления культуры исторической деятельности к их *конкретным*, исторически данным причинам с помощью *неопровержимого*, полученного в ходе наблюдения со специфических точек зрения материала.

*Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 365–367*



Теперешний капитализм, господствующий ныне в хозяйственной жизни, воспитывает и создает в процессе экономического отбора тех хозяйствующих субъектов – предпринимателей и рабочих, – которые ему нужны. <...>

Но как возникли эти своеобразные типы хозяйствующих субъектов, т. е. какова была их хозяйственная психология и идеология в самом начале капиталистического развития и под влиянием каких условий она сложилась – вот центральная проблема данного исследования.

Протестанты всюду обнаруживали тяготение к экономическому рационализму. Труд, профессиональная деятельность расценивались ими не иначе, как предназначение, предопределение, как божественное установление. Мирской аскетизм превратился в капиталистический утилитаризм.

Работа 1) дает человеку орудие против плотских (в том числе сексуальных) искушений, 2) делает осмысленным существование верующего, а тем самым и основной целью его жизни. Ибо наслаждение земными радостями ради наслаждения ими – величайший грех, греховно искусство для искусства, эротика во имя эротика, богатство для богатства. Греховна любовная страсть, ведущая к бездеятельному наслаждению радостями чувства и чувственности; но законный и степенный брак на всю жизнь, брак не по любви и не по расчету, а по рассудку – угоден Богу, ибо он становится средством прославления Бога путем усиленного производства здорового и работающего потомства; жизнь в таком браке тоже превращается в один из видов работы во имя Божия и во славу Божию – недаром сказано: «Плодитесь и размножьтесь».

Богу угодно, чтобы верующие прибегли к лозунгу «Трудитесь стойко!» Каждый час должен принадлежать Богу. Потеря времени – грех. Все, что способствовало личному потреблению, признавалось греховным, «все, что толкало вперед производство, награждалось религиозной премией».

Капитализму в эпоху его возникновения нужна была определенная хозяйственная психология и идеология. Но не он создал ее, или, точнее: он создал ее из материала, уже существовавшего до возникновения капитализма, – из материала религиозных верований.

*Вебер М. Избранное. Образ общества.  
М.: Юрист, 1994. С. 601, 618–619, 628*

Мы стремимся понять окружающую нас действительную жизнь в ее *своеобразии* – взаимосвязь и культурную *значимость* отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе. Как только мы попытаемся осмыслить образ, то перед нами предстает «бесконечное многообразие явле-

ний, возникающих и исчезающих последовательно или одновременно "внутри" и "вне" нас».

К тому же в социальных науках речь идет о роли *духовных* процессов, «понять» которые в сопереживании – совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь к этому стремится) с помощью точных формул естественных наук.

Мы называли «науками о культуре» такие дисциплины, которые стремятся познать жизненные явления в их культурном *значении*. *Значение* же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы знаков и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с *идеями ценности*. Понятие культуры – *ценностное понятие*. Эмпирическая реальность *есть* для нас «культура» потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем), культура охватывает те – и только те – компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся *значимыми* для нас.

Ценности ж, с которыми научный гений соотносит объекты своего исследования, могут определить «восприятие» целой эпохи, т. е. играть решающую роль в понимании не только того, что считается в явлениях «ценностным», но и того, что считается значимым или незначимым, «важным» или «неважным».

*Вебер М. Избранные произведения.  
М.: Прогресс, 1990. С. 369, 371, 373-374, 380*

Идеальный тип – не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. <...>

В чем же состоит значение подобных идеально-типических понятий для *эмпирической* науки в нашем понимании? Прежде всего, следует подчеркнуть, что надо полностью отказаться от мысли, будто эти «идеальные» в чисто *логическом* смысле мысленные образования, которыми мы здесь занимаемся, в какой бы то ни было мере носят характер *долженствования*, «образца». Речь идет о конструировании связей, которые представляются нашей *фантазии* достаточно мотивированными, следовательно, «объективно возможными», а нашему номологическому знанию – адекватными.

Идеальный тип – «это мысленный образ *не являющийся* ни исторической, ни тем более *подлинной* реальностью. Еще менее он пригоден для того, чтобы служить схемой, в которую явление действительности может быть введено в качестве частного случая.

По своему значению это чисто идеальное *пограничное* понятие, с которым действительность *сопоставляется, сравнивается*, для того чтобы

сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания. Подобные понятия являют собой конструкции; в них мы строим, используя категорию объективной возможности, связи, которые наша ориентированная на действительность, научно дисциплинированная *фантазия* рассматривает в своем суждении как адекватные.

Вебер М. Избранные произведения.  
М.: Прогресс, 1990. С. 389–391, 393

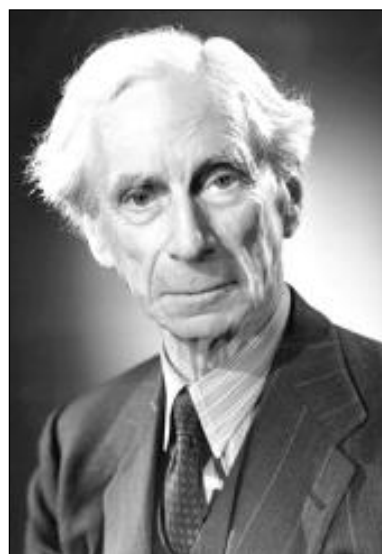
**Бертран Рассел<sup>17</sup>**  
**(1872–1970)**

С того момента, как я отказался от монизма, у меня не было сомнений, что истина должна определяться через некоторое отношение к факту; но каково в точности это отношение – должно зависеть от характера той или иной истины. Я начал с критики двух теорий, с которыми я радикально расходился: монизма и прагматизма.

...В монизме «истина» определяется через когеренцию: ни одна истина не является независимой от какой-либо другой истины, каждая, сформулированная во всей полноте и без незаконной абстракции, оказывается всей истиной обо всей вселенной. Ложь, согласно этой теории, состоит в абстракции и таком понимании частей, как если бы они были независимыми целыми.

Существо моего несогласия с прагматизмом состоит в следующем: согласно прагматизму, убеждение следует считать истинным, если оно имеет определенные *последствия*; я же считаю, что эмпирическое убеждение следует считать истинным, если оно имеет определенные *причины*.

...Свойством истинности или ложности могут обладать прежде всего верования и только затем – предложения. Верование есть некий факт, который вступает, или может вступать, в определенное отношение к другому факту. Я могу верить, что сегодня четверг, как в четверг, так и в другие дни. Если я верю в это в четверг, то имеется факт, – а именно, что сегодня четверг, – к которому мое верование имеет некоторое осо-



<sup>17</sup> Английский логик и философ, основоположник логического анализа, общественный деятель. *Произведения*: «Принципы математики» (в соавторстве с А. Уайтхедом), «Об обозначении», «О научном методе в философии», «История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней» и др.

бенное отношение. Если я верю в то же самое в другой день недели, то такого факта нет. Когда верование истинно, я называю факт, благодаря которому оно истинно, его «верификатором». Чтобы завершить определение, мы должны быть способны, при данном веровании, описать факт или факты, которые, если они существуют, делают верование истинным. Это дело долгое, потому что характер отношения, которое может иметь место между верованием и его верификатором, изменяется в соответствии с характером верования. Простейшим случаем, с этой точки зрения, является сохраняемый памятью сложный образ. Допустим, я мысленно представляю себе комнату, и в моем зрительном образе имеется стол и четыре стула; и предположим, что, входя в комнату, я вижу стол и четыре стула; то, что я вижу, есть верификатор того, что я себе представлял; образ памяти с верованием имел близкое и очевидное соответствие с восприятием, которое его верифицировало. Сформулируем суть дела в схематически простейших терминах: у меня есть, скажем, зрительная, невербальная память об А, находящемся слева от Б; и фактически А находится слева от Б. Соответствие в этом случае совершенно прямое и простое. Образ А похож на А, образ Б – на Б, и отношение «слева от» одинаково и в образе, и в верификаторе. Но как только мы начинаем употреблять слова, этот простейший тип соответствия становится невозможным, потому что слово для отношения не есть само отношение. Если я говорю «А предшествует Б», мое предложение есть отношение между *тремя* словами, в то время как то, что я хочу утверждать, есть отношение между *двумя* вещами. Сложность соответствия возрастает с введением логических слов, таких как «или», «не», «все», «некоторые». Но, хотя сложность возрастает, принцип остается тем же самым. В «Человеческом познании» я завершил обсуждение истины и лжи следующим определением: «Каждое верование, не являющееся просто импульсом к действию, по природе своей картина, соединенная с да-чувством или нет-чувством; в случае да-чувства оно «истинно», если есть факт, подобный картине в том же смысле, в каком прототип подобен образу; в случае нет-чувства оно «истинно», если такого факта нет. Верование, которое не является истинным, называется «ложным».

Определение «истины» само по себе не дает определения «знания». Знание состоит из определенных истинных верований, но не из всех. Обычный пример – часы, которые остановились, но о которых я думаю, что они идут. Когда я вдруг смотрю на них, они случайно показывают правильное время. В этом случае у меня истинное верование о том, что касается времени, но не знание. Вопрос о том, что образует знание, однако, очень сложен, и я его в данной главе обсуждать не буду.

Теория истины, развитая в «Исследовании значения и истины», является, принципиально, корреспондентской теорией; другими словами, предложение или верование «истинно» благодаря какому-то отношению

к одному или большему числу фактов; но отношение это не всегда является простым и изменяется в зависимости от структуры рассматриваемого предложения и от отношения того, что утверждается, к опыту. Хотя эта вариация и вызывает неизбежные сложности, теория стремится сохранить союз со здравым смыслом, насколько это вообще совместимо с попыткой избежать явных ошибок.

*Рассел Б. Проблема истины в современной западной философии науки. М., 1987. С. 129, 130, 141–142*

**Макс Шелер<sup>18</sup>**  
**(1874–1928)**

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей. Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис и т. д. (логос означает здесь способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ.



...Возникает вопрос, имеющий решающее значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени? Есть ли еще тогда сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и спо-

---

<sup>18</sup> Немецкий философ, представитель феноменологии, один из основоположников современной философской антропологии. *Произведения*: «Положение человека в Космосе», «Формализм в этике и материальная этика ценностей» и др.

способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, – чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к витальной сфере, находилось бы еще в компетенции психологии. Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем называть жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он, как таковой, вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей – к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого более широкое по смыслу слово, слово, которое заключает в себе и понятие разум, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцания перво-феноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., – слово дух. Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род занятия, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его – или его бытийственного центра – экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», т. е. в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так-бытие этих

«предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть предметность, определимость так-бытием самих вещей. И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным.

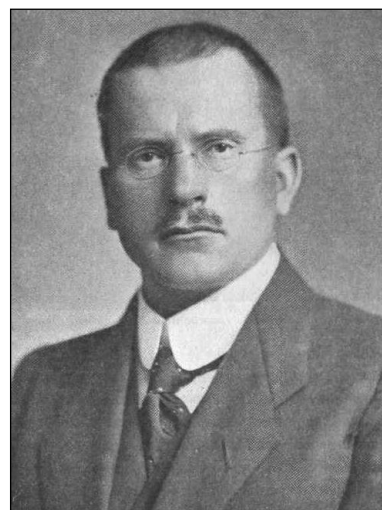
...У животного, в отличие от растения, имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет самосознания. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну-единственную неразрывную структуру, которая, как таковая, свойственна лишь человеку.

*Шелер М. Положение человека в космосе // Избранные произведения. М., 1994. С. 133–165*

**Карл Густав Юнг<sup>19</sup>**  
**(1875–1961)**

Далее попытаюсь дать некоторую характеристику тех, более специальных, типов, своеобразие которых складывается вследствие того, что индивид приспосабливается или ориентируется главным образом посредством своей наиболее дифференцированной функции. Первые я хотел бы обозначить как *общие типы установки*, отличающиеся друг от друга направлением своего интереса, движением либидо; последние я называю *типами функций*.

Общие типы установки, как не раз подчеркивалось в предыдущих главах, отличаются друг от друга своеобразной установкой по отношению к объекту. У интровертного это отношение абстрагирующее – в сущности он постоянно заботится о том, как бы отвлечь либидо от объекта, как если бы ему потребовалось оградить себя от чрезмерной власти объекта. Экстравертный, напротив, относится к объекту положительно. Он утверждает его значение постольку, поскольку постоянно ориентирует свою субъективную уста-



<sup>19</sup> Швейцарский психиатр и психолог. *Произведения*: «Архетип и символ», «Ответ Иову», «Либидо, его метаморфозы и символы» и др.

новку на объект и вводит ее в отношение к нему. В сущности, объект никогда не имеет для него достаточной ценности, и поэтому значение его постоянно приходится повышать. Оба типа до такой степени различны и их противоположность настолько бросается в глаза, что наличие их без всяких разъяснений бывает очевидно даже для профана в психологических вопросах – стоит только раз обратить его внимание на это. Всем, конечно, знакомы эти замкнутые, трудно распознаваемые, часто пугливые натуры, представляющие собой самую сильную противоположность людям открытым, обходительным, часто веселым или по крайней мере с приветливым и доступным характером, которые со всеми ладят, иногда и ссорятся, но во всяком случае тесно связанные с окружающим их миром влияют на него и со своей стороны воспринимают его влияние.<...>

Поскольку, согласно этим фактам, тип установки в качестве общего и, по-видимому, случайно распределенного явления не может быть делом сознательного суждения или сознательного намерения, то он, вероятно, обязан своим существованием какой-то бессознательной, инстинктивной основе. Поэтому противоположность типов в качестве общего психологического феномена должна так или иначе иметь биологические предпосылки.

С точки зрения биологии отношения между субъектом и объектом – всегда *отношения приспособления*, ибо всякое отношение между субъектом и объектом предполагает видоизменяющиеся воздействия одного на другой. Эти видоизменения и составляют приспособление, или адаптацию. Поэтому типическая установка по отношению к объекту суть процессы приспособления.<...>

Здесь я хотел бы ограничиться одним только общим указанием, с одной стороны, на особенность экстраверта, состоящую в способности постоянно растрачиваться, распространяться и внедряться во все; с другой стороны, на тенденцию интроверта обороняться от внешних требований и насколько возможно воздерживаться от всякой затраты энергии, направленной прямо на объект, но зато создавать для себя самого возможно более обеспеченное и могущественное положение.

*Архетип есть символическая формула, которая начинает функционировать всюду, где или еще не существует сознательных понятий, или же таковые по внутренним или внешним основаниям вообще невозможны.*

Содержания коллективного бессознательного представлены в сознании как ярко выраженные склонности и понимание вещей. Обычно они воспринимаются индивидом как обусловленные объектом, что в сущности ошибочно, ибо они имеют источником бессознательную структуру психики, а воздействие объекта их только вызывает. Эти субъективные



склонности и понимание сильнее, чем влияние объекта; их психическая ценность выше, так что они поднимаются над всеми впечатлениями. Как интроверту представляется непонятным, почему решающим всегда должен быть объект, так для экстраверта остается загадкой, почему субъективная точка зрения должна быть выше объективной ситуации. В нем неизбежно возникает предположение, что интроверт – это или возмнивший о себе эгоист, или доктринер-мечтатель. В новейшее время он пришел бы к гипотезе, что интроверт находится под влиянием бессознательного комплекса вины. Подобно предрассудку интроверт, несомненно, идет навстречу тем, что его определенный и сильно обобщающий способ выражаться, очевидно, безоговорочно исключаящий всякое иное мнение, потворствует экстравертному предрассудку. Помимо этого, достаточно было бы одной решительности и непреклонности субъективного суждения, априори ставящего себя над всем объективно данным, чтобы вызвать впечатление сильного эгоцентризма. Против такого предрассудка у интроверта в большинстве случаев нет верного аргумента, так он не знает бессознательных, но вполне общезначимых предпосылок своего субъективного суждения или своих субъективных восприятий. Соответственно со стилем времени он ищет вне своего сознания, а не за своим сознанием. Если же он к тому же страдает легким неврозом, то это равносильно более или менее полному бессознательному тождеству эго с «самостью», вследствие чего значение самости снижается до нуля, тогда как эго безмерно распухает. Тогда несомненная мироопределяющая сила субъективного фактора вклинивается в эго, что ведет к безмерному притязанию на власть и к прямо-таки неуклюжему эгоцентризму. Всякая психология, которая сводит сущность человека к бессознательному влечению к власти, имеет источником это начало.

Интровертное чувство определяется субъективным фактором. <...> Это чувство, которое очевидно, обесценивает объекты и поэтому в большинстве случаев заявляет о себе в негативном смысле. О существовании положительного чувства можно, кстати говоря, лишь косвенно догадываться. Интровертное чувство старается не приноровиться к объективному, а возвыситься над ним, для чего оно бессознательно пытается оживить заложенные в нем образы. <...> Глубину этого чувства можно лишь предугадывать, но ясно постигнуть ее нельзя. Оно делает людей молчаливыми и труднодоступными, ибо оно, подобно мимозе, свертывается от грубости субъекта. Для обороны оно использует отрицательные суждения чувства или паразитальное равнодушие.

*Юнг К.Г. Психологические типы.  
Мн.: ООО «Харвест», 2003. С. 351–353, 403–404*

**Карл Ясперс<sup>20</sup>**  
**(1883–1969)**



Наша тема – философская вера, фундамент нашего мышления. Эта тема безгранична. ...

Вера отличается от знания. Джордано Бруно верил, Галилей знал. Оба они были в одинаковом положении. Суд инквизиции требовал от них под угрозой смерти отречения от своих убеждений. Бруно был готов отречься от нескольких, не имевших для него решающего значения положений своего учения; он умер смертью мученика. Галилей отрекся от утверждения, что Земля вращается вокруг Солнца, и возникла меткая остро-та, будто он впоследствии сказал – и все-таки она

движется. В этом отличие: истина, страдающая от отречения, и истина, которую отречение не затрагивает. Оба совершили нечто, соответствующее провозглашаемой ими истине. Истина, которой я живу, существует лишь благодаря тому, что я становлюсь тождественным ей; в своем явлении она исторична, в своем объективном высказывании она не общезначима, но безусловна. Истина, верность которой я могу доказать, существует без меня; она общезначима, вне истории и вне времени, но не безусловна, напротив, соотносена с предпосылками и методами познания в рамках конечного. Умереть за правильность, которая может быть доказана, неоправданно. Но если мыслитель, полагающий, что он проник в основу вещей, неспособен отказаться от своего учения, не нанося этим вред истине, – это его тайна. Не существует общего мнения, которое могло бы потребовать от него, чтобы он принял мученический венец. Только то, что он его принимает, причем, как Бруно, не из мечтательного энтузиазма, не из упорства, порожденного моментом, а после длительного преодоления своего сопротивления, – признак подлинной веры, уверенности в истине, которую я не могу доказать так, как при научном познании конечных вещей.

Убежденности, что человек может во всем основываться на своем рассудке – не будь глупости и злой воли, все было бы в порядке, – этому якобы само собой разумеющемуся заблуждению рассудка противостоит на почве рассудка и другое, с чем мы также связаны, а именно *иррациональное*. Его признают неохотно или рассматривают как не имеющую значения игру чувств, как необходимую для душевной организации ил-

---

<sup>20</sup> Немецкий философ, ведущий представитель экзистенциализма. *Произведения*: «Психология мировоззрений», «Духовная ситуация эпохи», «Смысл и назначение истории» и др.

люзию, как развлечение на досуге. Или видят в нем силы, апеллируют к ним как к иррациональным страстям души и духа, чтобы с их помощью достигнуть своих целей. И наконец, видят в них истинное и бросаются в иррациональное, в дурман, как в подлинную жизнь.

Веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Более того, полярность рационального и иррационального привносит затуманивание экзистенции. В обращении то к науке, то к своей неоспоримой якобы последней точке зрения – в этом призыве то к пониманию, то вновь к чувствам – возникло некоммуникационное поверхностное высказывание мнений. Эта игра была возможна, пока путь еще освещало все более слабеющее содержание великой традиции. То, что дух сознательно остановился на иррациональном, было его концом. В дешевых нападках на все, в упорном отстаивании желаемого и признаваемого правильным содержания, в расточительном разбазаривании традиции, в несерьезной, кажущейся чем-то высшим свободе и в патетике ненадежного дух сгорал как фейерверк. Все эти мнения не могут быть побеждены, ибо противника нет, а есть только смутное, подобное Протею, многообразие, которое в его тотальной забывчивости вообще не может быть достигнуто – оно может быть только преодолено ясностью.

Нашей верой не может быть, по существу, лишь негативное, иррациональное, погружение во мрак того, что противоречит рассудку и лишено закона.

Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя.

Безграничное *познание*, наука – основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняться. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защититься от иллюзорного знания, от ошибок наук.

Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него.

...Субъективная и объективная стороны веры составляют целое. Если я беру только субъективную сторону, остается вера только как верование, вера без предмета, которая как бы верит лишь в самое себя, вера без существенного содержания веры; если же я беру только ее объективную сторону, то остается содержание веры как предмет, как положение, догмат, состояние, как бы мертвое ничто.

Поэтому вера всегда есть вера во что-то. Но я не могу сказать ни то, что вера – объективная истина, которая не определяется верой, а, напротив, определяет ее, ни что она – субъективная истина, которая не

определяется предметом, а, напротив, определяет его. Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим.

*Ясперс К. Смысл и назначение истории.  
М., 1991. С. 421–422*

**Людвиг Витгенштейн<sup>21</sup>**  
**(1889–1951)**



89. Так и тянет сказать: «Все говорит за и ни что против того, что Земля существовала задолго до моего рождения...» А разве я не мог бы все-таки верить в противоположное? Но в чем бы практически проявилась эта вера? Возможно, кто-то скажет: «Дело не в этом. Вера есть то, что она есть, имеет ли она какие-нибудь практические применения или не имеет». Полагают, будто вера – всегда одна и та же установка человеческого духа.

91. Когда Мур говорит: он знает, что Земля существовала до человека, – то большинство из нас согласится с тем, что она существовала так долго, и поверит тому, что он в этом убежден. Но есть ли у него вместе с тем веские основания для такого убеждения? Ибо если их нет, то он, несмотря ни на что, этого не знает.

92. Но вот вопрос: «Могут ли у кого-то быть веские основания верить в то, что Земля возникла лишь незадолго до его рождения?» – Допустим, ему все время говорили бы это, – были бы у него достаточные основания сомневаться? Люди верили, что они могут вызвать дождь; почему бы не привить какому-нибудь королю веру в то, что мир начался вместе с ним? И вот, сойдись Мур и этот король вместе и начни дискутировать, смог ли бы Мур действительно доказать, что его вера истинна? Я не говорю, что Мур не смог бы обратить короля в свою веру, но это было бы своего рода изменением образа мысли: король был бы вынужден рассматривать мир иначе.

Поразмышляй о том, что в правильности некоего воззрения людей не раз убеждала его простота или симметрия, склонявшая перейти к этому воззрению. В таком случае, к примеру, просто говорят: «Так должно быть».

94. Но я обрел свою картину мира не путем подтверждений ее правильности, и придерживаюсь этой картины я тоже не потому, что убе-

---

<sup>21</sup> Австрийский философ. *Произведения*: «Логико-философский трактат», «О достоверности», «Голубая книга», «Коричневая книга» и др.

дился в ее корректности. Вовсе нет: это унаследованный опыт, отталкиваясь от которого я различаю истинное и ложное.

105. Всякое испытание, всякое подтверждение и опровержение некоего предположения происходит уже внутри некоторой системы. И эта система не есть более или менее произвольный и сомнительный отправной пункт всех наших доказательств, но включена в самую суть того, что мы называем доказательством. Эта система не столько отправной путь, сколько жизненная стихия доказательств.

106. Допустим, некий взрослый сказал ребенку, что он побывал на Луне. Ребенок пересказывает это мне, я же утверждаю: это всего лишь шутка; человек не был на Луне; никто и никогда не был на Луне; Луна далеко-далеко от нас, и туда невозможно подняться или долететь. — Если ребенок все же настаивает, говоря, что, возможно, все-таки есть какой-нибудь способ туда добраться, но только я о нем не знаю и т. д., — что я мог бы ему ответить? Что я мог бы ответить взрослым представителям какого-нибудь племени, верящим в то, что люди иногда посещают Луну (таким образом, возможно, они толкуют свои сновидения), признавая, правда, что нет обычных средств подняться или долететь туда? — Но обыкновенно ребенок не очень привязывается к подобному верованию, и его вскоре убеждает то, что мы ему говорим всерьез.

107. Разве это в целом не похоже на то, как ребенку внушают веру в Бога или же в то, что никакого Бога нет, и он в соответствии с этим обретает способность приводить вроде бы убедительные основания того или другого?

108. Но тогда здесь нет объективной истины? Разве не является либо истинным, либо ложным, что кто-то побывал на Луне? Если мыслить в нашей системе, то наверняка, ни один человек не побывал на Луне. Дело не только в том, что всерьез нам не рассказывал об этом ни один здравомыслящий человек, но и в том, что вся система нашей физики запрящает в это верить. Ибо это требует ответов на вопросы: «Как он преодолел силу тяготения?», «Как он мог жить без атмосферы?» — и на тысячу других, на которые нельзя ответить. А что, если вместо ответов на эти вопросы нам бы возразили: «Мы не знаем, как попадают на Луну, но те, кто туда попадают, тотчас узнают, что они там; и ты ведь тоже не все можешь объяснить?» Мы почувствовали бы, как далеки мы духовно от того, кто это сказал.

120. Что ж, если бы кто-то в этом усомнился, как проявилось бы его сомнение на деле? И разве нельзя было бы оставить его в покое с его сомнением, поскольку это ничего не меняло бы?

121. Можно ли сказать: «Где нет сомнения, там нет и знания»?

122. Разве для сомнения не нужны основания?

*Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. В 2 ч. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 334–338*

**Мартин Хайдеггер<sup>22</sup>**  
**(1889–1976)**



Нас занимает другой вопрос: если мы отвергаем метафизику в качестве школьной дисциплины, то на каком основании, или же в каком смысле мы сохраняем в то же время само название «метафизика». Мы искали ответ на этот вопрос в истории слова. Что это дало? Мы познакомились с двумя значениями: первоначальным техническим и позднейшим содержательным. Первое нам, очевидно, больше не понадобится. Когда мы говорим: философия это метафизическое вопрошание, – мы берем «метафизику» во втором содержательном смысле. Когда мы называем «первую философию» метафизикой, мы, стало быть,

берем метафизику не только как простое название, а как слово, выражающее суть самого философствования. Все вроде бы в лучшем виде: мы придерживаемся традиции. Но в этом-то примыкании к традиции и кроется настоящая трудность. Разве содержательное значение метафизики создано на основе реального понимания «первой философии» и получено в результате ее интерпретации? Разве не *наоборот* «первая философия» была понята сообразно довольно-таки случайному истолкованию метафизики? Так оно и есть. Развертывание второго значения метафизики показало нам, что выражение «метафизика» содержательно было понято как познание сверхчувственного. В этом смысле название «метафизика» и сохранилось в традиции, но именно в этом значении ее нам и непозволительно понимать.

Перед нами встает скорее уж обратная задача: *впервые отыскать значение уже существующего названия, исходя из первичного разумения «первой философии»*. Словом, не «первую философию» нужно толковать, исходя из метафизики, а, наоборот, *выражение «метафизика» следует оправдывать путем глубинной интерпретации того, что происходит в «первой философии» Аристотеля*.

Выдвигая подобное требование, мы исходим из убеждения, что содержательное традиционное название «метафизика» как познание сверхчувственного сложилось не в русле первичного разумения «первой философии». Для обоснования этого убеждения нам придется теперь показать две вещи: *во-первых*, способ, каким можно отыскать у Ари-

---

<sup>22</sup> Немецкий философ. *Произведения*: «Бытие и время», «Что такое метафизика?», «Кант и проблема метафизики», «Учение Платона об истине», «Письмо о гуманизме» и др.

стотеля первичное разумение «первой философии», и, во-вторых, что традиционное понятие метафизики не отвечает этому разумению.

Первое, однако, мы смогли бы показать лишь после того, как сами уже развернули более радикальную проблематику собственно философии. Лишь тогда получили бы мы факел, способный высветить сокровенный, неприметный фундамент «первой философии», а тем самым и всей античной философии, и смогли бы решить, что там, в сущности, происходит. Однако лишь по ходу наших лекций будем мы ближе осваиваться с этим подлинным философствованием. Поэтому следует отказаться от первой задачи. Но в таком случае мы не можем выявить и несообразность традиционного значения метафизики первичному смыслу «первой философии», так что отказ от традиционного названия остается пока чистым произволом.

Чтобы, однако, вкратце показать, что это не так, стоит отметить внутреннее пороки этого традиционного понятия. Все они проистекают исключительно из того обстоятельства, что понятие это было получено не в русле первично понимаемой «первой философии». Более того, в истолковании «первой философии» стали руководствоваться случайностью словообразования.

Относительно традиционного понятия метафизики мы выдвигаем три утверждения: 1. Оно овнешнено; 2. Оно запутано в себе; 3. Оно не выражает озабоченности подлинной проблематикой того, что призвано обозначать. Наоборот, название «метафизика» в его содержательном значении тащится сквозь всю историю философии, порою, правда, слегка модифицируясь, но ни разу не будучи понято так, чтобы оно само оказалось проблемой относительно того, что оно намерено обозначать.

*Хайдеггер М. Основные понятия метафизики //*  
*Вопросы философии. 1989. № 9. С. 117–118*

Мы попадаем в то, что называется мышлением, когда мыслим сами. Чтобы нам это удалось, мы должны быть готовы учиться мыслить.

Как только мы принимаемся за это учение, мы сразу понимаем, что мыслить мы не можем. Но все же человек считается, и по праву, таким существом, которое может мыслить. Ибо человек – существо разумное. Но разум, *ratio*, развертывается в мышлении. Будучи существом разумным, человек должен уметь мыслить, раз уж он хочет этого. Однако человек хочет мыслить, но не может. Пожалуй, человек своим хотением мыслить хочет слишком много, и поэтому может слишком мало.

Человек может мыслить, поскольку он имеет возможность для этого. Но одна лишь эта возможность еще не гарантирует нам, что мы можем мыслить. Потому что мочь что-то – значит допустить это что-то в его сущность и неотступно сохранять открытым этот доступ. Однако мы можем

всегда лишь то, что нам желанно, то, к чему мы так расположены, что его допускает. На самом деле нам желанно лишь то, чему мы сами желанны, желанны в нашей сущности. При этом это что-то склоняется к нашей сущности и таким образом затребывает ее. Эта склонность – обращение. Оно зовет нашу сущность, вызывает нас в нашу сущность и таким образом держит нас в ней. Держать означает собственно охранять. Но то, что держит нас в нашей сущности, держит нас лишь пока мы, с нашей стороны, сами удерживаем держащее нас. А мы удерживаем его, пока мы не выпускаем его из памяти. Память – это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим. В какой мере мы должны мыслить держащее нас? А в той, в какой оно испокон века является тем, что должно осмысляться. Когда мы осмысляем его, мы одариваем его воспоминанием. Мы отдаем ему воспоминание, потому что оно желанно нам как зов нашей сущности.

Мы можем мыслить только тогда, когда мы желаем того, что должно в себе осмысляться.

Чтобы нам попасть в это мышление, мы, со своей стороны, должны учиться мыслить. Что значит учиться? Человек учится, когда он приводит свой образ действия в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности. Мыслить же мы учимся, когда мы подчиняем свое внимание тому, что нам дается для осмысления.

Наш язык называет то, что принадлежит к сущности друга и из нее происходит, дружеским. Соответственно, мы будем называть то, что в себе должно осмысляться, требующим осмысления. Все, требующее осмысления, дает нам мыслить. Но оно только потому и дарует нам этот дар, что искони является тем самым, что должно осмысляться. Поэтому отныне мы будем называть то, что дает нам мыслить постоянно, ибо раз и навсегда то, что дает нам мыслить, прежде всего остального и таким образом плачевно, более всего требующим осмысления.

*Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 119–120*

**Эрих Фромм<sup>23</sup>**  
**(1900–1980)**

По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определяется инстинктами, некоторыми моделями поведения, детерминированными, в

---

<sup>23</sup> Немецко-американский философ и психоаналитик, один из основоположников неофрейдизма. *Произведения*: «Бегство от свободы», «Анатомия человеческой деструктивности», «Иметь или быть?» и др.



свою очередь, наследственными неврологическими структурами. Чем выше организовано животное, тем более гибки его поведенческие модели и тем более не завершена к моменту рождения структура его приспособленности к окружающей среде. У высших приматов можно наблюдать даже определенный уровень интеллекта – использование мышления для достижения желаемых целей. Таким образом, животное способно выйти за пределы своих инстинктов, предписанных поведенческими моделями. Но каким бы впечатляющим ни было развитие животного мира, основные элементы его существования остаются все те же.



Животное «проживает» свою жизнь благодаря биологическим законам природы. Оно – часть природы и никогда не трансцендирует ее. У животного нет совести морального порядка, нет осознания самого себя и своего существования. У него нет разума, если понимать под разумом способность проникать сквозь данную нам в ощущениях поверхность явлений и постигать за ней суть. Поэтому животное не обладает и понятием истины, хотя оно может иметь представление о том, что ему полезно.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и природой. Это, естественно, не исключает того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое выживание. Здесь имеется в виду другое: животное от природы наделено способностями, помогающими ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же как семя растения «оснащено» природой для того, чтобы выжить, приспособляясь к условиям почвы, климата и т. д. в ходе эволюции.

В определенной точке эволюции живых существ произошел единственный в своем роде поворот, который сравним только с появлением материи, зарождением жизни или появлением животных. Новый результат возник тогда, когда в ходе эволюционного процесса поступки в значительной степени перестали определяться инстинктами. Приспособление к природе утратило характер принуждения, действие больше не фиксировалось наследственными механизмами. В момент, когда животное трансцендировало природу, когда оно вышло за пределы предначертанной ему чисто пассивной роли тварного существа, оно стало (с биологической точки зрения) самым беспомощным из всех животных – *родился человек*. В данной точке эволюции животное благодаря своему вертикальному положению эмансипировалось от природы, его мозг значительно увеличился в объеме по сравнению с другими самыми высокоорганизованными видами. Рождение человека могло длиться сотни ты-

сяч лет, однако в конечном результате оно привело к возникновению нового вида, который трансцендировал природу. Тем самым *жизнь стала осознавать саму себя*.

Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили «гармонию», характеризующую существование животного. С их появлением человек становится аномалией, причудой универсума. Он – часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые не может изменить, и тем не менее он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и тем не менее является ее частью. Он безроден и тем не менее крепко связан с родом, общим для него и всех других тварей. Он заброшен в мир в случайной точке и в случайное время и так же случайно должен его снова покинуть. Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования. Он предвидит собственный конец – смерть. Человек никогда не свободен от дихотомии своего существования: он уже не может освободиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет, а его тело будит в нем желание жить.

Разум, благословение человека, одновременно является и его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешения неразрешимой дихотомии. Жизнь человека отличается в этом плане от жизни всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть «прожита» путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек – единственное живое существо, которое может *скучать*, которое может чувствовать себя изгнанным из рая, Человек – единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Но с онтогенетической и филогенетической точек зрения рождение человека – в значительной мере явление *негативное*. У человека нет инстинктивной приспособленности к природе, у него нет физической силы; в момент своего рождения человек – самый беспомощный из всех живых созданий и нуждается в защите гораздо дольше, чем любое из них. Единство с природой было им утрачено, и в то же время он не был обеспечен средствами, которые позволили бы ему вести новую жизнь вне природы. Его разум в высшей степени рудиментарен. Человек не знает природных процессов и не обладает инструментами, которые смогли бы заменить ему утерянные инстинкты. Он живет в рамках небольших групп и не знает ни самого себя, ни других. Его ситуацию наглядно представляет библейский миф о рае. В саду Эдема человек жи-

вет в полной гармонии с природой, но не осознает самого себя. Свою историю он начинает с первого акта свободы – непослушания заповеди. Однако с этого момента человек начинает осознавать себя, свою обособленность, свое бессилие; он изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами препятствуют его возвращению.

Эволюция человека основывается на том, что он утратил свою первоначальную родину – природу. Он никогда уже не сможет туда вернуться. Никогда не сможет стать животным. У него теперь только один путь: покинуть свою естественную родину и искать новую, которую он сам себе создаст. В которой он превратит окружающий мир в мир людей и сам станет действительно человеком.

Родившись и положив тем самым начало человеческой расе, человек должен был выйти из надежного и ограниченного состояния, определяемого инстинктами. Он попадает в положение неопределенности, неизвестности и открытости. Известность существует только в отношении прошлого, а в отношении будущего она существует лишь постольку, поскольку данное знание относится к смерти, которая в действительности является возвращением в прошлое, в неорганическое состояние материи. В соответствии с этим проблема человеческого существования – единственная своего рода проблема в природе. Человек «выпал» из природы и все же еще находится в ней. Он отчасти как бы бог, отчасти – животное, отчасти бесконечен и отчасти конечен. *Необходимость искать новые решения противоречий его существования, все более высокие формы единения с природой, окружающими людьми и самим собой выступает источником всех психических сил, которые побуждают человека к деятельности, а также источником всех его страстей, аффектов и страхов.*

Животное довольно, когда удовлетворены его естественные потребности – голод, жажда, сексуальная потребность. В той степени, в какой человек является животным, эти потребности властны и над ним и должны быть удовлетворены. *(Но, поскольку он существо человеческое, удовлетворения этих инстинктивных потребностей недостаточно, чтобы сделать его счастливым. Их недостаточно даже для того, чтобы сделать его здоровым. «Архимедов» пункт специфически человеческой динамики находится в этой неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно основываться на анализе тех потребностей человека, которые вытекают из условий его существования.*

Итак, проблема, которую необходимо решать человечеству, как и каждому индивиду, – это проблема рождения. Что касается индивида, то его «телесное» рождение ни в коем случае не является столь решающим и неповторимым событием, как это может сначала показаться. Оно

действительно означает важную переменную в смысле перехода от внутриутробной жизни к внеутробной. Однако во многих отношениях ребенок после рождения не отличается от ребенка до рождения. Он еще не может узнавать окружающие предметы, не может себя прокормить; он еще полностью зависит от матери и погибнет без ее помощи. В действительности же процесс рождения продолжается. Ребенок начинает распознавать вещи, аффективно реагировать на них, брать предметы, координировать свои движения и бегать. Но рождение и на этом не заканчивается. Ребенок учится говорить, пользоваться вещами и понимать их назначение. Он учится вступать в отношения с другими представителями рода человеческого, избегать наказания и завоевывать похвалу и расположение окружающих. Постепенно подрастающий человек учится любить, совершенствовать свой разум, объективно смотреть на мир. Он начинает развивать свои силы, осознавать себя как личность и ради целостной жизни учится противостоять соблазнам своих чувств. Таким образом, рождение человека в обычном смысле слова есть только начало рождения его в дальнейшем смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс саморождения. Фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем, но трагическая судьба большинства людей заключается в том, что они умирают еще до своего рождения.

После всего, что мы знаем об эволюции человеческой расы, рождение человечества следует понимать в том же смысле, что и рождение индивида. Когда человек переступил определенный порог минимального инстинктивного приспособления к природе, он перестал быть животным, но он был еще так же беспомощен и так же плохо приспособлен к жизни в качестве человека, как и отдельный ребенок в момент своего рождения. Рождение человечества начинается с появления первых представителей *Homo Sapiens*, а история человечества представляет собой общий процесс этого рождения. Человеку потребовались сотни тысяч лет для того, чтобы сделать первые шаги в человеческую жизнь, <...> прежде чем начали развиваться его совесть, его объективность, его любовь к ближнему. За последние четыре тысячи лет человеческой истории высказывались пророчества о будущем полностью родившегося и полностью проснувшегося человека. Они были разработаны великими учителями человечества в Египте, Китае, Индии, Палестине, Греции и Мексике в формах, не очень отличающихся друг от друга.

Тот факт, что рождение человека является чем-то негативным, а именно в том смысле, что человек был вырван из своего первоначального единства с природой, что он не может вернуться туда, откуда он вышел, имеет своим следствием трудный процесс рождения. Каждый шаг в новое человеческое бытие вызывает страх. Он всегда означает, что нам необходимо оставить старое, надежное и относительно хорошо извест-

ное состояние ради нового, которым мы еще не овладели. Если бы ребенок в момент отделения от пуповины мог думать, его, несомненно, охватил бы смертельный страх. Судьба спасла нас от этого первого панического страха. Но при каждом новом шаге, при каждой новой стадии нашего рождения нас снова охватывает страх. Мы никогда не свободны от двух противоборствующих тенденций: с одной стороны, выбраться из лоно матери, из животной формы бытия в человеческую, из рабства на свободу, а с другой стороны – возвратиться в лоно матери, в природу, в безопасное и известное состояние. В истории индивида и человеческой расы прогрессивная тенденция проявила себя как более сильная.

*Фромм Э. Ситуация человека // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 443–448*

**Ханс-Георг Гадамер<sup>24</sup>**  
**(1900–2002)**

Уже то, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задает интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда содержит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст – значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путем обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как горизонт вопроса, в границах которого определяется смысловая направленность текста.



Отсюда следует, что тот, кто хочет понять текст, должен, спрашивая, обратиться к чему-то лежащему за сказанным. Он должен понять текст, должен, спрашивая, обратиться к чему-то лежащему за сказанным. Он должен понять текст как ответ с точки зрения этого вопроса, ответом на который он является. Но обратившись к тому, что лежит за пределами сказанного, мы неизбежно выходим за эти пределы. Мы понимаем смысл текста лишь в том случае, если обретаем горизонт вопроса, который в качестве такового необходимым образом охватывает также и другие возможные ответы. И тогда смысл какого-либо предложения коррелирует с тем вопросом,

---

<sup>24</sup> Немецкий философ, основоположник герменевтики философской. *Произведения*: «Истина и метод. Основы философской герменевтики», «Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация "Филеба")».

ответом на который он является; это значит, однако, что он неизбежно выходит за пределы того, что, собственно, сказано в данном предложении. Логика наук о духе является, как показывает это рассуждение, логикой вопроса. <...>

В действительности нельзя закрывать глаза на то, что логика вопроса и ответа должна в подобном случае реконструировать два различных вопроса, которые получают также и два различных ответа: вопрос о смысле отдельных эпизодов, случившихся в ходе какого-нибудь большого события, и вопрос о плановости этого хода. Ясно, что оба вопроса совпадают лишь в том случае, если человеческие планы оказались в самом деле на уровне событий. Это, однако, предпосылка, которую мы в качестве живущих в истории людей и применительно к историческому преданию – а речь в нем идет о таких же точно людях – не можем отстаивать как методологический принцип. Знаменитое толстовское описание военного совета перед битвой, где весьма остроумно и основательно просчитываются все стратегические возможности и предполагаются всевозможные планы, в то время как сам полководец сидит на своем месте и тихо дремлет, зато утром, перед началом сражения, объезжает посты, – описание это, очевидным образом, гораздо полнее соответствует тому, что мы называем историей. Кутузов ближе к подлинной действительности и к тем силам, которые ее определяют, чем стратеги на его военном совете. Из этого примера следует принципиальный вывод, что толкователям истории постоянно угрожает опасность гипостазирования исторического события или комплекса событий, – гипостазирование, при котором это событие оказывается чем-то таким, что якобы имели в виду уже сами реально действовавшие и планировавшие люди.

Это оправдано, лишь если исходить из предпосылок Гегеля, согласно которым философия истории посвящена в планы мирового духа и благодаря этой посвященности способна выделить некоторые частные индивидуальности в качестве всемирно-исторических, у которых наблюдается якобы действительное совпадение их партикулярных помыслов и всемирно-исторического смысла событий. Невозможно, однако, вывести из этих случаев, отмеченных в истории совпадением субъективного и объективного, какой-либо герменевтический принцип, приложимый к познанию истории. Перед лицом исторического предания гегелевское учение обладает, очевидным образом, лишь партикулярной истиной. Бесконечное переплетение мотивов, составляющее историю, лишь случайно и ненадолго обретает в отдельном индивидуе ту ясность, которая даруется плановостью. То, что Гегель описывает как некий особый случай, покоится, таким образом, на всеобщем основании того несоответствия, которое существует между субъективными помыслами отдельного человека и смыслом всеобщего хода истории. Вообще мы вос-

принимая ход вещей как нечто такое, что постоянно меняет наши планы и ожидания. Именно тот, кто упорно держится за свои планы, прежде всего почувствует бессилие своего разума. Лишь в редкие мгновения у нас все получается будто «само собой», и события словно сами идут навстречу нашим планам и желаниям. Тогда мы можем, конечно, сказать, что все идет по плану. Однако распространять это на историю в целом – значит совершать насильственную экстраполяцию, которой решительно противоречит наш исторический опыт.

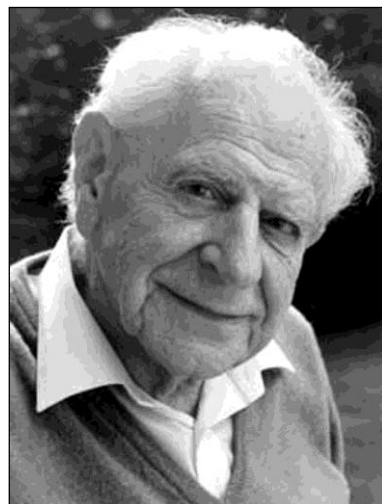
Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*.  
М., 1988. С. 434–436

**Карл Раймунд Поппер<sup>25</sup>**  
**(1902–1994)**

*Предварительный вопрос. Юмовская проблема индукции*, т. е. вопрос о достоверности законов природы, возникает из явного противоречия между принципом эмпиризма (утверждающим, что только «опыт» позволяет судить об истинности или ложности фактуального высказывания) и осознанием того обстоятельства, что индуктивные (или обобщающие) рассуждения недостоверны.

Под влиянием Витгенштейна Шлик высказал мнение о том, что данное противоречие можно устранить, приняв допущение, что законы природы представляют собой «не подлинные высказывания», а «правила преобразования высказываний», т. е. разновидность «псевдовысказываний».

Эту попытку решить проблему индукции (решение Шлика представляется мне чисто словесным) объединяет со всеми более ранними аналогичными попытками, а именно *априоризмом*, конвенционализмом и т. п., одно необоснованное допущение о том, что все подлинные высказывания в принципе должны быть полностью разрешимы, т. е. верифицируемы или фальсифицируемы. Эту мысль можно выразить более точно: для всякого подлинного высказывания должна существовать логическая возможность как его (окончательной) эмпирической верификации, так и его (окончательной) эмпирической фальсификации.



---

<sup>25</sup> Философ и логик. *Произведения*: «Логика и рост научного знания», «Открытое общество и его враги», «Нищета историцизма», «Логика социальных наук» и др.

Если отказаться от этого допущения, то становится возможным простое разрешение того противоречия, которое образует проблему индукции. Мы можем вполне последовательно интерпретировать законы природы и теории как подлинные высказывания, которые *частично разрешимы*, т. е. они – по логическим основаниям – не верифицируемы, но *асимметричным образом только фальсифицируемы*: это высказывания, проверяемые путем систематических попыток их фальсификации.

Предлагаемое решение имеет то преимущество, что оно открывает путь также для решения второй, еще более фундаментальной проблемы теории познания (или теории эмпирического метода). Я имею в виду следующее.

*Главная проблема.* Это – *проблема демаркации* (кантовская проблема границ научного познания), которую можно определить как проблему нахождения критерия, который позволил бы нам провести различие между утверждениями (высказываниями, системами высказываний), принадлежащими к эмпирической науке, и утверждениями, которые можно назвать «метафизическими».

Согласно решению этой проблемы, предложенному Витгенштейном, такое разделение достигается с помощью использования понятий «значение» или «смысл»: каждое осмысленное, или имеющее значение, предложение должно быть функцией истинности «атомарных» предложений, т. е. должно быть полностью логически сводимо к сингулярным высказываниям наблюдения или выводимо из них. Если некоторое утверждение, претендующее на роль научного высказывания, не поддается такому сведению, то оно «не имеет значения», «бессмысленно», является «метафизическим» или просто «псевдопредложением». В итоге *метафизика оказывается бессмысленной чепухой*.

Может показаться, что, проведя такую линию демаркации, позитивисты достигли более полного успеха в уничтожении метафизики, чем все предшествующие антиметафизики. Однако этот метод приводит к уничтожению не только метафизики, но также и самого естествознания, ибо законы природы столь же несводимы к высказываниям наблюдения, как и рассуждения метафизиков. (Вспомним проблему индукции!) Если последовательно применять критерий значения Витгенштейна, то законы природы окажутся «бессмысленными псевдопредложениями», следовательно, «метафизическими высказываниями». Поэтому данная попытка провести линию демаркации терпит крах.

Догму значения или смысла и порождаемые ею псевдопроблемы можно устранить, если в качестве критерия демаркации принять *критерий фальсифицируемости*, т. е. по крайней мере асимметричной или *односторонней* разрешимости. Согласно этому критерию, высказывания или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом



мире только в том случае, если они обладают способностью прийти в столкновение с опытом, или более точно – если их можно *систематически проверять*, т. е. подвергнуть (в соответствии с некоторым «методологическим решением») проверкам, результатом которых *может быть* их опровержение.

Таким образом, признание односторонне разрешимых высказываний позволяет нам решить не только проблему индукции (заметим, что существует лишь один тип умозаключения, осуществляемого в индуктивном направлении, а именно – дедуктивный *modus tollens*), но также более фундаментальную проблему демаркации – ту проблему, которая породила почти все другие проблемы эпистемологии. Наш критерий фальсифицируемости с достаточной точностью отличает теоретические системы эмпирических наук от системы метафизики (а также от конвенционалистских и тавтологических систем), не утверждая при этом бессмысленности метафизики (в которой с исторической точки зрения можно усмотреть источник, породивший теории эмпирических наук).

Поэтому, перефразировав и обобщив хорошо известное замечание Эйнштейна, эмпирическую науку можно охарактеризовать следующим образом: *в той степени, в которой научное высказывание говорит о реальности, оно должно быть фальсифицируемо, а в той степени, в которой оно нефальсифицируемо, оно не говорит о реальности.*

Логический анализ может показать, что роль (односторонней) *фальсифицируемости* как критерия *эмпирической науки* с формальной точки зрения аналогична той роли, которую для *науки в целом* играет *непротиворечивость*. Противоречивая система не выделяет никакого собственного подмножества из множества всех возможных высказываний. Аналогичным образом, нефальсифицируемая система не в состоянии выделить никакого собственного подмножества из множества всех возможных «эмпирических» высказываний (всех сингулярных синтетических высказываний).

*Поппер К.Р. Логика и рост научного знания.  
М., 1983. С. 236–239*

Будущее зависит от нас, и над нами не довлеет никакая историческая необходимость. Однако есть влиятельные социально-философские учения, придерживающиеся противоположной точки зрения. Их сторонники утверждают, что все люди используют разум для предсказания наступающих событий, что полководец обязан попытаться предвидеть исход сражения и что границы между подобными предсказаниями и глубокими и всеохватывающими историческими пророчествами жестко не определены. Они настаивают на том, что задача науки вообще состоит в том, чтобы делать предсказания, или, точнее, улуч-

шать наши обыденные предсказания, строить для них более прочные основания, и что, в частности, задача общественных наук состоит в том, чтобы обеспечивать нас долгосрочными историческими предсказаниями. Она настаивает также на том, что уже открыли законы истории, позволяющие им пророчествовать о ходе истории. Множество социально-философских учений, придерживающихся подобных воззрений, я обозначил термином историцизм. Я пытаюсь показать, что мудрость пророков чревата бедами и что метафизика истории затрудняет постепенное, поэтапное применение научных методов к проблемам социальных реформ. Я утверждаю, что мы сможем стать хозяевами своей судьбы, только когда перестанем считать себя ее пророками.

Прослеживая развитие историцизма, я обнаружил, что столь распространенная среди наших интеллектуальных лидеров склонность к историческим пророчествам обусловлена разными причинами. Всегда лестно считать себя принадлежащим к ограниченному кругу посвященных и наделенных необычной способностью предсказать ход истории. Кроме того, распространено мнение, что интеллектуальные вожди обязаны обладать способностями к предсказанию и что отсутствие этих способностей грозит отлучением от касты. Вместе с тем опасность того, что их разоблачат как шарлатанов, очень невелика – всегда можно сказать, что никому не возбраняется делать менее исчерпывающие предсказания и что границы между последними и пророчествами жестко не определены.

Однако мы должны понимать и то, что их влияние способно заслонить от нас повседневные задачи общественной жизни. Пророки, объявляющие, что скоро произойдут определенные события – например, победа тоталитаризма (или, быть может, «менеджеризма»), независимо от их желания могут стать инструментом в руках тех, кто эти события готовит. <...>

Наша западная цивилизация была рождена греками. Они, по-видимому, были первыми, кто сделал шаг от племенного строя к гуманизму. Не существует стандартизованного «племенного образа жизни». Тем не менее мне представляется, что существуют некоторые признаки, которые могут быть обнаружены если не во всех, то в большинстве племенных обществ. Я имею в виду магическое или иррациональное отношение к обычаям социальной жизни и, соответственно, жесткость этих обычаев. Правильный путь всегда определен заранее, хотя, следуя по нему, и приходится преодолевать трудности. Он определен табу, магическими племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критического рассмотрения. Даже Гераклит не проводил четкого различия между институциональными законами и законами природы: и те, и другие, по его мнению, имеют одинаковый магический характер. Основанные на коллективистской племенной традиции, такие пле-

менные институты не оставляли никакого места для личной ответственности. Табу, которые устанавливают некоторую форму групповой ответственности, могут быть признаны разве что предтечами того, что мы называем личной ответственностью, но они фундаментально отличны от последней. Они основаны не на принципе разумного самоотчета, а на магических идеях – таких, как идея смягчения власти судьбы. Между нашим и племенным обществами есть существенные различия. В нашем образе жизни между законами государства, с одной стороны, и табу, которые мы привычно соблюдаем, – с другой, существует постоянно расширяющаяся область личных решений с ее проблемами и ответственностью. И мы знаем важность этой области. Личные решения могут привести к изменению табу, и даже политических законов, которые более уже не представляют из себя табу. Возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем – вот что составляет коренное различие этих двух типов общества. Мы признаем рациональную личную ответственность.

В дальнейшем магическое, племенное или коллективистское общество мы будем именовать закрытым обществом, а общество, в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения, – открытым обществом.

Закрытое общество в его лучших образцах можно справедливо сравнить с организмом. Так называемая органическая или биологическая теория государства достаточно успешно применима к нему. Закрытое общество сходно со стадом или племенем в том, что представляет собой полуорганическое единство, члены которого объединены полубиологическими связями – родством, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами.

Вследствие потери органического характера открытое общество постепенно может стать тем, что я хочу назвать «абстрактным обществом». Оно может в значительной степени потерять характер конкретной или реальной группы людей или системы таких реальных групп. Свойства «абстрактного общества» можно объяснить при помощи одной гиперболы. Мы можем вообразить общество, в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу. В таком обществе все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции, и эти индивидуумы связываются друг с другом при помощи писем или телеграмм и разъезжают в закрытых автомобилях. (Искусственное осеменение позволило бы даже размножаться без личных контактов). Такое выдуманное общество можно назвать «полностью абстрактным или безличным обществом». Интересно, что наше современное общество во многих отношениях напоминает такое совершенно абстрактное общество. Однако есть и несомненные приобретения. Личные отношения нового рода возникнут только там, где

в них можно вступить свободно, где они не определяются случайностями рождения. В результате возникает новый индивидуализм. Подобным же образом, с ослаблением биологических или физических связей, большую роль начинают играть духовные и т. п. связи. <...>

Согласно Марксу, все мысли и идеи должны были быть объяснены при помощи сведения их к стоящей за ними сущностной реальности, т. е. экономическим условиям. Этот философский взгляд, конечно, не намного лучше, чем любая другая форма эссенциализма. И его последствия в области метода должны были привести к перекосу в сторону экономизма. Дело в том, что хотя общее значение марксова экономизма едва ли можно переоценить, очень легко переоценить важность экономических условий в каждом конкретном случае. Существует взаимодействие между экономическими условиями и идеями, а не просто односторонняя зависимость последних от первых. Мы могли бы, пожалуй, даже сказать, что «некоторые идеи», а именно те, которые составляют наше научное знание, более фундаментальны, чем большая часть сложных материальных средств производства. Стать общезначимым значением, но посредством моего убеждения должна стать присутствующей во мне. И должна беспрестанно становиться яснее, осознаннее и продвигаться далее посредством сознания. Что же такое вера?

*Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2 т.  
Т. 1. С. 31–32, 216–220; Т.2. С. 127*

**Жан-Поль Сартр<sup>26</sup>**  
**(1905–1980)**



Однако мы должны понять, что подобный склероз отнюдь не соответствует нормальному старению. Это продукт мировой конъюнктуры особого типа; марксизм далеко не исчерпан, он еще совсем молод, почти ребенок, который едва начал свое развитие. Поэтому он и остается философией нашего времени, марксизм неизбежен, потому что не преодолены еще породившие его обстоятельства. Наши мысли, каковы бы они ни были, могут формироваться только в этой питательной среде; они должны либо довольствоваться теми возможностями, которые он им предоставляет, либо затеряться в пустоте и деградировать. Экзистен-

---

<sup>26</sup> Французский философ и писатель, основатель атеистического экзистенциализма. Произведения: «Бытие и ничто», «Критика диалектического разума» и др.

циализм, как и марксизм, обращается к опыту, чтобы найти в нем конкретный синтез, постичь который можно только изнутри движущейся и диалектической тотализации, которая есть не что иное, как история, или – с нашей строго культурной точки зрения – «становление мира философии». Для нас истина – в становлении, она *есть и будет* в становлении. Это непрерывно тотализующаяся тотальность; отдельные факты ничего не значат, они не истинны и не ложны до тех пор, пока не соотносены через опосредование различных частных тотальностей, с осуществляющейся тотализацией. Идем дальше: мы согласны с Гароди, когда он пишет: «Сегодня марксизм является единственной системой координат, позволяющей располагать и определять мысль в некой области, которая простирается от политической экономии до физики, от истории до морали» (Юманите. 1955. 17 мая) Если бы он, хотя это и не его тема, распространил свое утверждение на индивидуальные и массовые действия, на людские творения, на способы жизни и работы, на чувства, на особую эволюцию какого бы то ни было института или характера, то мы опять таки согласились бы с ним. Более того, мы полностью согласны с Энгельсом, когда в письме, предоставленном Плеханову по поводу знаменитой атаки на Бернштейна, он пишет: «Следовательно, экономическое положение не оказывает своего действия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет, а люди сами делают свою историю, однако в данной, их обуславливающей среде, на основе уже существующих действительных отношений, среди которых экономические условия, как бы сильно ни влияли на них прочие – политические и идеологические, – являются в конечном счете все же решающими и образуют ту красную нить, которая пронизывает все развитие и одна приводит к его пониманию». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 175). Как известно, мы понимаем экономические условия не как простую статичную структуру незыблемого общества: двигателем Истории являются как раз их противоречия. Забавно, что Лукач в указанном выше сочинении, напоминая марксистское определение материализма – «превосходство существования над созданием», – считает себя не похожим на нас, в то время как экзистенциализм, на что указывает и само его название, делает данное превосходство предметом принципиального утверждения.

Для большей точности мы без каких бы то ни было оговорок примем и ту формулу из «Капитала», которая, по мнению Маркса, определяет его «материализм»: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7); но постичь подобное обуславливание мы можем только в форме диалектического движения (противоречия, преодоление, тотализация). Иногда меня упрекают, что я не ссылаюсь на этот «марксов материализм» в статье «Материализм и Революция» (1946). Но тут же указывают причину умолчания: «Понятно, что автор

метит скорее в Энгельса, чем в Маркса». Вот именно. И особенно в современных французских марксистов. Но теорема Маркса кажется мне непреодолимой очевидностью *до тех пор, пока* преобразование общественных отношений и прогресс техники не избавят человека от ига нужды (*rarete*). Известно место, где Маркс намекает на эту отдаленную эпоху: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, Ч. II. С. 386–387). Как только за пределами производства жизни *для всех* появится возможность «реальной» свободы, марксизм уйдет в прошлое и его место займет философия свободы. Но у нас нет никаких средств, никаких интеллектуальных инструментов и никакого конкретного опыта, которые дают возможность постичь эту свободу и эту философию.

*Сартр Ж.-П. Марксизм и экзистенциализм //*  
*Вестник МГУ. Философия. 1990. № 6. С. 55–56, 58–63*

Недобросовестность наших марксистов состоит в том, что они играют двумя представлениями, желая сохранить преимущества телеологического подхода и при этом скрыть широко применяемое ими неявное объяснение через конечную цель. Используя второе представление, они наглядно демонстрируют всем механистическое истолкование истории: цели исчезают. В то же время они пользуются первым представлением, чтобы незаметно превратить в реальные цели человеческой деятельности неизбежные, но непредвиденные последствия, к которым эта деятельность приводит. Отсюда – столь докучные колебания марксистских объяснений: историческое деяние то неявно определяется через цели (которые часто представляют собой лишь непредвиденные результаты), то приравнивается к распространению физического движения в инертной среде. Что это – противоречие? Нет, недобросовестность: нельзя смешивать мелькание понятий с диалектикой.

Цель марксистского формализма – устранение. Метод становится равнозначным террору из-за упорного отказа *проводить различия*, его задача – тотальная ассимиляция, достигаемая минимальными усилиями. Речь идет не о том, чтобы осуществить интеграцию многообразного как такового, сохраняя за ним его относительную самостоятельность, а о том, чтобы его уничтожить; таким образом, постоянное движение к *отождествлению* отражает унифицирующую практику бюрократии. Специфические определения вызывают в области теории такие же подозрения, как личности – в реальной жизни. Для большинства современных марксистов мыслить – это значит пытаться тотализировать и под этим предлогом подменять частное всеобщим; это значит пытаться привести

нас к конкретному и представить нам в качестве такового фундаментальные, но абстрактные определения. Гегель, по крайней мере, признавал существование частного в виде снятой частности – марксист решил бы, что он тратит время зря, стараясь, к примеру, понять буржуазное мышление в его своеобразии. Для него важно одно: показать, что это мышление является одним из модусов идеализма.

*Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994. С. 58–60*

**Виктор Франкл<sup>27</sup>**  
**(1905–1997)**

Я считаю специфически человеческим проявлением не только ставить вопрос о смысле жизни, но и ставить под вопрос существование этого смысла. В частности, привилегией молодых людей является демонстрация своей взрослости прежде всего тем, что они ставят под сомнение смысл жизни, и этой привилегией они более чем активно пользуются.

Эйнштейн как-то заметил, что тот, кто ощущает свою жизнь лишенной смысла, не только несчастлив, но и вряд ли жизнеспособен. Действительно, стремление к смыслу обладает тем, что в американской психологии получило название «ценность для выживания». Не последний из уроков, который мне удалось вынести из Освенцима и Дахау, состоял в том, что наибольшие шансы выжить даже в такой экстремальной ситуации имели, я бы сказал, те, кто был направлен в будущее, на дело, которое их ждало, на смысл, который они хотели реализовать. Позднее американские психиатры получили этому подтверждение на материале военнопленных, находившихся в японских, северо-корейских и северо-вьетнамских лагерях. Не должно ли то, что является верным по отношению к отдельным людям, быть верно и по отношению к человечеству в целом? И не должны ли мы в рамках так называемых исследований проблем мира уделить внимание вопросу: не заключается ли единственный шанс человечества на выживание в общей для всех задаче, в одном общем стремлении к одному общему смыслу? <...>



<sup>27</sup> Австрийский философ и психолог, специалист в области психотерапии. *Произведения*: «Человек в поисках смысла», «Психотерапия и экзистенциализм», «Воля к смыслу» и др.

Смысл нельзя дать, его нужно найти. *Смысл должен быть найден, но не может быть создан.* Создать можно либо субъективный смысл, простое ощущение смысла, либо бессмыслицу. Тем самым понятно и то, что человек, который уже не в состоянии найти в своей жизни смысл, равно как и выдумать его, убегая от чувства утраты смысла, создает либо бессмыслицу, либо субъективный смысл. Если первое происходит на сцене (театр абсурда!), то последнее – в хмельных грезах... В этом случае, однако, это сопряжено с риском пройти в жизни мимо истинного смысла, истинного дела во внешнем мире (в противоположность сугубо субъективному ощущению смысла в себе самом). Это напоминает мне подопытных животных, которым калифорнийские исследователи вживляли электроды в гипоталамус. Когда электрическая цепь замыкалась, животные испытывали удовлетворение либо полового влечения, либо пищевой потребности. В конце концов они научились сами замыкать цепь и игнорировали теперь реального полового партнера и реальную пищу, которая им предлагалась.

*Смысл не только должен, но и может быть найден* и в поисках смысла человека направляет его совесть. Одним словом, совесть – это орган смысла. Ее можно определить как способность обнаружить тот единственный и уникальный смысл, который кроется в любой ситуации.

Совесть принадлежит к числу специфически человеческих проявлений и даже более чем специфически человеческих, ибо она является неотъемлемой составной частью условий человеческого существования, и работа ее подчинена основной отличительной характеристике человеческого существования – его конечности. Совесть, однако, может и дезориентировать человека. Более того, до последнего мгновения, до последнего вздоха человек не знает, действительно ли он осуществил смысл своей жизни или лишь верит в то, что этот смысл осуществлен. <...>

Пусть даже совесть держит человека в неизвестности относительно того, постиг ли он смысл своей жизни, такая «неизвестность» не освобождает его от «риска» повиноваться своей совести или, по крайней мере, прислушиваться к ее голосу.

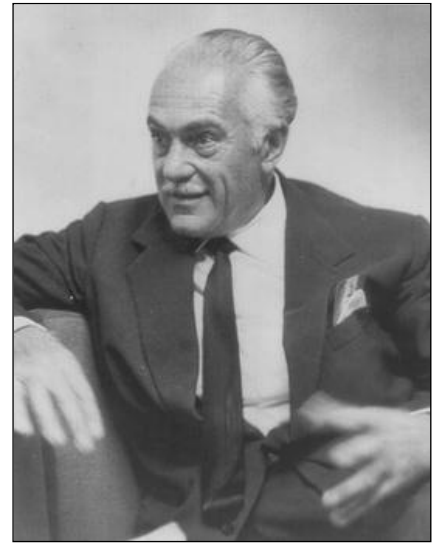
С упомянутой «неизвестностью» связан, однако, не только этот «риск», но и смирение. То, что мы даже на нашем смертном одре не узнаем, не вела ли нас наша совесть – орган смысла – по ложному пути, означает также и то, что одному человеку не дано знать, был ли прав другой, поступая по своей совести. Истина может быть лишь одна, однако никто не может похвастаться знанием, что этой истиной обладает именно он, и никто другой. Смирение означает также терпимость, однако терпимость не тождественна безразличию; ведь чтобы уважать иные верования, отнюдь не требуется идентифицировать себя с ними.

*Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 36–40*



**Аурелио Печчеи<sup>28</sup>**  
**(1908–1984)**

Триумфальное развитие западной цивилизации неуклонно приближается к критическому рубежу. Уже занесены в золотую книгу наиболее значительные успехи ее предшествующего развития. И пожалуй, самым важным из них, определившим все остальные ее достижения, явилось то, что она дала мощный импульс к развертыванию промышленной, научной и технической революций. Достигнув сейчас угрожающих размеров, они уподобились гигантским тиграм, которых не так-то просто обуздать. И тем не менее вплоть до недавнего времени общество умудрялось приручать их и, успешно подчиняя своей воле, понукало мчаться вперед и вперед. Время



от времени на пути этой бешеной гонки вырастали трудности и преграды. Но они либо с поразительной легкостью преодолевались, либо оказывались стимулами для новых мощных скачков вперед, побуждали к развитию более совершенных движущих сил, новых средств роста. <...>

Набирая все новые и новые силы, цивилизация нередко обнаруживала явную склонность навязывать свои идеи с помощью миссионерской деятельности или прямого насилия, идущих от религиозных, в частности христианских, традиций. Трудовая этика и прагматический стиль мышления послужили источниками того непреодолимого напора, тех идей и средств, с помощью которых она навязывала свои привычки и взгляды другим культурам и традициям. Так она неуклонно распространялась по планете, используя для этого все возможные пути и средства – миграцию, колонизацию, завоевания, торговлю, промышленное развитие, финансовый контроль и культурное влияние. Мало-помалу все страны и народы стали жить по ее законам или создавали их по установленному ею образцу. Ее нравы стали предметом поклонения и образцом для подражания; и, даже если их отвергают, все равно именно от них отталкиваются в поисках иных решений и альтернатив.

Развитие ее, однако, сопровождалось таким расцветом радужных надежд и иллюзий, которые не могли осуществиться хотя бы по причинам психологического и социального характера. В основе ее философии и ее действий всегда лежал элитаризм. А Земля – как бы ни была она щедра – все же не в состоянии разместить непрерывно растущее население и удовлетворить все новые и новые его потребности, желания и

---

<sup>28</sup> Итальянский ученый, основатель и президент Римского клуба. *Произведения:* «Человеческие качества».

прихоти. Вот почему сейчас в мире наметился новый, более глубокий раскол – между сверхразвитыми и слаборазвитыми странами. <...>

Наделив нас невиданной доселе силой и привив вкус к такому уровню жизни, о котором мы раньше и не помышляли, НТР не дает нам порой мудрости, чтобы держать под контролем наши возможности и запросы. И нашему поколению пора наконец понять, что только от нас зависит теперь, сможем ли мы преодолеть это критическое несоответствие, так как впервые в истории именно от этого зависит судьба не отдельных стран и регионов, а всего человечества в целом. Именно наш выбор предопределит, по какому пути пойдет дальнейшее развитие человечества, сможет ли оно избежать самоуничтожения и создать условия для удовлетворения своих потребностей и желаний. <...>

...пора, наконец, понять всем – как тем, кто принимает ответственные решения, так и рядовым людям, – что нельзя без конца уповать на всякого рода социетальные механизмы, на обновление и усовершенствование социальной организации общества, когда на карту поставлена судьба человека как вида. При всей той важной роли, какую играют в жизни современного общества вопросы его социальной организации, его институты, законодательства и договоры, при всей мощи созданной человеком техники не они в конечном счете определяют судьбу человечества. И нет, и не будет ему спасения, пока сами люди не изменят своих привычек, нравов и поведения. Ибо суть проблемы, которая встала перед человечеством на нынешней стадии его эволюции, заключается именно в том, что люди не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые сами же вносят в этот мир, и источники этого кризиса лежат внутри, а не вне человеческого существа, рассматриваемого как индивидуальность и как коллектив. И решение всех этих проблем должно исходить прежде всего из изменения самого человека, его внутренней сущности.

Проблема в итоге сводится к *человеческим качествам* и путям их усовершенствования. Ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать весь ее огромный потенциал для благих целей. И если мы хотим сейчас обуздать техническую революцию и направить человечество к достойному его будущему, то нам необходимо прежде всего подумать об изменении самого человека, о революции в самом человеке. Задачи эти при всей своей кажущейся на первый взгляд несовместимости вполне реальны и разрешимы сегодня при условии, если мы наконец осознаем, что именно поставлено на карту, если поймем, что называться современными, соответствующими своему времени мужчинами и женщинами, – значит постигнуть искусство становиться лучше.

*Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 11–14*

**Альбер Камю<sup>29</sup>**  
**(1913–1960)**

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно. Таковы условия игры: прежде всего нужно дать ответ. И если верно, как того хотел Ницше, что заслуживающий уважения философ должен служить примером, то понятна и значимость ответа – за ним последуют определенные действия. Эту очевидность чувствует сердце, но в нее необходимо вникнуть, чтобы сделать ясной для ума.



Как определить большую неотложность одного вопроса в сравнении с другим? Судить можно по действиям, которые следуют за решением. Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос этот пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению жизнь не стоит того, чтобы ее прожить. Мне известны и те, кто, как ни странно, готовы покончить с собой ради идей или иллюзий, служащих основанием их жизни (то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти). Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов.

*Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24–25*

Чувство абсурдности поджидает нас на каждом углу. Это чувство неуловимо в своей скорбной ноте, в тусклом свете своей атмосферы. Заслуживает внимания сама эта неуловимость. <...>

Быть может, нам удастся раскрыть неуловимое чувство абсурдности в различных, но все же родственных мирах умопостижения, искусства жизни и искусства как такового. Мы начинаем с атмосферы абсурда. Конечной же целью является постижение вселенной абсурда и той установки сознания, которая высвечивает в мире этот неуловимый лик. <...>

---

<sup>29</sup> Французский писатель и мыслитель, близкий к экзистенциализму. *Произведения*: «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде», «Бунтующий человек», «Чума» и др.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и исступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он – единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. <...>

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснить мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. <...>

*Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 242–243, 251, 267*

Итак, абсурд в качестве жизненного правила противоречив. Что же удивительного в том, что он не дает нам тех ценностей, которые узаконили бы для нас убийство? Впрочем, невозможно обосновать позицию на какой-либо излюбленной эмоции. Чувство абсурда – это такое же чувство, как и остальные. Тот факт, что между двумя войнами чувство абсурда окрасило собой столько мыслей и поступков, доказывает только его силу и его законность. Но интенсивность чувства еще не означает его всеобщего характера. Заблуждение любой эпохи заключалось в том, что она открывала или мнила, что открывает, всеобщие правила поведения, основываясь на чувстве отчаяния, которое в своем развитии стремится выйти за собственные пределы. Как большие муки, так и большие радости могут послужить началом размышления; они движут им. Но невозможно обрести эти чувства и поддерживать их во время всего рассуждения. Следовательно, если есть резон учитывать восприимчивость к абсурду, ставить диагноз обнаруженной у себя и у других болезни, тогда возможно усматривать в такой восприимчивости лишь отправную точку, критику, основанную на жизненном опыте, экзистенциальный эквивалент философского сомнения. Это означает, что необхо-

димо покончить с игрой зеркальных отражений и присоединиться к неодолимому самоопределению абсурда.

Поскольку зеркала разбиты, не остается ничего, что помогло бы нам дать ответы на поставленные эпохой вопросы. Абсурд в качестве методического сомнения представляет собой чистую доску. Он оставляет нас в тупике. Вместе с тем, будучи сомнением, он способен, обращаясь к собственной сути, направлять нас на новые поиски. Рассуждение продолжается тогда уже известным образом. Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте абсурда, это бунт. Лишенный всякого знания, вынужденный убивать или мириться с убийством, я располагаю только этой очевидностью, усугубляемой только внутренним раздором, в котором я обретаюсь. Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятного и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось и наконец-то запечатлелись слова, которые безостановочно пишутся вилами по воде. Цель бунта – преобразование. Но преобразовывать – значит действовать, а действие уже завтра может означать убийство, поскольку бунт не знает, законно оно или незаконно. И бунт порождает как раз такие действия, которые он должен узаконить. Следовательно, необходимо, чтобы бунт искал свои основания в самом себе, поскольку ни в чем ином он их не может найти. Бунт должен сам себя исследовать, без чего он не будет знать, как правильно ему действовать.

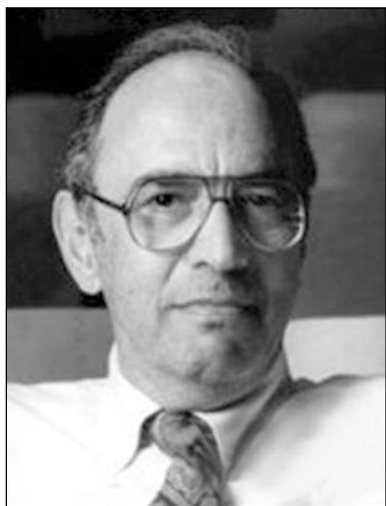
Два столетия исторического или метафизического бунта дают нам возможность поразмыслить над ними. Только историк способен рассказать в деталях о сменяющих друг друга социальных движениях и доктринах. По крайней мере, он обязан найти в них некую путеводную нить. На последующих страницах будут проставлены лишь некоторые исторические вехи и предложена гипотеза, которая, впрочем, не в состоянии объяснить все и не является единственно возможной. Тем не менее она частично объясняет направленность нашего времени и почти полностью – его эксцессы. Рассматриваемая здесь необычайная история есть история европейской гордыни.

Как бы там ни было, невозможно понять причины бунта, не исследуя его требований, его образ действия и его завоеваний. В его делах, быть может, таится то правило действия, которое не смог открыть нам абсурд, или по меньшей мере указание на право или долг убивать и в конечном счете созидательная надежда. Человек – единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть. Проблема в том, чтобы знать, не может ли такой отказ привести лишь к уничтожению других и

самого себя, должен ли всякий бунт завершаться оправданием всеобщего убийства или, напротив, не претендуя на невозможную безвинность, он поможет выявить суть рассудочной виновности.

*Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 120–126*

**Томас Сэмюэл Кун<sup>30</sup>**  
**(1922–1996)**



Если науку рассматривать как совокупность фактов, теорий и методов, собранных в находящихся в обращении учебниках, то в таком случае ученые – это люди, которые более или менее успешно вносят свою лепту в создание этой совокупности. Развитие науки при таком подходе – это постепенный процесс, в котором факты, теории и методы слагаются во все возрастающий запас достижений, представляющий собой научную методологию и знание. История науки становится при этом такой дисциплиной, которая фиксирует как этот последовательный прирост, так и трудности, которые препятствовали накоплению знания.

Отсюда следует, что историк, интересующийся развитием науки, ставит перед собой две главные задачи. С одной стороны, он должен определить, кто и когда открыл или изобрел каждый научный факт, закон и теорию. С другой стороны, он должен описать и объяснить наличие массы ошибок, мифов и предрассудков, которые препятствовали скорейшему накоплению составных частей современного научного знания. <...>

Термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности. В наши дни такие достижения излагаются, хотя и редко в их первоначальной форме, учебниками – элементарными или повышенного типа. Эти учебники разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все ее удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. <...>

В своем установившемся употреблении понятие парадигмы обозначает принятую модель или образец; именно этот аспект значения слова

---

<sup>30</sup> Американский историк и философ, один из лидеров историко-эволюционистского направления в философии науки. *Произведения:* «Структура научных революций», «Объективность, ценностные суждения и выбор теории», «Логика науки или психология исследования?».

«парадигма» за неимением лучшего позволяет мне использовать его здесь. Но, как вскоре будет выяснено, смысл слов «модель» и «образец», подразумевающих соответствие объекту, не полностью покрывает определение парадигмы. <...>

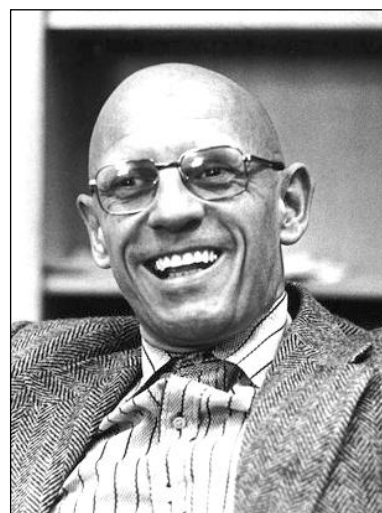
Последовательный переход от одной парадигмы к другой через революцию является обычной моделью развития зрелой науки.

Переход от парадигмы в кризисный период к новой парадигме, от которой может родиться новая традиция нормальной науки, представляет собой процесс далеко не кумулятивный и не такой, который мог бы быть осуществлен посредством более четкой разработки или расширения старой парадигмы. Этот процесс скорее напоминает реконструкцию области на новых основаниях, реконструкцию, которая изменяет некоторые наиболее элементарные теоретические обобщения в данной области, а также многие методы и приложения парадигмы. В течение переходного периода наблюдается большое, но никогда не полное совпадение проблем, которые могут быть решены и с помощью старой парадигмы, и с помощью новой. Однако тем не менее имеется разительное отличие в способах решения. К тому времени, когда переход заканчивается, ученый-профессионал уже изменит свою точку зрения на область исследования, ее методы и цели.

*Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. С. 28, 31, 120*

**Мишель Фуко<sup>31</sup>**  
**(1926–1984)**

Вплоть до конца XVIII века человек не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил собственными руками не более двухсот лет назад... Верно, что естественные науки рассматривали человека как род или как вид: свидетельство тому – спор о расах в XVIII веке. Со своей стороны и грамматика с экономией использовали такие понятия, как потребность, желание или память, воображение. Однако в эпистемологическом смысле человек, как таковой, не осознавался.



<sup>31</sup> Французский философ, историк культуры. *Произведения*: «Рождение клиники: археология взгляда медика», «Слова и вещи: археология гуманитарных наук», «Археология знания» и др.

Классическая эпистема расчленяется по таким линиям, которые никак не позволяют выделить особую, специфическую область человека. <...>

Когда естественная история становится биологией, анализ богатств – экономией, размышление о языке, что важнее всего, превращается в филологию, а классическая дискурсия, в которой находили свое общее место бытие и представление, исчезает вовсе, тогда в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта. <...>

Человек в своем собственном бытии, со своей способностью образовывать представления возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами, когда, покинув представление, которое доселе было их исконным местом, они отступают в глубину вещей, замыкаются на самих себя по законам жизни, производства, языка. Посреди них, замкнутый в образованном им круге, и намечается – более того, требуется – человек, поскольку именно человек говорит, поскольку именно он определяет свое место среди других животных..., поскольку, наконец, само соотношение потребностей человека и средств их удовлетворения непременно требует, чтобы он сам был основой и средством всякого производства. <...>

Антропология представляет собою, пожалуй, основную диспозицию, которая направляет и ведет философскую мысль Канта до наших дней. Эта диспозиция существенна потому, что она составляет часть нашей собственной истории, однако она уже близка к тому, чтобы распасться на наших глазах, ибо мы уже начинаем узнавать и ниспровергать в ней посредством критики одновременно и забвение той первоначальной открытости, которая сделала ее возможной, и то постоянное препятствие, которое упорно противится будущей мысли. Всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве и его освобождении, всем тем, кто еще ставит вопросы о том, что такое человек в своей сути, всем тем, кто хочет исходить из человека в своем поиске истины, и, наоборот, всем тем, кто сводит всякое познание к истинам самого человека..., – всем этим несуразным и нелепым формам рефлексии можно противопоставить лишь философический смех, т. е., иначе говоря, безмолвный смех. <...>

В наше время – причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент – утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека. <...>

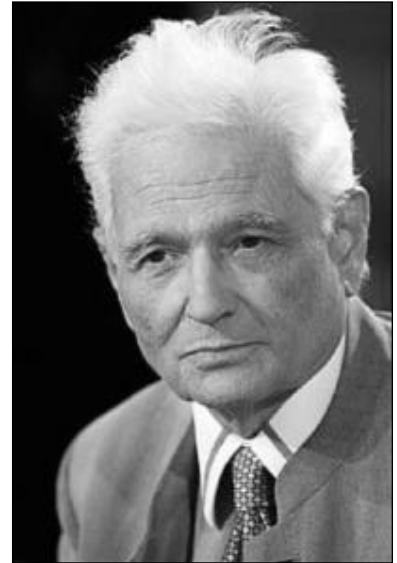
Человек был фигурой между двумя способами бытия языка... Человек, как без труда показывает археология нашей мысли – это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились..., тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке.

*Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.  
С. 398, 402, 403–404, 438, 485, 487*



**Жак Деррида<sup>32</sup>**  
**(1930–2004)**

«Для меня никогда не существовало посредника между всем и ничем». Посредник – это середина, переход, средний термин между полным отсутствием и абсолютной полнотой присутствия. Как известно, Руссо настойчиво стремился устранить все то, что можно было бы назвать «средостением» [mediatete]. И это желание он выражал смело, остро, предметно. Оно не нуждается в расшифровке. И вот именно о нем вспоминает Жан-Жак, когда распутывает цепь нанизанных друг на друга восполнений, замещающих мать или природу. Восполнение находится где-то посередине между полным отсутствием и полным присутствием. Игра этих замен одновременно и восполняет нехватку, и оставляет на ней свою мету. Однако Руссо рассуждает так, будто уже одно только обращение к восполнению (в данном случае – к Терезе) разрешает все его беспокойства по поводу посредничества: «С тех пор я был одинок, так как для меня никогда не существовало посредника между всем и ничем. В Терезе я нашел восполнение, в котором нуждался». Пагубность этого понятия тем самым ослабляется – как если бы удалось его *урезонить*, одомашнить, приручить.



Это ставит перед нами вопрос об употреблении слова «восполнение», о месте Руссо внутри той системы языка и логики, которая сообщает этому слову и понятию *захватывающую* силу: пользуясь им, говорящий всегда может высказать больше, меньше или же нечто иное по сравнению с тем, что он *хотел бы сказать*. Таким образом, это вопрос не только о письме Руссо, но и о нашем прочтении. Прежде всего мы должны дать себе строгий отчет в этом *захватывании*: в том, что писатель пишет, находясь *внутри* языка и *внутри* логики, и потому его речь по определению не может овладеть их системой, законами, жизнью как таковыми. Писатель может использовать этот язык и логику, лишь подчиняясь – в известном смысле и до известного предела – этой их системе. И наше чтение всегда должно иметь в виду это незаметное для самого писателя отношение между тем, чем писатель владеет, и тем, чем он не владеет в схемах своего языка. Отношение это не есть количест-

---

<sup>32</sup> Французский философ, представитель постструктурализма, постмодернизма. Произведения: «О грамматологии», «Эссе об имени (Страсть, Кроме имени, Хора)».

венное распределение тени и света, слабости и силы: это означающая структура, которую должно выработать само критическое прочтение.

Что значит здесь – выработать? В поисках объяснения нам придется приступить к обоснованию наших принципов чтения. Это, как мы далее увидим, отрицательное обоснование: методом исключения оно очерчивает то пространство чтения, которое у нас здесь остается пустым или иначе – саму задачу чтения.

Очевидно, что для выработки означающей структуры не годится самоустраняющийся и почтительный двойник-комментарий, нацеленный на воспроизведение осознанного, свободного, интенционального отношения, возникающего в процессе взаимодействий между писателем и историей, которой он причастен благодаря стихии языка. Конечно, дублирующий комментарий должен иметь свое место и в критическом чтении. Если не учитывать и не соблюдать все комментаторские правила – а это дело нелегкое, и требует полного набора орудий традиционной критики – то без всего этого критическая работа рискует обратиться неизвестно куда и заявить неизвестно что. Однако комментарий, эта незаменимая предосторожность, может лишь *охранить* нас при входе, но не может *открыть* перед нами двери чтения.

Итак, чтение не должно ограничиваться удвоением текста, однако оно не имеет права и выходить за его рамки, обращаясь к чему-то другому – к внешнему объекту (метафизическая, историческая, психобиографическая и пр. реальность) или к внетекстовому означаемому, содержание которого бы возникло или могло бы возникнуть вне языка, т. е., в нашем смысле слова, вне письма как такового. Вот почему те методологические размышления по конкретному поводу, на которые мы здесь отваживаемся, непосредственно вытекают из общих предпосылок, изложенных выше, – об отсутствии предметной соотнесенности или трансцендентального означаемого. *Внетекстовой реальности вообще не существует.* И вовсе не потому, что нас не интересует жизнь Жан-Жака или же существование маменьки или Терезы *как таковых*, и не потому, что у нас нет иного доступа к их так называемому «реальному» существованию, кроме как через текст; не потому, что мы не можем поступить иначе и должны помнить об этом ограничении. Уже и всех названных причин нам хватит с лихвой, но есть и другие, более веские основания. Как мы пытались здесь доказать, следуя путеводному понятию «опасного восполнения», так называемая реальная жизнь существ «из плоти и крови» – по ту сторону сочинений Руссо – всегда была письмом и только письмом. Там были только восполнения и значащие замены, которые могли возникнуть лишь в цепи отсрочивающих отсылок, так что «реальное» могло появиться, добавиться и осмыслиться лишь на сле-

дах «восполнения» и по его призыву... И так до бесконечности, ибо в *тексте* мы читаем, что всякое абсолютное присутствие – природа, то, что называется «реальной матерью» и т. д. – все это уже исчезло, или же вовсе не существовало, а смысл и язык открываются нам лишь благодаря письму как отсутствию реального присутствия.

Хотя наше прочтение и не является комментарием, оно должно осуществляться внутри текста, не выходя за его пределы. И потому, вопреки видимости, определение слова «восполнение» никоим образом не является здесь психоаналитическим, если считать психоаналитическим истолкование, уводящее нас за пределы письма к психобиографическому означаемому или даже к общей психологической структуре, которую мы вправе отделить от означающего. Такой подход подчас противопоставляет себя традиционному комментарию-двойнику. Однако, по сути, он легко с ним сочетается. *Безмятежность, с которой комментарий утверждает самотождественность текста, уверенность жеста, очерчивающего его границы, – все это легко уживается со спокойной убежденностью, совершающей из текста прыжок вовне, к его предполагаемому содержанию обок с чистым означаемым.* И в самом деле, применительно к Руссо психоаналитические исследования в духе д-ра Лафорга сперва прочитывают текст самыми традиционными методами и лишь затем вырываются за его рамки. Вычитывание «симптомов» из литературы – нет ничего более банального, школярского, наивного. Если мы видим саму ткань «симптома», его фактуру, то мы с легкостью перебегаем к психобиографическому означаемому, связь которого с литературным означающим становится тогда чисто внешней и случайной. С другой стороны, этот же подход мы видим тогда, когда в общих работах о Руссо, в привычном ансамбле, выдающем себя за синтез и точную реконструкцию «мысли и дела» Руссо путем комментария и систематизации, вдруг появляется глава биографического и психоаналитического типа о «проблеме сексуальности у Руссо» со ссылками на его историю болезни в приложении.

Отделить означаемое от означающего путем истолкования или комментария и тем самым уничтожить письмо другим письмом, письмом-чтением, невозможно в принципе. Тем не менее мы полагаем, что сама эта невозможность по-разному проявляется в истории. Она не ограничивает опыты расшифровки определенной формой или мерой, ей не нужны одни и те же правила. Здесь необходимо принять во внимание историю текста как такового. Когда мы говорим о писателе и о том, как над ним тяготеет язык, это относится не только к писателю в сфере изящной словесности. Этому захвату подчиняется и философ, и летописец, и мыслитель-теоретик – вообще и в конечном счете всякий, кто пишет. Но

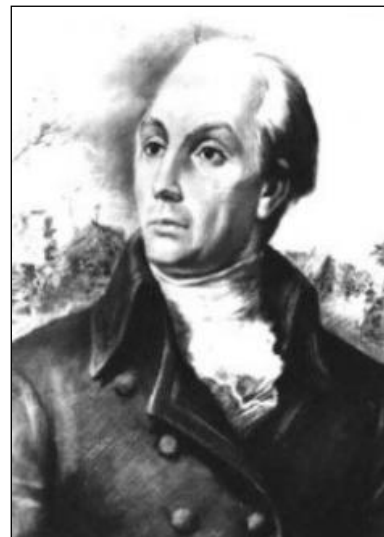
в каждом отдельном случае пишущий включен в какую-то определенную систему текста. Хотя чистого означаемого и не существует, имеется целый ряд различных отношений в зависимости от того, какая часть означающего оказывается нерастворимым слоем означаемого. Например, философский текст, который фактически всегда существует в письменном виде, содержит – именно как нечто специфически философское – установку на самоуничтожение перед тем обозначаемым содержанием, которое этот текст несет в себе для поучения. Наше чтение должно стремиться учесть эту цель, даже если в конечном счете она окажется неосуществимой. С этой точки зрения и должна изучаться любая история текстов, в том числе и история литературных форм на Западе. За исключением моментов напора и моментов сопротивления (а они осознаются достаточно поздно), литературное письмо – почти всегда и почти везде, в разное время по-разному – предоставляет себя для такого *трансцендирующего* чтения, для такого поиска означаемого, который мы подвергаем здесь сомнению, – не для того, чтобы просто его отменить, но чтобы понять его внутри системы, увидеть которую само письмо не в состоянии. Философская литература – это лишь один из примеров в этой истории, но это пример весьма значимый. Он особенно интересует нас в связи с Руссо, который, по весьма серьезным причинам, и создавал философскую словесность (например, «Общественный договор» и «Новую Элоизу»), и одновременно предпочитал существовать в письме литературном – т. е. таком, которое не исчерпывается своим философским или иным содержанием. То, что Руссо – как философ и как психолог – сказал нам о письме вообще, неразрывно связано с системой его собственного письма. И это нужно учитывать.

Деррида Ж. О грамматологии.  
М.: Ad Marginem, 2000. С. 134–157

### 3. РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Александр Николаевич Радищев<sup>33</sup>**  
**(1749–1802)**

...Стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть метою мысленного существа, и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно ни ограничено есть, предела и конца означить невозможно: ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды. Подстрекаемый всегдашним стремлением, мечта его есть шествие беспрестанное, почти бесконечно, и поелику мысленности существенно, то и сама вечность на достижение сея мечты недостаточна. Оттуда все старания наши, все наши стремления беспредельны.



Желание наше объемлет бесконечность, и вечностию его разве измерить можно, а не временем. Склонности и страсти удовлетворений не знают, и чем более угобжаются, тем сильнее возрастают. Все благородные склонности и все скарედности едину носят на себе печать. Рвение к науке ненасытимо, возродясь единожды; любочестие всеалчно, желало всю землю зреть своим подножием; и даже мерзкое сребролюбие жажде своей к имению не знает ни конца, ни предела. Всякую мысль, всякую мечту мы тщимся поставить мер превыше; где мы обретаем предел и ограду, там будто чувствуем плен и неволю, и мысль наша летит за пределы вселенная, за пределы пространства, в царство неиспытанного. Даже телесность наша тщится во след мысли и жаждет беспредельного: ибо едва коснется насыщения, то и наивеличайшее услаждение мерзит. <...>

Человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земли есть совершенствование, та же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организацией, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную.

Возвратной путь для него невозможен, и состояние его по смерти не может быть хуже настоящего; и для того вероятно или правдоподобно, что он сохранит свои мысли приобретенные, свои склонности, поколику они от телесности отделены быть могут; в новой своей организации он

---

<sup>33</sup> Писатель, философ, поэт. *Произведения*: «Путешествие из Петербурга в Москву», «О человеке, его смертности и бессмертии».

заблуждения свои исправит, склонности устремит к истине; поелику сохраняет мысли, коих расширенность речь его имела началом, то будет одарен речию: ибо речь, яко составление произвольных знаков, знамение вещей означающее, и может внятна быть всякому чувству, то какая бы организация будущая ни была, если чувствительность будет сопричастна, то будет глаголом одаренна.

Положим конец нашим заключениям, да не зримся ищущими единственно мечтаний и чуждаемся истины. Но как бы то ни было, о, человек, хотя ты есть существо сложное или однородное, мысленность твоя с телом разрушиться не определена. Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель. Одаренный разными качествами, употребляй их цели твоей соразмерно, но берегись, да не употребишь их во зло. Казнь живет сосмежна злоупотреблению. Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие. Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь: если поживешь за предел дней твоих, и разрушение мысленности не будет твой жребий, верь, что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устраниться или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта.

*Радищев А.Н. О человеке, его смертности и бессмертии.  
Полное собрание сочинений. В 3 т. Т 2.  
М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 85–87*

**Пётр Яковлевич Чаадаев<sup>34</sup>**  
**(1794–1856)**



Все это приводит нас к такому заключению: жизнь духовного существа в целом обнимает собою два мира, из которых только один нам ведом, и так как всякое мгновение жизни неразрывно связано со всей последовательностью моментов, из которых слагается жизнь, то ясно, что собственными силами нам невозможно возвыситься до познания закона, который неизбежно должен относиться к тому и другому миру. Поэтому закон этот неизбежно должен быть нам преподан таким разумом, для которого существует один единственный мир, единый порядок вещей.

<sup>34</sup> Русский философ и публицист. *Произведения*: «Философические письма».

Впрочем, не подумайте, что нравственное учение философов не имеет с нашей точки зрения никакой ценности. Мы как нельзя лучше знаем, что оно содержит великие и прекрасные истины, которые долго руководили людьми и которые еще и сейчас с силой отзываются в сердце и в душе. Но мы знаем также, что истины эти не были выдуманы человеческим разумом, но были ему внушены свыше в различные эпохи общей жизни человечества. Это одна из первичных истин, преподанных естественным разумом, и которую разум, проникнутый откровением, лишь освящает своим высшим авторитетом. Хвала земным мудрецам, но слава одному только Богу! Человек никогда не шествовал иначе, как при сиянии божественного света. Свет этот постоянно озарял дорогу человека, но он не замечал того источника, из которого исходил яркий луч, падающий на его путь. *Он просвещает, говорит евангелист, всякого человека, приходящего в мир; Он всегда был в мире, но мир его не познал.*

Привычные представления, усвоенные человеческим разумом под влиянием христианства, приучили нас усматривать идею, раскрытую свыше, лишь в двух великих откровениях – Ветхого и Нового Завета, и мы забываем о первоначальном откровении. А без ясного понимания этого первого общения духа Божьего с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве.

*Чаадаев П.Я. Философические письма // Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 68–95*

**Иван Васильевич Киреевский<sup>35</sup>**  
**(1806–1856)**

Таким образом, разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание, по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из



<sup>35</sup> Русский философ и литературный критик, один из главных теоретиков славянофильства. *Произведения*: «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России», «О возможности и необходимости новых начал в философии».

самой сущности предмета. Предмет мышления, предстоя зрению ума, сам собою прилагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение. Ум, вглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее об нем понятие. Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем, которая, таким образом, уже является как соединение положительного и отрицательного определения в одно сложное (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несостоятельность и открывает свою отрицательную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную, которая снова подвергается тому же видоизменительному процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая сущность. Отсюда тем же диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления как тождественного явления одной осуществленной разумности и самосознающейся сущности.

*Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. М., 1979. С. 22–23*

**Алексей Степанович Хомяков<sup>36</sup>**  
**(1804–1860)**



При всем том, перед Западом мы имеем выгоды неисчислимы. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству Русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утратила чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков несправедливости и насилия. Простота дотатарского устройства областного не чужда была истины человеческой, и закон справедливости и любви взаимной служил основанием этого быта, почти патриархального. Теперь, когда эпоха создания государст-

<sup>36</sup> Русский поэт, художник, публицист, богослов, философ, основоположник славянофильства. *Произведения*: «О старом и новом», «Записки о Всемирной истории».



венного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому. Таким образом, мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и законов ее – светил путеводительных для будущего нашего развития и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неисториченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, не колеблющаяся вечно между бытием и смертью.

*Хомяков А.С. О старом и новом // Сочинения. В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994. С. 460*

**Виссарион Григорьевич Белинский<sup>37</sup>**  
**(1811–1848)**

История есть фактическое жизненное развитие общей (абсолютной) идеи в форме политических обществ. Сущность истории составляет только одно разумно необходимое, которое связано с прошедшим, и в настоящем заключает свое будущее. Содержание истории есть общее: судьбы человечества. Как история народа не есть история миллионов отдельных лиц, его составляющих, но только история некоторого числа лиц, в которых выразились дух и судьбы народа, – точно так же и человечество не есть собрание народов всего земного шара, но только нескольких народов, выражающих собою идею человечества. <...>



Россия не принадлежала и не могла, по основным элементам своей жизни, принадлежать к Азии: она составляла какое-то уединенное, отдельное явление; татары, по-видимому, должны были сроднить ее с

---

<sup>37</sup> Русский социальный мыслитель, литературный критик и публицист. *Произведения*: «Россия до Петра Великого» и др.

Азией; они и успели механическими внешними узами связать ее с нею на некоторое время, но духовно не могли, потому что Россия – держава христианская. Итак, Петр действовал совершенно в духе народном, сближая свое отечество с Европою и искореняя то, что внесли в него татары временно азиатского. <...>

Для России наступает время сознания. Несмотря на холодность и равнодушие, в которых мы, русские, не без причины упрекаем себя, у нас уже не довольствуются общими местами и истертыми понятиями, но хотят лучше ложно и ошибочно судить, нежели повторять готовые и на веру или по лености и апатии принятые суждения. Так, например, многие, не слыша новых суждений о Пушкине и сомневаясь в справедливости давно высказанных и устаревших, сомневаются и в поэтическом величии Пушкина. И это явление отрадно: оно есть выражение потребности самостоятельной мыслительности, потребности истины, которая прежде и выше всего, даже самого Пушкина. *Amicus Plato, sed magis arnica Veritas* {Платон мне друг, но еще больший мне друг – истина (лат.). – Ред.} – премудрое изречение! Что истинно велико, то всегда устоит против сомнения и не падет, не умалится и не затмится, но еще более укрепится, возвеличится и просветится от сомнений и отрицания, которые суть первый шаг ко всякой истине, исходный пункт всякой мудрости. Сомнения и отрицания боится одна ложь, как боится воды поддельные цветы и неблагородные металлы. Мы не раз уже повторяли эту истину, говоря о людях, отрицающих великость Пушкина как поэта. Мы думаем диаметрально противоположно с такими людьми; но, если их мнение выходит не из каких-нибудь внешних и предосудительных причин, мы готовы с ними спорить ради истины и уверены, что только через такие споры явится истина и войдет в общее сознание, сделается общим убеждением. Тем более мы далеки от того, чтоб смотреть на таких людей, как на раскольников, на искажителей истины, оскорбителей памяти великого поэта и чувства национальной гордости. Скажем более: мы понимаем, что могут быть и такие отрицатели гения Пушкина, которые в тысячу раз достойнее уважения многих безусловных почитателей славы великого поэта, повторяющих чужие слова. Явление таких отрицателей обнаруживает не холодность общества к истине, но скорее рождающуюся любовь к ней: ибо безусловное признание чего-нибудь без рассуждения, без проверки разумом, скорее, чем сомнение и отрицание, есть признак апатического равнодушия общества к делу истины. Нет, явление таких отрицателей в молодом обществе есть признак рождающейся мыслительной жизни. В безусловном уважении к авторитетам и именам иногда действительно выражается и любовь и жизнь, но любовь и жизнь бессознательная, простодушная, детская. Смешно же требовать или желать, чтобы общество неподвижно оставалось в состоянии детст-

ва, когда этого не требуют и не желают от человека, а если он, вопреки законам развития, останется навек ребенком, то презируют его, как идиота. Говорят, что сомнение подрывает истину: ложная и безбожная мысль! Если истина так слаба и бессильна, что может держаться не сама собою, но охранительными кордонами и карантинами пробив сомнения, то почему же она истина, и чем же она лучше и выше лжи, и кто же станет ей верить? Говорят: отрицание убивает верование. Нет, не убивает, а очищает его. Правда, сомнение и отрицание бывают верными признаками нравственной смерти целых народов; но каких народов? – устаревших, изживших всю жизнь свою, существующих только механически, как живые трупы, подобно византийцам или китайцам. Но может ли это относиться к русскому народу, столь юному, свежему и девственному, столь могучему родовыми, первосущными стихиями своей жизни, – народу, который с небольшим во сто лет своей новой жизни, воззванный к ней творящим глаголом царя-исполина, проявил себя и в великих властителях, и в великих полководцах, и в великих государственных мужах, в великих ученых, и в великих поэтах; народу, который во сто лет своей новой жизни уже составил себе великое прошедшее, «полный гордого доверия покой» в настоящем, по выражению поэта, и которого ожидает еще более великое, более славное будущее? Нет, мы унизили бы свое национальное достоинство, если б стали бояться духовной гимнастики, которая во вред только хилым членам одряхлевшего общества, но которая в крепость и силу молодому, полному здоровья и рьяности обществу. Жизнь проявляется в сознании, а без сомнения нет сознания, так же как для тела без движения невозможно отправление органических процессов и жизненного развития. У души, как и у тела, есть своя гимнастика, без которой душа чахнет, впадая в апатию бездействия.

*Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Собрание сочинений. В 9 т. Т. 4. М.: Худож. лит., 1979. С. 4–5, 11, 24*

**Константин Сергеевич Аксаков<sup>38</sup>**  
**(1817–1860)**

Энергетически освобожденные Петром от оков исключительной национальности, пережившие период безотчетного подражания чуждому, наставший логически и необходимо непосредственно за предыдущим, мы с полным сознанием, свободные от всякой возможной односторонности, возвращаемся к нашей истории, к нашей жизни, к нашему отечеству, нами

---

<sup>38</sup> Публицист, поэт, литературный критик, историк, один из идеологов славянофильства. *Произведения*: «О русском воззрении», «О внутреннем состоянии России».



снова приобретенному, и с большим правом, нежели прежде, называем его своим. Просвещение Запада, нас некогда ослепившее и сначала так односторонне на нас подействовавшее, не может уже у нас отнять его, ибо результатом этого просвещения, при настоящем его понимании, было необходимое сознательное возвращение к себе. В самой истине, нам открывшейся, нашли мы доказательство, сильную опору нашему народному чувству, мы поняли необходимость национальной стороны и в то же время ее значение и место. До Петра Великого мы были неразрывно соединены с

отечеством, любили его; но любовь наша не была свободна, она была односторонняя; в ней был страх чужеземного; только через незнание, через отчуждение думали мы сохранить свою национальность; здесь была темная сторона, которая давала возможность поколебать самое чувство. Так и случилось. Петр вывел на свет, что таилось во мраке; обличил и поразили односторонность и был поворотной точкой. Время после Петра Великого являет новую односторонность, ужасную крайность, до какой когда-либо достигал народ: доходило до того, что мы вовсе отрекались от нашей истории, литературы, даже языка. Столицей нашей стал город с чужим именем, на берегах чуждых, не связанный с Россией никакими историческими воспоминаниями.

*Аксаков К.С., Аксаков И.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Литературная критика. М.: Современник, 1981. С. 25–27*

Да, мы не думали, чтобы пришлось доказывать законность и необходимость русского воззрения или вообще воззрения народного. Но, видно, еще не пришло время, когда это будет ясно само собою. Самое непонимание даже мысли о необходимости русского воззрения есть доказательство, что мы еще не так близки к самобытной эпохе и что наше подражательное направление еще не прошло. Скажем кстати, что этот спор о народном воззрении был бы непонятен ни для француза, ни для немца, ни для англичанина (для англичанина всего менее). У этих народов народность действует постоянно, чувство ее живо, мысль вытекает прямо из нее и стремится к общечеловеческому. Народность их лишь только возвышается и светлеет на общечеловеческом деле ... странно было бы доказывать этим народам необходимость их народного воззрения, когда оно у них есть и неотъемлемо слито со всею их жизнью, со всеми их подвигами. Именно они-то, народы западные и западная мысль, никогда не стали бы отказывать русскому народу в праве на са-

мостоятельное воззрение. Мир славянский настолько для них и важен, насколько он самобытен и своеобразен. <...>

#### I. Что такое народное воззрение?

Народное воззрение – есть *самостоятельное* воззрение народа, при котором только и возможно постижение общей всечеловеческой истины. Как человек, не имеющий своего мнения или воззрения, не имеет никакого, так народ, не имеющий своего мнения или воззрения, не имеет никакого (следовательно, бесплоден и бесполезен).

II. В чем выразится и какое будет русское народное воззрение? Это вопрос другой, о котором здесь нет еще речи. Ответом на то могут служить самые дела или факты: т. е. труды, подвиги, мысли и издания умственные и жизненные народа. Но как скоро будет, наконец, самостоятельное русское воззрение, то оно и выразится. Впрочем, предварительно можно сказать, что во всех тех сферах и обнаружениях, где является сам русский народ, – это воззрение может, хотя отчасти, быть указано (например, общественный быт народа, язык, обычаи, песни). Но и к нему вы должны относиться свободно; воззрение народное, тогда только ваше самостоятельное воззрение, когда вы его свободно или разумно (что все одно) примите.

*Аксаков К.С. О русском воззрении // Русская идея.  
М., 1992. С. 112–113, 116–117*

### **Николай Яковлевич Данилевский<sup>39</sup>** **(1822–1885)**

Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться.

Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и,



<sup>39</sup> Русский философ, публицист, естествоиспытатель; создатель теории культурно-исторических типов, предвосхитившей теории локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби. *Произведения*: «Россия и Европа», «Дарвинизм».

как мы видели, совершенно нерациональному делению по степени развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположены в хронологическом порядке: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонский, халдейский или древнесемитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) новосемитический или арабийский; 10) германо-романский или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить свое развитие. Только народы, составляющие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между типами, уединенными от типов или цивилизаций преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного к другому, как материалы питания или как удобрение (т. е. обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного процесса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковыми являются китайская или индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, мне кажется, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же и эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и там действовали многосторонности проявлений человеческого духа, в чем, собственно, и заключается прогресс. Не говоря о тех открытиях и изобретениях, которые (как, например, десятичная система счисления, компас, шелководство, а может быть, порох и гравюра) перенесены в Европу с Востока, через посредство арабов, разве индийская поэзия и архитектура не должны считаться обогащением человеческого искусства? Гумбольдт замечает во второй части «Космоса», что открытия индийских ученых в алгебре могли бы составить обогащение европейской науки, если бы сделались известны несколько ранее. Но в другой области знания европейская наука действительно обязана

индийской, именно: понятие о корнях, играющее столь важную роль в лингвистике, было выработано индийскими грамматиками. Китайское земледелие составляет до сих пор высочайшую степень, до которой достигало это полезнейшее из искусств.

Но и эти культурно-исторические типы, которые мы называли положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как и в Солнечной системе, наряду с планетами, есть еще и кометы, появляющиеся время от времени и потом на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нам в виде падучих звезд, аэролитов и зодиакального света, так и в мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества. Иногда, впрочем, и созидательная, и разрушительная роль достается одному и тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым (потому ли что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития или по другим причинам) не суждено ни созидательного, ни разрушительного величия, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляли лишь этнографический материал, т. е. как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов – культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собою разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньшее значение.

Иногда нисходят на эту степень этнографического материала умершие и разложившиеся культурно-исторические типы, в ожидании пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа. Так случилось, например, с народами, составляющими Западную Римскую империю, которые в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов.

Итак, или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, придающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа.

Вникнем теперь несколько ближе в свойство и характеры различных культурно-исторических типов; не окажется ли в них таких общих черт, таких обогачений, которые могли бы считаться законами культурно-исторического движения и которые, будучи выводами из прошедшего, могли бы служить нормой для будущего? Если группировка исторических явлений по культурно-историческим типам действительно соответствует требованиям естественной системы в применении к истории, то такие общие выводы, такие обобщения непременно должны, так сказать, сами собой оказаться. Они должны проистечь из самого расположения фактов, как только исторические явления станут на подобающее им относительно друг к другу место, не будучи насильственно натягиваемыми в угоду какой-либо предвзятой идее, из них самих не вытекающей; таковой мы считаем идею расположения явлений всемирной истории по ступеням развития, приведшую к нерациональному делению ее на древнюю, среднюю и новую – три отдела, составляющие будто бы эволюционные факты развития всего человечества, взятого в целом, причем качественное различие племени человеческого рода совершенно упускается из вида.

Начну напрямую с изложения некоторых общих выводов или законов исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, – для того чтобы сходство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествующих или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда и только тогда, когда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых пе-



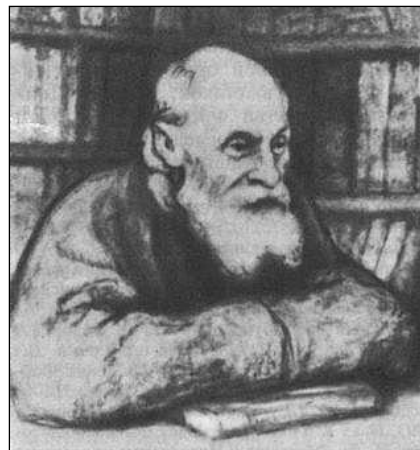
риод роста бывает непосредственно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу.

*Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 87–92*

**Николай Фёдорович Фёдоров<sup>40</sup>**  
**(1829–1903)**

В вопросе о действительной жизни, вопросы о предках, т. е. об уже умерших, так же как и вопросы об *еще* не умерших соединяются в один *вопрос о смертности*.

Сознавать свою смертность значит сознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий; а только тот и может быть назван разумным существом и сыном человеческим, кто знает действительную, общую со всеми другими сынами человеческими причину страданий, и кто обращение слепой, смертоносной силы в живоносную делает целью всей своей жизни и также – со всеми другими.



Делать такими разумными существами может только образование; а такое образование имеет за собою несомненное право быть всеобязательным, ибо только благодаря такому образованию человечество и сделается родом, имеющим общую задачу для всех поколений; образование это не роскошь, а необходимость. Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом.

Христианство верит в торжество над смертью; но вера эта мертва, а потому смерть и существует; вера же будет мертва, пока она останется выделенною от всех других сил человека, т. е. пока все силы всех людей не объединятся в общей цели воскрешения. Не воскрешение невозможно; невозможно неупразднение смерти: невозможно отделение бедствий, как причины, от смерти; а такую невозможную задачу и ставили себе все реформаторы до социалистов включительно. Те, которые хотели *смертного* сделать *счастливым*, смешивая счастье с богатством, именно не знали действительной общей причины человеческих бедст-

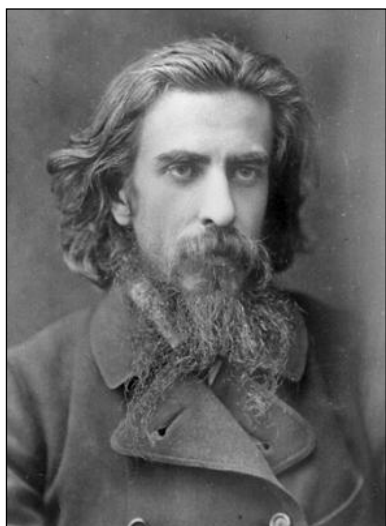
---

<sup>40</sup> Русский религиозный мыслитель, один из родоначальников русского космизма. *Произведения*: «О смертности», «Христианство против нищезанятия», «Что такое добро?» и др.

вий. Думать о личном счастье, о счастье в отдельности – это значит думать о совершенстве неисполнимом, предаваться праздной мечте. Не думая о личном, ограниченном счастье началось человечество даже тогда, когда оно все заключалось еще в одном человеке. Вертикальное положение было выработано для всесторонней охраны потомства и предков. Создание человека или явление его не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы, если только этот разум не поглощен промышленностью, если он, сознавая в естествознании, что природа сама по себе идет к разрушению или к абсолютному покою, т. е. к смерти, в этом сознании находит свою задачу. Сторожевое положение не было только наблюдательным или созерцательным. В этом положении человек выработал себе органы самодеятельности и, не лишая себя органов опоры и перемещения, стал действующим, рабочим существом. Небольшое изменение в органе, который служит у животных для хватания, имело величайшие нравственные последствия. Человек при этих органах мог не довольствоваться готовым, данным, тем, что есть, а возымел мысль о *том, что должно быть*, чем должен быть и мир и он сам. Вместе с органами действия и перемещения явилось сознание *цели*.

Федоров Н.Ф. О смертности // Сочинения.  
М.: Мысль, 1982. С. 79–86

**Владимир Сергеевич Соловьев<sup>41</sup>**  
**(1853–1900)**



Наша жизнь получает нравственный смысл и достоинство, когда между нею и совершенным Добром устанавливается совершенствующаяся связь. По самому понятию совершенного Добра всякая жизнь и всякое бытие с ним связаны и в этой связи имеют свой смысл. Разве нет смысла в животной жизни, в ее питании и размножении? Но этот несомненный и важный смысл, выражая только невольную и частичную связь отдельного существа с общим добром, не может наполнить жизнь человека: его разум и воля, как формы бесконечного, требуют другого. Дух питается познанием совершенного Добра и размножается его

<sup>41</sup> Русский философ, поэт, публицист, литературный критик. *Произведения*: «Духовные основы жизни», «Оправдание добра», «История и будущность теократии», «Три речи в память Достоевского», «Чтения о богочеловечестве» и др.

деланием, т. е. осуществлением всеобщего и безусловного во всех частных и условных отношениях. Внутренне требуя совершенного соединения с абсолютным Добром, мы показываем, что требуемое еще не дано нам и, следовательно, нравственный смысл нашей жизни может состоять только в том, чтобы достигать до этой совершенной связи с Добром или чтобы совершенствовать нашу существующую внутреннюю связь с ним.

В запросе нравственного совершенства уже дана общая идея абсолютного Добра – его необходимые признаки. Оно должно быть всеобъемлющим или содержать в себе норму нашего нравственного отношения ко всему. Все, что существует и что может существовать, исчерпывается в нравственном отношении тремя категориями достоинства: мы имеем дело или с тем, что выше нас, или с тем, что нам равно, или с тем, что ниже нас. Логически невозможно найти еще что-нибудь четвертое. По внутреннему свидетельству сознания выше нас безусловное Добро, или Бог и все то, что уже находится с Ним в совершенном единении, так как мы этого единения еще не достигли; равно с нами по естеству все то, что способно, как и мы, к самостоятельному нравственному совершенствованию, что находится на пути к абсолютному и может видеть цель перед собою, т. е. все человеческие существа; ниже нас все то, что к внутреннему самостоятельному совершенствованию не способно и что только через нас может войти в совершенную связь с абсолютным, т. е. материальная природа. Это троякое отношение в самом общем виде есть факт: мы фактически подчинены абсолютному, как бы мы его ни называли; так же фактически мы равны другим людям по основным свойствам человеческого естества и солидарны с ними в общей жизненной судьбе чрез наследственность, историю и общежитие; точно так же мы фактически обладаем существенными преимуществами перед материальным творением. Итак, нравственная задача может состоять лишь в совершенствовании данного. Тройственность фактического отношения должна быть превращена в триединую норму разумной и волевой деятельности; роковое подчинение высшей силе должно становиться сознательным и свободным служением совершенному Добру, естественная солидарность с другими людьми должна переходить в сочувственное и согласное с ними взаимодействие; фактическое преимущество перед материальной природой должно превращаться в разумное владычество над нею для нашего и для ее блага.

Действительное начало нравственного совершенствования заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе и образующих ее натуральную добродетель: в чувстве стыда, охраняющем наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений; в чувстве жалости, которое внутренне уравнивает нас с другими, и, наконец, в религиозном чувстве, в котором сказывается наше признание

высшего Добра. В этих чувствах, представляющих добрую природу, изначала стремящуюся к тому, что должно (ибо нераздельно с ними сознание, хотя бы смутное, их нормальности, – сознание, что должно стыдиться безмерности плотских влечений и рабства животной природе, что должно жалеть других, что должно преклоняться перед Божеством, что это хорошо, а противное этому дурно), – в этих чувствах и в сопровождающем их свидетельстве совести заключается единое или, точнее, триединое основание нравственного совершенствования. Добросовестный разум, обобщая побуждения доброй природы, возводит их в закон. Содержание нравственного закона то же самое, что дано в добрых чувствах, но только облеченное в форму всеобщего и необходимого (обязательного) требования, или повеления. Нравственный закон вырастает из свидетельства совести, как сама совесть есть чувство стыда, развившееся не с материальной, а только с формальной своей стороны.

*Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 1996. С. 403–407*

Я буду говорить об истинах положительной религии – о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации – это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время.

Впрочем, я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, – потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть.

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных явлений в разумные, внутренне необходимые события. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его,

кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание.

*Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве.  
СПб.: Худож. лит., 1994. С. 33–45*

Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие – нет, как одни любят музыку, другие – нет.

За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же носительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов.

Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного человека, было бы излишне, – это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя.

Это безначалие, этот разлад есть несомненный, очевидный факт; но такой же несомненный и очевидный факт есть то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет единящего и связующего начала. Мы видим в самом деле, что и современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, и эта цивилизация, однако, стремится вне религиозной сферы найти некоторые связующие начала для жизни и сознания, стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов. Хотя, по господствующему убеждению, все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута «в тесный круг подлунных впечатлений», однако и в этом тесном круге современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало.

Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация.

*Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве.  
СПб.: Худож. лит., 1994. С. 43–57*

Справедливость требует, чтобы мы не делали другим, чего не желаем себе; так как мы не можем желать стеснений и ограничений для исповедания нашей веры, то не должны подвергать таковым и чужую веру. Единственное серьезное возражение против этого моего основного тезиса могло бы состоять в том, что здесь утверждается такая очевидная истина, такой трюизм, о котором совершенно не стоит говорить. Подобное возражение я и в самом деле слышал, но мне не приходится его оспаривать. За меня в настоящем случае, т. е. за уместность и своевременность моего положения, достаточно свидетельствуют мои противники, в особенности г. Тихомиров, который объявляет приведенное понятие справедливости – *моею и притом нелепою выдумкою* и в обличение этой нелепости представляет следующие «аргументы».

*Соловьев В.С. Спор о справедливости.  
М.: Харьков, 1999. С. 655*

**Сергей Николаевич Булгаков<sup>42</sup>**  
**(1871–1944)**



Каждый должен быть монахом или аскетом в сердце своем. И если можно говорить о монашестве, как необходимом для всякого христианина, то это относится лишь ко внутреннему самоотречению ради Христа, которого надо возлюбить больше всего в мире и больше своей собственной жизни. Этим отвергается языческое погружение в мир, безраздельное и безграничное, и устанавливается необходимость аскетического ему противоборства, при котором имущие должны быть, по слову ап. Павла, как неимущие. Это есть хождение пред Богом, прохождение своего пути жизни с мыслью о Боге, с ответственностью перед Ним, в непрестанной проверке своей совести. Работа над внутренним человеком называется иногда в православной аскетике «духовным художеством», т. е. приравнивается к искусству. Любовь ко Христу является внутренним солнцем жизни, к которому она поворачивается во всех направлениях. И этим устанавливается особый образ аскетического приятия этого мира и его жизни, *аскетического труда и творчества* в нем. Не осуждаются и не упраздняются никакие области жизни, как таковые: «каждый должен оставаться в том

---

<sup>42</sup> Русский религиозный философ. *Произведения*: «Два града», «Философия хозяйства», «Философия имени», «Свет Невечерний».

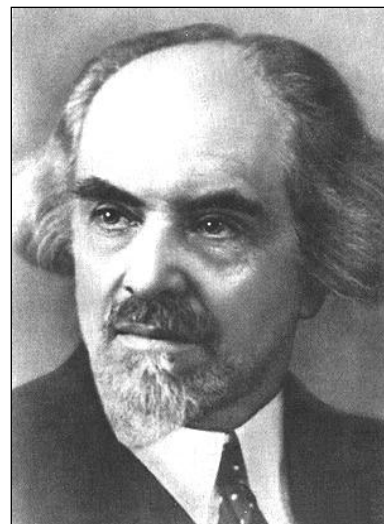
звании, в каком он призван» (Кор. 7, 20), научал ап. Павел, и, однако, во всем быть христианином. Через это внутреннее духовное делание создается мир христианских ценностей в государстве, в хозяйстве, в культуре, возникает то, что называется духом жизни. Православие являло силу свою в воспитании народов востока, – Византии, России, славянских народностей с их своеобразною историей, и оно, конечно, не исчерпало эти свои силы и стоит теперь перед новыми задачами (о чем ниже).

На основании сказанного устанавливается исторический релятивизм задач и средств, вообще методов православной морали при единстве и абсолютной цели, при ее христоцентризме. Человек живет в мире и в его истории, он подвластен принудительной необходимости этого мира, но он не принадлежит ему и способен возвышаться над ним. Через это противоборство сил мира и духовных устремлений в человеке устанавливается та историческая диагональ, по которой движется жизнь в ту или иную эпоху. Своеобразную трудность в православной этике представляет уже указанная черта, что православие имеет основной идеал не только этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения. Последнее остается уделом немногих, а большинство довольствуется моралью, которая сама по себе не имеет духовного вкуса, не вдохновляет, а лишь дисциплинирует.

*Булгаков С.Н. Православие. М.: АСТ, 2003. С. 290–292*

**Николай Александрович Бердяев<sup>43</sup>**  
**(1874–1948)**

*Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания. Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная. Познавательный эндосмос и экзосмос возможен лишь между микрокосмом и макрокосмом. Человек познавательным проникает в смысл вселенной как в большого человека, как*



<sup>43</sup> Русский философ, публицист. *Произведения*: «Философия свободы», «Смысл творчества», «О назначении человека», «Философия свободного духа», «О рабстве и свободе человека», «Опыт эсхатологической метафизики» и др.

в макроантропос. Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, как микрокосму. Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана. И повторяю: это исключительное самосознание человека не есть одна из истин, добытых в результате философствования, это – истина, предваряющая всякий творческий акт философского познания. Эта предпосылка и предположение всякой философии часто бывают бессознательными, а должны стать сознательными. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру. Хорошо говорит Лотце: «Из всех заблуждений человеческого духа самым чудным казалось мне всегда то, как дошел он до сомнения в своем собственном существе, которое он один непосредственно переживает, или как попал он на мысль возратить себе это существо в виде подарка со стороны той внешней природы, которую мы знаем только из вторых рук, именно посредством нами же отринутного духа». Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека – лишь относительное.

Человек – точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их актами своей природы. Человек сознает свое величие, и мощь, и свое ничтожество, и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек – одно из явлений этого мира, одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо – двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным. Все глубокие люди это чувствовали. Паскаль, у которого было гениальное чувство антиномичности



религиозной жизни, понимал, что все христианство связано с этой двойственностью человеческой природы.

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение. *Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира.* Природный мир не в силах был бы перерасти себя в высшем самосознании человека – в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться. Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием. Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания – первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность. Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с не меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир – единственный и окончательный. *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нем.*

Человек – микрокосм, ему принадлежит центральное и царственное положение в мире, потому что природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна к природе Св. Троицы. *Человек – не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий, равнодостойный Отцу, – не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек.* Христология есть единственная истинная антропология. Явление Христа – Абсолютного Человека на земле и в человечестве навеки и абсолютно утвердило за человеком и землей абсолютное и центральное во вселенной значение. Астрономия Коперника и биология Дарвина не в силах опровергнуть христологической антропологии как истины превышающей мир, истины предмирной. Мир еще не был сотворен Творцом, когда образ че-

ловека был уже в Сыне Божьем, предвечно рождающемся от отца. Только христология человека, обратная сторона антропологии Христа, раскрывает в человеке подлинный образ и подобие Бога-Творца.

*Бердяев Н.А. Философия свободы.  
Смысл творчества. М., 1989. С. 295–297, 315*

**Семён Людвигович Франк<sup>44</sup>**  
**(1877–1950)**



Не существует «человека» и «общества» вообще; существуют лишь общество и человек данной эпохи и среды». «Так обнаруживается, что, для того чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь свое особое лицо, свой своеобразный облик, она должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное – что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. <...>

Но в поверхностном эмпирическом слое первичное единство «мы» обнаруживается значительно слабее, чем раздельность и противоборство между отдельными людьми.

Государство – есть подчинение, где целое властвует над частями. Но это не органическое единство. «Целое образуется здесь через внешнее подчинение его членов общей направляющей воле – в форме или индивидуальной, от случая к случаю определяющей воли ("власть"), или через подчинение общим обязательным правилам, действующим раз навсегда ("праву")».

Все органическое, живое, живущее внутренним единством и цельностью, не может быть организовано, – как нельзя искусственно организовать кровообращение... Организована машина.

Но если организуемое, предмет организации, есть всегда мертвое, раздельно и пассивно сущее бытие, то организующим, умышленно формирующим и объединяющим может быть только живое, органическое существо; внешняя целесообразность и внешнее единство машины есть всегда продукт и отражение в мертвом внутреннего единства и внутренне формирующей телеологичности живой разумной воли.

---

<sup>44</sup> Русский религиозный философ. *Произведения*: «Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания», «Свет во тьме», «Душа человека: опыт введения в философскую психологию» и др.

Большинство господствующих социально-философских теорий рассматривает обычно то, что мы различаем под именем «соборности» и «внешней общественности», как два возможных типов, две формы и потому и два разных идеала общества.

*Франк С.Л. Духовные основы общества.  
М.: Республика, 1992. С. 22–26, 55–56*

**Павел Александрович Флоренский<sup>45</sup>  
(1882–1937)**

Достоверность удостоверяет меня, что Истина, если она достигнута Мною, действительно есть то самое, чего я искал. Но что же я искал? Что Разумел я под словом «Истина»? – Во всяком случае – нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть «сущее всеединое», определяет философ. Но тогда слово «истина» не покрывает собственно своего содержания. <...>



Наше русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина – естина).

Так что «истина», согласно русскому о ней разумию, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина – «сущее», подлинно-существующее... в отличие от мнимого, не действительно бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное самотождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «истовый» – это выводок слов из одного этимологического гнезда. <...>

Истина – это «пребывающее существование; – это – «живущее», «живое существо», «дышущее», т. е. владеющее существенным условием жизни и существования. Истина, как существо живое по преимуществу, – таково понятие о ней у русского народа. Не трудно, конечно, подметить, что именно такое понимание истины и образует своеобразную и самобытную характеристику русской философии. <...>

Что бы мы ни думали о человеческом разуме, но для нас заранее есть возможность утверждать, что он – орган человека, его живая дея-

<sup>45</sup> Русский учёный, философ, богослов. *Произведения*: «Столп и утверждение Истины», «Имена», «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях».

тельность, его реальная сила. В противном же случае, в случае признания его «сами по себе» и потому – чем-то ирреальным..., мы неизбежно обречены на столь же бесспорное и наперед предрешенное отрицание реальности знания. Ведь если разум непричастен к бытию, то и бытие непричастно к разуму, т. е. аналогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности – признание разума причастным к бытию и бытия причастным разумности. А если так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выходжение познающего из себя или, – что то же, – реальное входжение познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии. Мы его получили ранее несколько иным и более твердым путем, прямо указывая на сердце и душу этого «выходжения из себя», как на акт веры в религиозном, в православном смысле ибо истинное «выходжение» есть именно вера, все же прочее может быть мечтательным и прелестным. Итак, познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью.

Другими словами, существенное познание, разумеемое как акт познающего субъекта, и существенная истина, разумеемая как познаваемый реальный объект, – оба они – одно и то же реально, хотя и различаются в отвлеченном рассудке.

Существенное познание Истины, т. е. приобщение самой Истины, есть, следовательно, реальное входжение в недра Божественного Троиинства, а не только идеальное касание к внешней форме Его. Поэтому, истинное познание, – познание Истины, – возможно только через пресуществление человека, через обожение его, через стяжание любви как Божественной сущности: кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины и, наоборот, познание Истины обнаруживает себя любовью: кто с Любовью, тот не может не любить. Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое лишь стороны одного и того же таинственного факта, – входжения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину.

*Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины.  
В 2 т. Т. 1 (1). М., 1990. С. 15–16, 17, 73–76, 80*

**Иван Александрович Ильин<sup>46</sup>**  
**(1883–1954)**

Человек, как духовное существо, всегда ищет *лучшего*, ибо некий таинственный голос зовет его к *совершенству*. Он, может быть, и не знает, что это за голос и откуда он... Он, может быть, чувствует бессилие своей мысли и своего слова каждый раз, как пытается сказать, в чем же состоит это совершенство и какие пути ведут к нему. Но голос этот *внятен* ему и *властен* над ним; и именно желание отозваться на этот призыв и искание путей к совершенству придают человеку достоинство духа, сообщают его жизни *духовный смысл* и открывают ему возможность творить настоящую *культуру* на земле.



А человек призван быть на земле именно духом – не просто живым существом наподобие животных и насекомых, и не только одушевленным созданием, удачно соображающим и желающим для себя всякой пользы, капризно и разнообразно чувствующим и нестесненно фантазирующим. Все эти душевные способности даются ему, но не для злоупотребления ими, а для *благого и ответственного служения*. И вот первое, что необходимо каждому человеку, желающему творить культуру, это чувство своего *предстояния*, своей *призванности и ответственности*. Можно было бы сказать, что люди делятся на две большие категории: одни безответственно ищут в жизни или своего *наслаждения* (это люди поглупее!) или своей *пользы* (это люди поумнее!), другие же чувствуют себя *предстоящими* чему-то Высшему и Священному, так что, даже не умея сказать, что это за Высшее и где обретается это Священное, они не сомневаются в самом своем *предстоянии* Ему. Мир не есть для них «вольное пастбище», данное им для личного прокормления и устройства; он не есть для них и случайное нагромождение «впечатлений», «явлений», удовольствий и неприятностей. Они чувствуют и прозревают великий смысл мирового вращения и своей собственной жизни; и не успокаиваются на том потоке «ничтожной суеты» и «мелкого сора» (А.К. Толстой), в котором тонут столь многие.

*Ильин И. Путь к очевидности.*  
*М.: АСТ; ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 23–24*

---

<sup>46</sup> Русский философ, писатель, публицист, теоретик и историк религии и культуры. *Произведения*: «Путь к очевидности», «О сопротивлении злу силою», «О сущности правосознания».

**Николай Сергеевич Трубецкой<sup>47</sup>**  
**(1890–1938)**



Во внутренней своей жизни будущая Россия должна твердо помнить о прошлом. Это не значит восстанавливать прошлое. Прошлое восстановить невозможно и не нужно. Но известные принципы, на которых строилась жизнь в прошлом, при Чингисхане и в допетровской московской Руси, могут быть поставлены в основу и будущего строительства. Главный из этих принципов: теснейшая связь между частным бытом, государственностью и религией. Безбожная и антирелигиозная государственность есть специально европейское изобретение, находящееся в тесной

зависимости от всего духа европейской цивилизации. Правда, европейцы этим изобретением очень гордятся и считают его признаком прогресса. Но так расценивают европейцы вообще все продукты своей культуры; они рассуждают упрощенно: все, что изобретено европейцами и согласно с общим духом их культуры, – хорошо и «прогрессивно», а все, что изобретено неевропейцами, – хорошо только постольку, поскольку оно похоже на то или иное европейское изобретение. Если же рассуждать объективно, не поддаваясь самовосхвалению европейцев, то из того факта, что антирелигиозная государственность придумана одними только европейцами и ни у одного другого неевропейского народа никогда не существовала, можно сделать только один вывод, что такая государственность противоестественна и уродлива, что она противоречит нормальной человеческой природе и что если европейской природе она не противоречит, то только потому, что сама эта европейская природа ненормальная, выродившаяся. Здоровый человек всегда религиозен. И неправда, будто бы «религия – частное дело каждого»: в действительности религия всегда была, есть и будет делом не только частного человека, но и народа. Народы Евразии всегда были религиозны. Если отдельные представители их иногда отпадают от религии, то только под уродующим влиянием европейской цивилизации и европейских идей. Обрести свое подлинное лицо и стать самой собой Россия-Евразия может, только вернувшись к религии и укрепив в себе религиозную стихию. Это вовсе не значит, чтобы нужно было создать опять тот внешний союз

---

<sup>47</sup> Лингвист, философ, один из ярчайших представителей евразийства. *Произведения*: «Европа и человечество», «Наследие Чингисхана».

между государственной властью и официальной церковью, который существовал в России до революции. Даже как раз наоборот – этот союз, оказавший православие, лишивший русскую церковь способности развития и стремившийся превратить ее в полицейское орудие государственной власти, более всего противоречит духу подлинно религиозной государственности. Ни этот союз, сводящийся, по существу, к подчинению церковной организации государству и к наложению государственной цензуры на свободные проявления религиозного духа, ни какие бы то ни было другие известные проявления религиозного духа, ни какие бы то ни было другие известные в практике европейских народов формы отношения государства и религии (отделение церкви от государства, подчинение государства церковной организации, договор государства с международной церковной организацией) не соответствуют тому принципу связи между государственностью и религией, который лежит в основе всякого подлинно евразийского государственного строительства. Ибо все эти формы проникнуты духом европейской цивилизации, духом уродливым как раз в области религиозной. Все эти формы взаимоотношения между церковью и государством предполагают представление о церкви и о государстве как о двух различных организациях с разным личным составом. Между тем на деле и церковь, и государство состоят из живых людей, и притом из тех же людей. Народ в церкви и народ в государстве – не два разные существа, а одно существо. В одном и том же человеке существует воля и совесть: это – не разные существа, а разные свойства, разные способности одного и того же существа; в нормальном, разумном и хорошем человеке между совестью и волей нет разлада, а есть известная согласованность: то же самое должно быть между государственностью и религией. Казенная религиозность аналогична подчинению совести воле; борьба государства с религией аналогична борьбе воли с совестью; но подчинение государства церковной организации не аналогично подчинению начала воли началу совести, ибо при этом государство и церковная организация мыслятся как два разные существа, так что получается подчинение воли одного существа совести (а следовательно, и воле) другого. Проблема взаимоотношения государственности и религии для России-Евразии является проблемой основной, ибо, как сказано, Россия-Евразия только тогда может стать сама собой, когда будет религиозна. Решение этой проблемы лежит не в законодательстве, а в быте. При Чингисхане не было казенной религии, не было и подчинения государственной власти какой-либо религиозной организации, а тем не менее государственность Чингисхана была глубоко религиозна. Точно так же и в допетровской Руси вера была не казенной и государственная власть не была в подчинении у власти церков-

ной, а тем не менее старая московская государственность была религиозной. Решение вопроса и при Чингисхане, и в допетровской Руси лежало не в области политики и законодательства, а в области быта и психологии. Каждый воин Чингисхана подчинялся не только своему начальнику (а через него – его начальнику и т. д. вплоть до самого верховного хана), но и прежде всего высшему религиозному началу и знал, что тому же высшему религиозному началу подчиняется и его начальник, и начальник этого начальника и т. д., вплоть до самого Чингисхана. При этом подчинение религиозному началу и у воина, и у начальника, и у Чингисхана было не только официальное, не только в связи со службой, но и вне службы, в самом быте. И жизнь внешней природы, и судьба человека, и быт человека мыслились как закономерное, неземным верховным существом предустановленное течение вещей; и государственность представлялась как часть этой естественной системы. Такое же отношение к делу наблюдалось и в допетровской Руси, несмотря на то что между ней и кочевническим государством Чингисхана было громадное различие. И если Россия-Евразия хочет опять стать самой собой, а не уродливым отображением европейской цивилизации, ей предстоит создать вновь такое же положение дела. Пусть это новое положение будет внешне совсем непохоже ни на допетровскую Русь, ни на царство Чингисхана – самый принцип постройки должен быть тот же. Ибо это есть настоящий принцип всякой подлинно евразийской государственности.

Итак, путь к подлинно своему, к обретению своего настоящего лица для России-Евразии предначертан ее прошлым. И тем не менее это не есть путь назад, а путь вперед, к подлинно новому, к небывалому. Предстоит создать совершенно новую культуру, свою собственную, непохожую на европейскую цивилизацию. То, что сейчас делается в России, только кажется новым и своеобразным. На самом же деле это разрушение, а не созидание, и разрушение это проникнуто тем же старым духом, духом Петра I, Екатерины II и всей интеллигенции XIX века, прельщенной заманчивым внешним видом европейской цивилизации и европейских идей. Подлинное творческое созидание еще впереди. И станет оно возможным лишь тогда, когда окончательно будут изжиты увлечения европейской цивилизацией и придуманными в Европе идеологиями, когда Россия перестанет быть кривым зеркалом европейской цивилизации, а обретет свое собственное историческое лицо и вновь станет сама собой – Россией-Евразией, сознательной носительницей и преемницей великого наследия Чингисхана.

*Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 44–69*



**Алексей Федорович Лосев<sup>48</sup>**  
**(1893–1988)**

Марксистско-ленинская теория учит нас, что существует определенное диалектическое соотношение общего и единичного. Мы не можем стоять на точке зрения абстрактного понимания общности, как это раньше всегда делалось в школьных учебниках логики. В настоящее время общее, или родовое, понятие представляется нам настолько насыщенным и действенным, что в нем мы находим уже зародыши и всего отдельного, всего единичного. Научное понимание родовой общности трактует ее как принцип или как закон для получения всего единичного, что к нему относится. С другой стороны, ничто единичное, взятое в своей абсолютной единичности, в отрыве от того общего, к чему оно относится, не может даже быть предметом мысли или восприятия. Общее указывает на единичное, а единичное указывает на общее. Поэтому и символ, который уже по самой своей природе является некоей общностью, обязательно указывает на все то единичное, что под него подпадает; а все единичное, на что символ указывает, обязательно свидетельствует о той обобщенной сфере, куда оно относится. Следовательно, наше учение о символе должно быть только частным случаем диалектической теории соотношения общего и единичного.



Разумеется, отнюдь не все понятия, которыми оперирует человеческое мышление, обязательно разработаны в указанном смысле слова. В нашей обыденной жизни мы очень часто оперируем такими понятиями, которые очень далеки от научной разработки. Так, всякий понимает, что такое самолет. Однако, чтобы иметь точное научное понятие самолета, надо знать принцип его устройства и необходимо разные понятия математики и механики так скомбинировать и так специфицировать, чтобы в результате этого появилось не что иное, как именно понятие самолета. Даже в самой науке отнюдь не все ее понятия обладают такого рода совершенством своей структуры. В искусстве мы тоже должны исходить не просто из чувственного представления, в котором нет ничего обобщенного, но именно из таких образов, которые наделены большой обобщающей силой, так что художе-

---

<sup>48</sup> Философ, филолог, переводчик и писатель. *Произведения*: «История античной эстетики», «Философия имени», «Диалектика мифа», «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы», «Очерки античного символизма и мифологии».

ственный образ обязательно всегда есть одновременно и такое единичное; которое мы могли бы воспринимать внешними органами чувств, и такое обобщенное, которое заставляет нас мыслить и делать всякого рода выводы и для единичных явлений реальной человеческой жизни. Вот почему художественный образ, лишенный этой обобщающей силы и мощной символической картины этой жизни, всегда есть только бессильная натуралистическая копия жизни, никуда не зовущая и никак не взывающая о необходимости творческих переделываний действительности.

*Лосев А.Ф. Логика символа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 247–248*

Что такое материализм? Как показывает самое слово, тут должна играть какую-то особенную роль материя. Какую же? Она должна лежать в основе всякого и всяческого бытия, и к ней должны сводиться все причины и первопричины жизни мира. Хорошо. Но что такое материя? То ли самое, что и материальные вещи? Конечно, не то же самое. Как деревянный шкаф не есть дерево и как печатная книга не есть просто бумага, так и материальная вещь не есть материя просто. Но, может быть, материя есть все вещи, взятые вместе? Однако: 1. Нам неизвестны все вещи, взятые вместе; и не зная ни их количества, ни качества этой суммы, мы не можем материю определять при помощи столь неясных признаков. 2. Кроме того, если одна материальная вещь не есть материя просто, то тем более все вещи, взятые вместе (даже если бы мы и точно представляли себе это все) не могут быть материей. Если это стальное перо не есть просто сталь, то, взявши все перья на свете, какие существуют, были или будут существовать, мы получим такую массу противоречивых признаков, что определение стали при их помощи станет просто нелепым. 3. Материя не есть и вещи, образующие внешний мир, ибо это было бы определением одного неизвестного через другое. Что такое внешний мир? Я вижу пред собою дерево. Это мир или нет? Явно, что это – дерево, а не мир (допустим, что это часть мира). Я вижу луну. Мир ли это? Это – луна, а не мир, т. е., в крайнем случае, часть мира, а не мир. Далее, я вижу солнце, горы, реки, людей, животных и т. д. и т. д. Где же тут мир и как собственно я должен представлять себе мир? Отдельные вещи не суть мир: где же самый-то мир? Передо мною необозримое количество частей мира: где же самый мир как целое? Я его не вижу, и материалист мне его не указывает. Но пусть даже я увидел бы мир как целое, как ограниченное и определенное тело, подобно тому как видели его антично-средневековые мыслители. Но тогда уже и младенцу ясно, что мир как целое отнюдь не есть простая сумма своих частей и увидеть дерево, луну, солнце и т. д. не значит еще увидеть мир. А кроме того, вопрос с материей тогда уже и совсем запутается, ибо не

только о материи, но даже о материальных вещах и даже о всей их сумме, оказывается, недостаточно говорить, если зашел вопрос о мире как целом.

Итак, материя не есть: 1) ни материальная вещь, 2) ни их сумма, механическая или органическая, 3) ни внешний мир как целое. Что же еще остается говорить материалистам? Они еще говорят вот что. Материя есть 4) то, что мы воспринимаем внешними чувствами. Вот это определение очень интересно. Оно с головой выдает мифологически-догматическую природу материализма.

1. Во-первых, это есть беспомощный призыв к спасению при помощи субъективизма. Что такое «мы» и что такое «внешние чувства! Всякому школьнику известно, что существовала бесконечная цепь восхождения живых существ и бесконечно разнообразная эволюция их органов чувств. Где вы, дарвинисты? Каждому животному и каждому органу на каждой ступени его развития соответствует определенное восприятие и определенная картина внешнего мира. Где же тут материя, которую к тому же материалисты понимают как нечто вечное и постоянное? Одна картина восприятия у паука, другая – у рака, третья – у рыб, четвертая – у различных млекопитающих, пятая – у человека (у одного человека можно насчитать сотни и тысячи различных типов восприятия), шестая – у тех более совершенных существ, до которых, вероятно, разовьется человек и которые, быть может, уже существуют на других планетах. Ясно, что вышеприведенное определение материи страдает субъективизмом, а следовательно, и релятивизмом, упованием на случайность и барахтаньем в ползучем и слепом эмпиризме.

2. Кроме того, и по существу совершенно не верно, что материя есть то, что мы воспринимаем внешними чувствами. Внешними чувствами мы воспринимаем не материю, но материальные вещи. «Материю» же мы совершенно абстрактно отвлекаем от вещей, как «красноту» от красных вещей, «круглоту» от круглых вещей и т. д. Нельзя видеть «красноту» как таковую, но – лишь красные вещи; «красноту» же можно лишь отвлеченно мыслить; она есть абстрактное понятие. Точно так же невозможно видеть, слышать, осязать материю как таковую. Это – абстрактное понятие. Материю можно только мыслить.

3. Однако что же мы мыслим в понятии материи? Быть может, хоть здесь заключено нечто связанное с внешними чувствами? Другими словами, быть может, материя есть абстрактное понятие связанности вещей с нашими внешними чувствами? И с этим согласиться невозможно. В понятии материи ровно не мыслится ничего субъективно, да и сами материалисты утверждают, что материя – вечна, и что она существовала раньше жизни и живых.

*Лосев А.Ф. К мифологии материализма. Буржуазная мифология материализма // Диалектика мифа. М., 1990. С. 503–512*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия – форма мировоззрения, имеющая предметом всеобщее в системе «мир–человек». Исходной проблемой в ней является проблема смысла жизни. Отличие философии от мифологической, религиозной и обыденной форм мировоззрения – в глубокой связи с наукой. Философия имеет в своем основании широкий базис, включающий не только весь комплекс естественных, общественных и гуманитарных наук, но и опыт художественного освоения действительности, повседневный опыт людей, вообще весь исторический опыт человечества. Философия обобщает эту информацию во всеобщих категориях. Философия может рассматриваться как вид науки, а также как вид идеологии, род художественного знания (искусства), род трансцендирующего знания с его медитацией и верой (К. Ясперс «Философская вера»). Наконец, философия есть и разновидность обыденного знания с его здравым смыслом и мудростью. Все эти аспекты философского знания взаимосвязаны между собой в философии как в форме общественного сознания и духовной культуры. Многоаспектность философского знания раскрывается через труды мыслителей, где можно наблюдать несходство различных философских концепций. Философия интегральна. В ней представлены все сферы духовной культуры, и в этом отношении философия выступает эффективным фактором интеграции. М.М. Бахтин отмечал, что философию «...можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»<sup>49</sup>. Философия имеет своеобразные функции: мировоззренческие и общеметодологические, которые, в свою очередь, включают в себя целый ряд подфункций.

В системе высшего профессионального образования сложилась знаменательная традиция изучения основных аспектов и разделов философского знания, самым объемным из которых является история философии. Труды мыслителей различных эпох позволяют составить представление о проблематике, волнующей умы людей в процессе развития человеческой цивилизации. Бесспорно, данные концепции являются классикой общекультурных ценностей, передаваемых из поколения в поколение. Тем более важно освоение студентами полноты знаний, представленных в философских первоисточниках.

Данное учебное пособие позволяет ознакомиться со взглядами мыслителей и основными философскими проблемами, что называется «вживую», почувствовать величину мысли, красоту слога, мудрость. Именно с этой целью авторы пособия попытались донести до обучающихся то знание, которым богата история философии. По мнению Г.В.Ф. Гегеля, «...всякое философствование требует наличия известной

---

<sup>49</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 384.

степени духовной культуры народа. "Лишь после того, как озаботились об удовлетворении житейских нужд, начали философствовать, – говорит Аристотель (Metaph., I, 2): ибо так как философия есть свободная, бескорыстная деятельность, то раньше должен исчезнуть напор вожделений, должно наступить укрепление, возвышение, утверждение духа внутри себя, должны быть изжиты страсти, и сознание должно далеко продвинуться, чтобы думать об общих предметах". Философию можно, поэтому назвать чем-то вроде роскоши постольку, поскольку именно "роскошь" обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой. Философия в этом отношении, кажется, во всяком случае, чем-то, без чего можно обойтись, но весь вопрос в том, что мы называем необходимым. Со стороны духа мы можем философию признать как раз более всего необходимой...»<sup>50</sup>.

Хотелось бы пожелать студентам успешного освоения материала и получения удовольствия при чтении фрагментов первоисточников. Это, на наш взгляд, является необходимым требованием понимания онтологических, гносеологических, социально-философских оснований научного знания. Ведь без философских принципов и представлений не может быть построена ни одна теория, а среди множества философских принципов и представлений присутствует «блок» необходимых категорий с содержанием, соответствующим уровню развития науки и культуры.

---

<sup>50</sup> Гегель Г.В.Ф. Отношение философии к другим областям: соч. Т. IX. Лекции по истории философии. М., 1932. С. 62–66.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Адорно, Т.В. Проблемы философии морали / Т.В. Адорно. – М. : Республика, 2000. – 239 с.
2. Адорно, Т.В. Эстетическая теория / Т.В. Адорно. – М. : Республика, 2002. – 527 с.
3. Аксаков, И.С. Отчего так нелегко живется в России? / И.С. Аксаков. – М. : РОССПЭН, 2002. – 1008 с.
4. Альтюссер, Л. За Маркса / Л. Альтюссер. – М. : Праксис, 2006. – 392 с.
5. Арьес, Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – 526 с.
6. Бакунин, М.А. Избранные философские сочинения и письма / М.А. Бакунин. – М. : Мысль, 1987. – 575 с.
7. Бакунин, М.А. Философия. Социология. Политика / М.А. Бакунин. – М. : Правда, 1989. – 623 с.
8. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
9. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт. – М. : Академ. проект, 2008. – 351 с.
10. Батай, Ж. Проклятая доля / Ж. Батай. – М. : Гнозис, Логос, 2003. – 208 с.
11. Батай, Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Ж. Батай. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с.
12. Бахтин, М.М. Собрание сочинений. В 7 т. / М.М. Бахтин. – М. : Русские словари, 2003.
13. Башляр, Г. Избранное: Поэтика пространства / Г. Башляр. – М. : РОССПЭН, 2004. – 376 с.
14. Белинский, В.Г. Избранные философские сочинения / В.Г. Белинский. – М. : ОГИЗ; Госполитиздат, 1941. – 562 с.
15. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-центр; Медиум, 1995. – 334 с.
16. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – Мн. : Харвест, 1999. – 1408 с.
17. Бердяев, Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском / Н.А. Бердяев. – М. : Астрель, 2008. – 1008 с.
18. Бердяев, Н.А. Философия неравенства / Н.А. Бердяев. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2012. – 624 с.
19. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 608 с.

20. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономики знака / Ж. Бодрийяр. – М. : Академ. проект, 2007. – 336 с.
21. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
22. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 389 с.
23. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : РУДОМИНО, 1999. – 224 с.
24. Brentano, F. Избранные работы / Ф. Brentano. – М. : Дом интеллек. книги; Русское феноменологическое об-во, 1996. – 176 с.
25. Бубер, М. Гог и Магог / М. Бубер. – СПб. : Модерн, 2002. – 336 с.
26. Булгаков, С. Первообраз и образ : сочинения. В 2 т. Т. 1. Свет не-вечерний / С. Булгаков. – СПб. : ООО «ИНАПРЕСС»; М. : Искусство, 1999. – 416 с.
27. Булгаков, С. Первообраз и образ : сочинения. В 2 т. Т. 2. Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения / С. Булгаков. – СПб. : ООО «ИНАПРЕСС»; М. : Искусство, 1999. – 448 с.
28. Булгаков, С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви / С.Н. Булгаков. – Мн. : Изд-во Белорус. экзархата, 2011. – 560 с.
29. Булгаков, С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии / С.Н. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – 603 с.
30. Булгаков, С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. Избранные статьи / С.Н. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – 752 с.
31. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1988. – 520 с.
32. Виндельбанд, В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.
33. Витгенштейн, Л. Голубая и коричневая книги / Л. Витгенштейн. – Новосибирск : Сиб. универ. изд-во, 2008. – 255 с.
34. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 368 с.
35. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
36. Гартман, Н. Эстетика / Н. Гартман. – Киев : Ника-центр, 2004. – 640 с.
37. Гартман, Н. Этика / Н. Гартман. – М. : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
38. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 1 / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993–1994. – 352 с.

39. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 2 / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993–1994. – 432 с.
40. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 3 / Г.В.Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993–1994. – 584 с.
41. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970. – 501 с.
42. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – 248 с.
43. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 3 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1972. – 371 с.
44. Гегель, Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Институт философии АН СССР; Мысль, 1970. – 668 с.
45. Гегель, Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Институт философии АН СССР; Мысль, 1971. – 630 с.
46. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. 524 с.
47. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 1 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – 532 с.
48. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2 / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – 573 с.
49. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с.
50. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 2. Философия природы / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – 695 с.
51. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.
52. Герцен, А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / А.И. Герцен. – М. : Мысль, 1985. – 592 с.
53. Герцен, А.И. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / А.И. Герцен. – М. : Мысль, 1986. – 654 с.
54. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Э. Гуссерль. – М. : Академ. проект, 2009. – 489 с.
55. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. – М. : Академ. проект, 2010. – 229 с.
56. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 400 с.
57. Делез, Ж. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 672 с.



58. Делез, Ж. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, Астрель, 2010. – 895 с.
59. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М. : Академ. проект, 2011. – 472 с.
60. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
61. Деррида, Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб.; М. : Академ. проект, 2000. – 495 с.
62. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида. – М. : Ин-т эксперимент. соц.; СПб. : Алетейя, 1998. – 192 с.
63. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М. : Наука, 1993. – 432 с.
64. Дильтей, В. Сущность философии / В. Дильтей. – М. : Интрада, 2001. – 160 с.
65. Иванов, В. Родное и вселенское / В. Иванов. – М. : Республика, 1994. – 428 с.
66. Ильин, И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – 1216 с.
67. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.
68. Камю, А. Творчество и свобода. Статьи, эссе, записные книжки / А. Камю. – М. : Радуга, 1990. – 608 с.
69. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
70. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 1 / И. Кант. – М. : Мысль, 1963. – 543 с.
71. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 2 / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – 611 с.
72. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 3 / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – 799 с.
73. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 Ч. 1 / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – 544 с.
74. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 Ч. 2 / И. Кант. – М. : Мысль, 1965. – 478 с.
75. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 5 / И. Кант. – М. : Мысль, 1966. – 564 с.
76. Кант, И. Сочинения. В 6 т. Т. 6 / И. Кант. – М. : Мысль, 1966. – 743 с.
77. Карсавин, Л.П. Сочинения / Л.П. Карсавин. – М. : Раритет, 1993. – 496 с.
78. Кассирер, Э. Избранное: Индивид и космос / Э. Кассирер. – М.; СПб. : Универ. кн., 2000. – 654 с.
79. Кассирер, Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. Язык / Э. Кассирер. – М.; СПб. : Универ. кн., 2001. – 271 с.

80. Кассирер, Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.; СПб. : Универ. кн., 2001. – 280 с.
81. Кассирер, Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 3. Феноменология познания / Э. Кассирер. – М.; СПб. : Универ. кн., 2002. – 398 с.
82. Киреевский, И.В. Разум на пути к Истине / И.В. Киреевский. – М. : Правило Веры, 2002. – 215 с.
83. Кондильяк, Э.Б. Сочинения. В 3 т. Т. 1 / Э.Б. Кондильяк. – М. : Мысль, 1980. – 334 с.
84. Кондильяк, Э.Б. Сочинения. В 3 т. Т. 2 / Э.Б. Кондильяк. – М. : Мысль, 1982. – 541 с.
85. Кондильяк, Э.Б. Сочинения. В 3 т. Т. 3 / Э.Б. Кондильяк. – М. : Мысль, 1983. – 388 с.
86. Конт, О. Общий обзор позитивизма / О. Конт. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 296 с.
87. Кропоткин, П.А. Этика: Избранные труды / П.А. Кропоткин. – М. : Политиздат, 1991. – 496 с.
88. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
89. Кьеркегор, С. Или – или / С. Кьеркегор. – СПб.: Изд-во Рус. Христианской Гуманит. акад.; Амфора, 2011. – 823 с.
90. Кьеркегор, С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Культурная Революция, 2010. – 488 с.
91. Лавров, П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 1 / П.Л. Лавров. – М. : Мысль, 1965. – 752 с.
92. Лавров, П.Л. Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2 / П.Л. Лавров. – М. : Мысль, 1965. – 703 с.
93. Лакатос, И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы / И. Лакатос. – М. : Наука, 1967. – 152 с.
94. Лакатос, И. Избранные произведения по философии и методологии науки / И. Лакатос. – М. : Академ. проект; Трикста, 2008. – 475 с.
95. Левинас, Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. – М.; СПб. : Универ. кн., 2000. – 416 с.
96. Леонтьев, К.Н. Храм и Церковь / К.Н. Леонтьев. – М. : АСТ, 2003. – 636 с.
97. Лиотар, Ж.-Ф. Феноменология / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб. : Алетейя; Лаборатория метафизических исследований при филос. фак. СПбГУ, 2001. – 160 с.
98. Ломоносов, М.В. Избранные философские произведения / М.В. Ломоносов. – М. : ГосПолитИздат, МГУ им. М. Ломоносова, 1950. – 759 с.

99. Лопатин, Л.В. Философские характеристики и речи / Л.В. Лопатин. – М. : Academia, 1995. – 328 с.
100. Лопатин, Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи / Л.М. Лопатин. – М. : РОССПЭН, 1996. – 560 с.
101. Лосев, А.Ф. Дерзание духа / А.Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1988. – 366 с.
102. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 558 с.
103. Лосев, А.Ф. Знак. Символ. Миф / А.Ф. Лосев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 480 с.
104. Лосев, А.Ф. Личность и Абсолют / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1999. – 719 с.
105. Лосев, А.Ф. Хаос и структура / А.Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1997. – 831 с.
106. Лосский, В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М. : АСТ, 2006. – 759 с.
107. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. – М. : Республика, 1994. – 436 с.
108. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра / Н.О. Лосский. – М. : Изд-во полит. лит., 1991. – 372 с.
109. Лукач, Г. Душа и формы. Эссе / Г. Лукач. – М. : Логос-Альтера, 2006. – 264 с.
110. Лукач, Г. История и классовое сознание / Г. Лукач. – М. : Логос-Альтера, 2003. – 416 с.
111. Лукач, Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Д. Лукач. – М. : Прогресс, 1991. – 417 с.
112. Мамардашвили, М.К. Картезианские размышления / М. Мамардашвили. – М. : Издат. группа «Прогресс»; Культура, 1993. – 352 с.
113. Мамардашвили, М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М.К. Мамардашвили. – М. : Ad Marginem, 1995. – 548 с.
114. Мамардашвили, М.К. Сознание и цивилизация / М.К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука; Азбука-Аттикус, 2011. – 288 с.
115. Мамардашвили, М.К. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы / М.К. Мамардашвили. – М. : Логос, 2004. – 272 с.
116. Маритен, Ж. Избранное: Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен. – М. : РОССПЭН, 2004. – 608 с.
117. Маритен, Ж. Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Ж. Маритен. – М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.
118. Маркс, К. Сочинения. В 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1954–1966.

119. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
120. Маркузе, Г. Разум и революция / Г. Маркузе. – СПб. : ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2000. – 541 с.
121. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : АСТ, 2003. – 528 с.
122. Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель. – Новочеркасск : САГУ-НА, 1994. – 160 с.
123. Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти. – Мн. : Логвинов, 2006. – 400 с.
124. Мерло-Понти, М. Знаки / М. Мерло-Понти. – М. : Искусство, 2001. – 429 с.
125. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – М. : Наука; Ювента; Gallimard, 1999. – 602 с.
126. Мунье, Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1994. – 229 с.
127. Мур, Дж. Принципы этики / Дж. Мур. – М. : Прогресс, 1984. – 327 с.
128. Ницше, Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1996. – 829 с.
129. Ницше, Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1996. – 829 с.
130. Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М. : Пресса, 1991. – 640 с.
131. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2002. – 509 с.
132. Патнэм, Х. Разум, истина и история / Х. Патнем. – М. : Праксис, 2002. – 296 с.
133. Патнэм, Х. Философия сознания / Х. Патнэм. – М. : Дом интеллект. кн., 1999. – 240 с.
134. Писарев, Д.И. Исторические эскизы. Избранные статьи / Д.И. Писарев. – М. : Правда, 1989. – 608 с.
135. Плеханов, Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. – М., 1956–1958.
136. Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.
137. Поппер, К. Объективное знание. Эволюционный подход / К. Поппер. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
138. Рассел, Б. Введение в математическую философию. Избранные работы / Б. Рассел. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2007. – 264 с.

139. Рассел, Б. Искусство мыслить / Б. Рассел. – М. : Идея-Пресс; Дом интеллект. кн., 1999. – 240 с.
140. Рассел, Б. Философия логического атомизма / Б. Рассел. – Томск : Водолей, 1999. – 192 с.
141. Рассел, Б. Философский словарь разума, материи и морали / Б. Рассел. – М. : Мысль, 2001. – 215 с.
142. Рикёр, П. История и истина / П. Рикёр. – СПб. : Алетейя, 2002. – 400 с.
143. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М. : Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 372 с.
144. Рикёр, П. Я-сам как другой / П. Рикёр. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2008. – 416 с.
145. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М. : Республика, 1998. – 413 с.
146. Риккерт, Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – М. : Ника-Центр; Вист-С, 1998. – 505 с.
147. Ричард, Р. Философия и зеркало природы / Р. Ричард. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
148. Розанов, В.В. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / В.В. Розанов. – М. : Республика, 1995. – 462 с.
149. Розанов, В.В. О понимании / В.В. Розанов. – М. : Танаис, 1995. – 808 с.
150. Русская идея : антология. – М. : Республика, 1992. – 496 с.
151. Русские просветители (от Радищева до декабристов) : собрание произведений. В 2 т. – М. : Мысль, 1966.
152. Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. В 2 т. / ред. М.Ф. Овсянников. – М. : Искусство, 1974.
153. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
154. Сартр, Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Ж.-П. Сартр. – М. : Академ. проект, 2008. – 222 с.
155. Смысл жизни : Антология. – М. : Изд. группа «Прогресс»; Культура, 1994. – 592 с.
156. Соловьев, В.С. Лекции по истории философии / В.С. Соловьев. – СПб. : Второе пространство, 2012. – 124 с.
157. Соловьев, В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / В.С. Соловьев. – М. : Мысль, 1988. – 892 с.
158. Соловьев, В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / В.С. Соловьев. – М. : Мысль, 1988. – 822 с.
159. Соловьев, В.С. Оправдание добра / В.С. Соловьев. – М. : Ин-т рус. цивилизации; Алгоритм, 2012. – 656 с.

160. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер. – Мн. : Современ. литератор, 1999. – 1408 с.
161. Струве, П.Б. *Patriotica*: Политика, культура, религия, социализм / П.Б. Струве. – М. : Республика, 1997. – 527 с.
162. Ткачев, П.Н. Сочинения. В 2 т. Т 1 / П.Н. Ткачев. – М. : Мысль, 1975. – 655 с.
163. Ткачев, П.Н. Сочинения. В 2 т. Т 2 / П.Н. Ткачев. – М. : Мысль, 1976. – 645 с.
164. Толстой, Л.Н. Философский дневник. 1901–1910 / Л.Н. Толстой. – М. : Известия, 2003. – 543 с.
165. Трубецкой, С.Н. Сочинения / С.Н. Трубецкой. – М. : Мысль, 1994. – 816 с.
166. Тулмин, Ст. Человеческое понимание / Ст. Тулмин. – М. : Прогресс, 1984. – 328 с.
167. Тютчев, Ф.И. Россия и Запад / Ф.И. Тютчев. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2011. – 592 с.
168. Уайтхед, А.Н. Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед. – М. : Прогресс, 1990. – 720 с.
169. Федоров, Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
170. Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М. : Прогресс, 1986. – 542 с.
171. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. – М. : АСТ; ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413 с.
172. Фейербах, Л. История философии. Собрание произведений. В 3 т. Т. 1 / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1974. – 544 с.
173. Фейербах, Л. История философии. Собрание произведений. В 3 т. Т. 2 / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1974. – 480 с.
174. Фейербах, Л. История философии. Собрание произведений. В 3 т. Т. 3 / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1974. – 486 с.
175. Фейербах, Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Л. Фейербах. – М. : Наука, 1995. – 502 с.
176. Фейербах, Л. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Л. Фейербах. – М. : Наука, 1995. – 425 с.
177. Фихте, И. Г. Речи к немецкой нации / И. Фихте. – СПб. : Наука, 2009. – 350 с.
178. Фихте, И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Фихте. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 784 с.
179. Фихте, И.Г. Наставления к блаженной жизни / И. Фихте. – М. : Канон+, 1997. – 400 с.

180. Флоренский, П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский. – М. : Мысль, 2004. – 684 с.
181. Флоренский, П.А. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Столп и утверждение истины. В 2 ч. Ч. 1 / П.А. Флоренский. – М. : ПРАВДА, 1990. – 496 с.
182. Флоренский, П.А. Сочинения. В 2 т. Т. 1. Столп и утверждение истины. В 2 ч. Ч. 2 / П.А. Флоренский. – М. : ПРАВДА, 1990. – 352 с.
183. Флоренский, П.А. Сочинения. В 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли / П.А. Флоренский. – М. : ПРАВДА, 1990. – 447 с.
184. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – СПб. : Наука, 1995. – 656 с.
185. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – 608 с.
186. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
187. Фреге, Г. Логико-философские труды / Г. Фреге. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008. – 283 с.
188. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М. : ООО «Изд-во АСТ ЛТД», 1998. – 664 с.
189. Фромм, Э. Забытый язык. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : АСТ, 2009. – 444 с.
190. Фромм, Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм. – М. : АСТ; Транзиткнига, 2005. – 571 с.
191. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.
192. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – М. : АСТ, 2010. – 698 с.
193. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М. : Ad Marginem, 1999. – 480 с.
194. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – СПб. : Гуманит. акад., 2004. – 416 с.
195. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. – М. : Весь Мир, 2002. – 144 с.
196. Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
197. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 382 с.
198. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М. : Весь Мир, 2003. – 416 с.
199. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

200. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер. – М. : Академ. проект, 2005. – 526 с.
201. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб. : Высш. религ.-филос. шк., 2001. – 446 с.
202. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. – М. : Высш. шк., 1991. – 192 с.
203. Хомяков, А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / А.С. Хомяков. – М. : Медиум, 1994. – 591 с.
204. Хомяков, А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / А.С. Хомяков. – М. : Медиум, 1994. – 479 с.
205. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М.; СПб. : Медиум; Ювента, 1997. – 312 с.
206. Циолковский, К.Э. Космическая философия : сб. / К.Э. Циолковский. – М. : ИДЛи; Сфера, 2004. – 496 с.
207. Чаадаев, П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 1 / П.Я. Чаадаев. – М. : Наука, 1991. – 768 с.
208. Чаадаев, П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. Т. 2 / П.Я. Чаадаев. – М. : Наука, 1991. – 672 с.
209. Чернышевский, Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Н.Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1986. – 805 с.
210. Чернышевский, Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Н.Г. Чернышевский. – М. : Мысль, 1987. – 687 с.
211. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
212. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Ф.В.Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1987. – 637 с.
213. Шеллинг, Ф.В.Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Ф.В.Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1989. – 636 с.
214. Шеллинг, Ф.В.Й. Философия искусства / Ф.В.Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1966. – 496 с.
215. Шестов, Л. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Л. Шестов. – Томск : Водолей, 1996. – 512 с.
216. Шестов, Л. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Л. Шестов. – Томск : Водолей, 1996. – 448 с.
217. Шефтсбери, Э.Э.К. Эстетические опыты / Э.Э.К. Шефтсбери. – М. : Искусство, 1974. – 536 с.
218. Шопенгауэр, А. О четверояком корне. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 1 / А. Шопенгауэр. – М. : Наука, 1993. – 672 с.
219. Шопенгауэр, А. О четверояком корне. Мир как воля и представление. В 2 т. Т. 2 / А. Шопенгауэр. – М. : Наука, 1993. – 672 с.



220. Шпенглер, О. Закат Европы. В 2 т. Т. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – 663 с.
221. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – 606 с.
222. Шпет, Г. Очерк развития русской философии В 2 ч. Ч. 1 / Г. Шпет. – М. : Рос. полит. энцикл., 2008. – 592 с.
223. Шпет, Г. Очерк развития русской философии В 2 ч. Ч. 2 / Г. Шпет. – М. : Рос. полит. энцикл., 2008. – 864 с.
224. Шютц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шютц. – М. : Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
225. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
226. Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс. – М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.
227. Ясперс, К. Философия. В 3 кн. Кн. 1. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс. – М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.
228. Ясперс, К. Философия. В 3 кн. Кн. 2. Просветление экзистенции / К. Ясперс. – М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.
229. Ясперс, К. Философия. В 3 кн. Кн. 3. Метафизика / К. Ясперс. – М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. – 296 с.

## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ\*

**Агностицизм** (от греч. ἄγνωστος непознаваемый) – философская концепция, согласно которой мы ничего не можем знать о Боге и вообще о любых предельных и абсолютных основаниях реальности, поскольку непознаваемо то, знание о чем в принципе не может быть убедительно подтверждено свидетельствами опытной науки.

**Аксиология** (от греч. ἀξία ценность и λόγος учение) – философская дисциплина, исследующая категорию «ценность», характеристики, структуры и иерархии ценностного мира, способы его познания и его онтологический статус, а также природу и специфику ценностных суждений.

**Акциденция** (лат. accidentia неожиданно появляющееся) – несущественное, изменчивое, случайное в противоположность сущностному, «эссенциальному» в предмете или в определении предмета.

**Альтруизм** (франц. altruisme от лат. alter другой) – нравственный принцип, предписывающий бескорыстные действия, направленные на благо (удовлетворение интересов) других людей.

**Анализ** (от греч. ἀναλυσις разложение, расчленение) – процедура мысленного, а часто и реального расчленения исследуемого объекта (предмета, явления, процесса), свойства предмета или отношения между предметами на части (признаки, свойства, отношения). Процедурой, обратной анализу, является синтез.

**Антиномия** (в методологии науки) – контраридикторное противоречие между двумя суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным или логически выводимым в рамках некоторой концептуальной системы (научной теории).

**Антисциентизм** (от греч. anti против и лат. scientia наука) – идейная позиция, состоящая в критической (вплоть до враждебной) оценке науки и ее роли в системе культуры и научного познания как фактора отношения человека к миру. Различные формы антисциентизма весьма сильно варьируют по степени критичности в отношении к науке. Умеренный антисциентизм выступает прежде всего не столько против самой науки, сколько против агрессивного сциентизма, стремящегося абсолютизировать роль науки и принизить культурную значимость других форм деятельности и ориентации человека в мире – искусства, нравственности, религии, философии, обыденного сознания, эмоционально-личностного отношения к миру и т. д.

---

\* Использован материал: Новая философская энциклопедия. В 4 т. М., 2009.

## Продолжение приложения

**Антропоцентризм** (от греч. ἄνθρωπος человек и лат. centrum центр) – крайняя форма антропоморфизма, познавательной установки, в которой утверждается наличие человеческого измерения в любом знании о природе, обществе и в самом познании. Классическую формулировку антропоцентризм обретает в знаменитой формуле Протагора «человек есть мера всех вещей». В отличие от античного уподобления микро- и макрокосма, а также от объективизма классической рациональности в современном естествознании антропоцентризм выражает зависимость научного результата не только от положения субъекта-наблюдателя и характеристик его инструментальной и целеполагающей деятельности, но и от самого факта его присутствия во вселенной.

**Апейрон** (греч. ἄπειρον, от ἀ отрицательная частица и πέραс конец, предел) – термин древнегреческой философии, означающий «бесконечное»; в пифагорейско-платоновском словоупотреблении означает также «неопределенное, неоформленное» (отсутствие внутренних границ).

**Апория** (греч. ἀπορία затруднение, безвыходное положение, от ἀ отрицательная частица и πόρος выход) – понятие древнегреческой философии для обозначения трудно- или неразрешимой проблемы. Досократики употребляли термин «апория» как синоним затруднения, однако отчетливый философский смысл апории приобретает у Платона как постановка трудноразрешимой проблемы, а также у Аристотеля как «равенство противоположных друг другу доводов». Согласно последнему, каждое исследование должно начинаться со своей апории. В истории философии понятие «апория» оказалось неразрывно связано со знаменитыми рассуждениями Зенона Элейского (хотя сам он этот термин не употреблял), которыми он доказывал немыслимость движения – «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион».

**Апостериори и априори** (лат. a posteriori из последующего, a priori из предшествующего) в философии науки – понятия, обозначающие соответственно знание, получаемое из опыта, и знание, предшествующее опыту и независимое от него.

**Аскетизм** (от греч. ἀσκητής упражняющийся, подвижник) – метод нравственного совершенствования и духовного возвышения человека посредством регуляции им своих телесных и душевных побуждений, а также соответствующая практика, т. е. собственно аскеза. Как нравственный принцип аскетизм противоположен гедонизму.

**Атараксия** (греч. ἀταραξία, ἀ отрицательная частица + ταραχή волнение, смятение, тревога) – термин античной этики, означающий «невозмутимость», «безмятежность». Наиболее общий смысл заключается

## Продолжение приложения

в идеале невосприимчивости души к аффектам, переносе внимания с внешних обстоятельств на внутреннее состояние и в предпочтении разума чувствам, – понимание, разделяемое практически всеми античными школами; наибольшее значение термин приобрел в этике эпикурейцев и скептиков.

**Атеизм** (от греч. ἄ θεος без бога, безбожие) – отрицание Бога (богов).

**Атман** (санскр. ātman дыхание, дух, я, самость) – одно из основных понятий индийской религиозно-философской традиции. В самом общем смысле Атман понимается как всеобъемлющее духовное начало, чистое сознание, самосознание; обычно в качестве абсолютного сознания коррелирует с Брахманом как абсолютным бытием.

**Атрибут**, атрибут (лат. attributio свойство, сказуемое) – предикат (качество, признак) субстанции, достаточный для ее идентификации (узнавания, распознавания) и необходимый для ее существования.

**Ахимса**, ахинса (санскр. ahimsā неубиение) – непричинение вреда всему живому в физическом, ментальном, эмоциональном и моральном планах. Центральная поведенческая норма в джайнизме, существенная в буддизме, важная в индуизме.

**Бессознательное** – неосознаваемое, нерerefлексивное, спонтанное. В обыденном понимании бессознательное обычно связывается с тем, что выше сознания (над- или сверхсознание, интуиция, духовность) или ниже сознания (подсознание, с которым имеют дело иногда художники, но чаще – врачи).

**Благо** (греч. ἀγαθόν, лат. bonum) – состояние и условие совершенства, осуществленного бытия; ведущее понятие средиземноморско-европейской (иудео-христианской) культуры, одно из традиционно принятых в ней имен божественного начала. Если в синонимичном понятии добра доминирует мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, то понятие блага более онтологично.

**Брахман** (санскр. brahman, первоначально молитва) – одно из системообразующих понятий индийской мысли, означающее абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические (Брахман, персонифицируемый в виде божества Брахмы), ритуалистические и мистические парадигмы всей «ортодоксальной» религиозной традиции Индии, начиная с Брахман, Араньяк и Упанишад. Брахман, отождествляемый (согласно этим текстам) с Атманом как духовным ядром индивида, «обеспечивает» па-

## Продолжение приложения

нентеистическую картину мира в индуизме, а в философских школах веданты претворяется в Абсолют как универсальное мировое сознание, онтологически трансцендентное и одновременно имманентное миру.

**Бытие** (греч. εἶναι, οὐσία; лат. esse) – одно из центральных понятий философии. Понятия «сущее», «сущность», «существование», «субстанция» производны от «бытия» и представляют собой его различные аспекты.

**Верифицируемость** (от лат. verificare доказать истину) – понятие методологии науки, характеризующее возможность установления истинности научных утверждений в результате их эмпирической проверки.

**Гедонизм** (от греч. ἡδονή удовольствие) – тип этических учений, а также система нравственных воззрений, согласно которым все моральные определения (содержание понятий добра и зла и др.) выводятся из удовольствия (положительные) и страдания (отрицательные).

**Гуманизм** (от лат. homo человек, humanus человеческий, человеческий, humanitas человеческая природа) – 1) сложившееся в эпоху Возрождения, преимущественно в Италии, движение образованных людей, объединенное «интересом к античности», изучением и комментированием памятников древнеклассической (прежде всего латинской) литературы; 2) особый тип философского мировоззрения, в центре которого – человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. В широком смысле слова гуманизм – доброжелательное отношение к человеку, утверждающее его свободу и достоинство независимо от каких-либо исполняемых им социальных функций и ролей, усматривающее в нем самостоятельный источник творческих сил.

**Дао** (кит., букв. путь, а также подход, график, функция, метод, закономерность, принцип, класс, учение, теория, правда, мораль, абсолют) – одна из важнейших категорий китайской философии.

**Дедукция** (от лат. deductio выведение) – переход от общего к частному; в более специальном смысле термин «дедукция» обозначает процесс логического вывода, т. е. перехода по тем или иным правилам логики от некоторых данных предложений-посылок к их следствиям (заключениям). Термин «дедукция» употребляется и для обозначения конкретных выводов следствий из посылок (т. е. как синоним термина «вывод» в одном из его значений), и как родовое наименование общей теории построений правильных выводов.

## Продолжение приложения

**Деизм** (от лат. deus бог) – философско-религиозное течение в Европе и Северной Америке XVI–XVIII вв., рассматривавшее Бога в качестве отдаленной первопричины природы и человека и с различной степенью последовательности отождествлявшее религию с моралью.

**Диалектика** (греч. διαλεκτική искусство вести беседу, спор) – логическая форма и всеобщий способ рефлексивного теоретического мышления, имеющего своим предметом противоречия его мыслимого содержания.

**Дуализм** (от лат. dualis двойственный) – философское учение, исходящее из признания равноправности и несводимости друг к другу двух основных начал универсума – материального и духовного, физического и психического, тела и души. Можно выделить дуализм 1) гносеологический, подчеркивающий противоположность двух способов рассмотрения бытия; 2) онтологический, настаивающий на гетерогенности и принципиальной несводимости двух субстанций; 3) антропологический, подчеркивающий противоположность души и тела. Термин был введен Х. Вольфом. Основателем дуализма как философского учения считается Р. Декарт.

**Дэ** (кит.; добродетель, благодать, а также качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральная сила, закономерность) – одна из фундаментальных категорий китайской философии, манифестация дао.

**Идеализм** (от греч. ιδέα идея) – категория философского дискурса, характеризующая мировоззрение, которое либо отождествляет мир в целом с содержанием сознания познающего субъекта (субъективный идеализм), либо утверждает существование идеального, духовного начала вне и независимо от человеческого сознания (объективный идеализм), а внешний мир считает проявлением духовного бытия, универсального сознания, абсолюта. Последовательный объективный идеализм видит в этом начале первичное по отношению к миру.

**Иррационализм** (лат. irrationalis неразумный) – в широком смысле философские учения, которые ограничивают, принижают или отрицают решающую роль разума в познании, выдвигая на первый план иные виды человеческих способностей – инстинкт, интуицию, непосредственное созерцание, озарение, воображение, чувства и т. д.

**Истина** – категория философии и культуры, обозначающая идеал знания и способ его достижения (обоснования). Это ценностно-теоретическое понятие, предполагающее, с одной стороны, рефлексивно-конструктивную разработку критериев совершенства и совершенствования знания, а с другой – отнесение к системе ценностей, в которой

## Продолжение приложения

идеал данного совершенства определяется контекстуально, через связи с другими ценностными категориями.

**Карма** (санскр. karman действие, деяние, жертвоприношение, жребий) – одно из центральных понятий индийской философии, религии и культуры, своего рода «естественный» закон, который в самом общем виде означает влияние суммы совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования: богов, людей, животных, насекомых и т. п., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т. д.).

**Культура** (от лат. cultura возделывание, воспитание, образование, развитие, почитание) – система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях.

**Личность** – это понятие в европейских языках обозначается словами, происходящими от латинского persona: person (англ.), die Person (нем.), personne (франц.), persona (итал.). В классической латыни это слово обозначало прежде всего маску (ср. рус. «личина») – слепок с лица предка, ритуальную и театральную маску, исполняющую роль резонатора, служащего для усиления звука голоса, в результате чего возникла традиция возводить это слово к глаголу personare – «громко звучать» (несостоятельная из-за различного количества гласного «о» в этих двух словах).

**Логос** (греч. λόγος речь, слово, высказывание, понятие, основание, мера) – понятие античной философии и христианского богословия, где оно обозначает разумный принцип, управляющий миром, и Бога-Сына, второе лицо Троицы. Как философское понятие появляется у Гераклита.

**Майевтика** (μαῖευτική sc. τέχνη), «повивальное искусство» – засвидетельствованный у Платона (в диалоге «Теэтет») термин философии Сократа, обозначающий метод его философствования; вероятно, восходит к учению Сократа.

**Макрокосмос и микрокосмос** – большой мир и малый мир, под большим миром понимается вся Вселенная, под малым – организованное существо, животное или же человек как живая, мыслящая, обладающая душой ее часть. Сочетание этих двух понятий, употребление их вместе привносит определенный новый смысл в каждое из них. Предполагается, что мир в целом одухотворен, что он организован так же, как и жи-

## Продолжение приложения

вое существо, а человек, в свою очередь, содержит в себе, в своей душе, в своем уме весь мир, который можно познать, познав самого себя.

**Материализм** (от лат. *materialis* вещественный) – монистическое философское направление, признающее существование мира вне и независимо от сознания познающего субъекта и объясняющее этот мир из самого себя, не прибегая к гипотезе о предшествующем ему и порождающем его мировом духе (боге, абсолютной идее и т. д.). Человеческое сознание при этом понимается как закономерный продукт эволюции материального мира.

**Материя** – понятие древнегреческой, затем всей европейской философии. Играет важную роль в онтологии, натурфилософии, теории познания. Имеется во многих, но не во всех системах европейской философии. Основные значения понятия материи: 1) субстрат, «подлежащее», «то, из чего» (Аристотель) возникают и состоят вещи и Вселенная; 2) бесконечно делимый континуум, пространство, «то, в чем» (Платон), или протяжение (Декарт); 3) принцип индивидуации, т. е. условие множественности (Платон, Аристотель, Прокл, Лейбниц); 4) вещество, или тело, обладающее инертностью, т. е. массой, и непроницаемостью, т. е. упругостью или твердостью (античные стоики, новоевропейские материалисты). Противопоставляется материя духу, разуму, сознанию, форме, идее, благу, Богу, актуальному бытию (как чистая потенция), или, напротив, вторичным явлениям сознания как подлинное, объективное, первичное бытие. На этой оппозиции основывается идеологическое значение понятия материи и противостояние материализма и идеализма.

**Метод** (от греч. μέθοδος путь исследования, познания, теория, учение – в широком смысле сознательный способ достижения какого-либо результата, осуществления определенной деятельности, решения некоторых задач. Метод предполагает известную последовательность действий на основе четко осознаваемого артикулируемого и контролируемого идеального плана в самых различных видах познавательной и практической деятельности.

**Мировоззрение** (Weltanschauung, Worldoutlook, vision du monde) – система человеческих знаний о мире и о месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира.

**Мифология** (от греч. μῦθος предание, сказание и λόγος слово, понятие, учение) – форма общественного сознания; способ понимания природной и социальной действительности, характерный для ранних этапов развития общества. Мифология ориентирована на преодоление фунда-



## Продолжение приложения

ментальных антиномий человеческого существования, на гармонизацию общества, личности и природы. В сознании первобытного коллектива мифология доминирует. Следствием неспособности человека выделить себя из окружающего мира и синкретичности первобытного мышления, его слитности с эмоциональной, аффективной сферой стало метафизическое сопоставление природных и культурных (социальных) объектов, очеловечивание окружающей природной среды, в том числе одушевление фрагментов космоса. Мифологическое мышление характеризуется неотчетливым разделением субъекта и объекта, предмета и знака, существа и его имени, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности, безразличием к противоречию и т. п.

**Монизм** (от греч. *μόνος* один, единственный) – философская позиция, признающая единство мира, т. е., во-первых, субстратное сходство всех входящих в него объектов, во-вторых, их взаимосвязь и, в-третьих, саморазвитие образуемого ими целого. В традиции, идущей от гегелевского идеализма, дефинитивными признаками монизма считаются только взаимосвязь и саморазвитие явлений; сходство признается их несущественной характеристикой. Монизм противостоит плюрализму и его разновидности – дуализму.

**Мораль** (лат. *moralitas*) – понятие европейской философии, служащее для обобщенного выражения сферы высших ценностей и должностования. Мораль обобщает тот срез человеческого опыта, разные стороны которого обозначаются словами «добро» и «зло», «добродетель» и «порок», «правильное» и «неправильное», «долг», «совесть», «справедливость» и т. д. Представления о морали формируются в процессе осмысления, во-первых, правильного поведения, должного характера («морального облика»), а во-вторых, условий и пределов произволения человека, ограничиваемого собственным (внутренним) долженствованием, а также пределов свободы в условиях извне задаваемой организационной и (или) нормативной упорядоченности.

**Натурфилософия** (философия природы) – область философских исследований, которые стремятся рационально постичь целостность природы и ее первоначала, осмыслить природу как общее, предельное понятие, задающее принципиальную схему понимания и объяснения отдельных вещей, как регулятивную идею, позволяющую понять все сущее и все предметы в их единстве и в многообразии форм, построить рационально-научную картину мира, восполнив данные естествознания и выявив внутренние принципы взаимосвязи и детерминации вещей, раскрыть различные уровни природы как целого – от неорганической природы к жизни и жизни человека.

## Продолжение приложения

**Номинализм** (лат. *nominalis* относящийся к именам, именной, от *nomen* имя) – одно из основных философских направлений в решении проблемы универсалий и исторически первая форма материализма. В методологическом плане, начиная с позднего Средневековья, номинализм становится своего рода эмпирической философией пробуждающейся науки. Согласно номинализму, предметный мир вне мышления и сознания – это всецело эмпирический.

**Общество** (лат. *societas* социум, социальность, социальное) – в широком смысле: совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определенный тип – род, вид, подвид и т. п. общения, предстающий как исторически определенная целостность либо как относительно самостоятельный элемент подобной целостности.

**Онтология** (от греч. *ὄν*, род. падеж *ὄντος* сущее и *λόγος* слово, понятие, учение) – учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего.

**Пантеизм** (от греч. *πᾶν* все и *θεός* Бог) – религиозно-философская доктрина, согласно которой Бог имманентен миру, Бог и мир суть одно. В качестве религиозного учения обычно противопоставляется теизму, отделяющему Бога в качестве трансцендентного вне

**Парадигма** (от греч. *παράδειγμα* пример, образец) – 1) понятие, используемое в античной и средневековой философии для характеристики взаимоотношения духовного и реального миров; 2) теория (или модель постановки проблем), принятая в качестве образца решения исследовательских задач.

**Плюрализм** (от лат. *pluralis* множественный) – философское направление, утверждающее, что мир состоит из многих принципиально различных, независимых и несводимых друг к другу субстанций, первоначал, первосущностей. Плюрализм противоположен монизму. Термин «плюрализм» ввел Х. Вольф в 1712 г.

**Пракрити** (санскр. *prakṛti* природа, производящее начало) – одно из двух первоначал мира в дуалистической философии классической санхьи, являющееся одновременно его Первоматерией, действующей причиной и «дизайнером» с целеполагающими интенциями. Синонимы пракрити – непроявленное (*Вьякта–авьякта*) и основное (прадхана). Пракрити является особым модусом взаимоотношения трех гун, состоя-

## Продолжение приложения

нием их «равновесия». Как непроявленное первоначало мира пракрити противопоставляется остальным 23 проявленным началам, являющимся ее эманатами, и как особый модус трехгунной реальности, наряду с ними – *пуруше*.

**Провиденциализм** (от лат. providentia провидение) – западно-христианское, католико-протестантское истолкование истории и политики как осуществления божественного плана, промысла Бога,

**Разум** – философская категория, выражающая высший тип мыслительной деятельности, противопоставляемый рассудку. Различение разума и рассудка как двух «способностей души» намечается уже в античной философии: если рассудок как низшая форма мышления познает относительное, земное и конечное, то разум направляет на постижение абсолютного, божественного и бесконечного. Выделение разума как более высокой по сравнению с рассудком ступени познания четко осуществлялось в философии Возрождения у Николая Кузанского и Дж. Бруно, будучи связываемо ими со способностью разума постигать единство противоположностей, которые разводит рассудок.

**Рационализм** (от лат. ratio разум) – философско-мировоззренческая установка, согласно которой истинными основаниями бытия, познания и поведения людей являются принципы разума.

**Релятивизм** (от лат. relativus относительный) – философский принцип, подчеркивающий примат связи объектов перед их субстанциальными свойствами, приоритет целостности, системности реальности перед ее отдельными частями, развития – перед сохранением. Формулировка принципа релятивизма как недостоверности и относительности всякого знания впервые встречается у древнегреческих софистов Протагора и Горгия, позднее – в античном скептицизме, а также в скептицизме Нового времени и в английском эмпиризме. Вопрос об относительности знаний и убеждений постоянно возникает в периоды научных революций, смены мировоззренческих систем, в частности на рубеже XIX–XX вв., а также и в наши дни.

**Рефлексия** – понятие философского дискурса, характеризующее форму теоретической деятельности человека, которая направлена на осмысление своих собственных действий, культуры и ее оснований; деятельность самопознания, раскрывающая специфику душевно-духовного мира человека. Рефлексия в конечном итоге есть осознание практики, мира культуры и ее модусов – науки, искусства, религии и самой философии. В этом смысле рефлексия есть способ определения и метод философии, а философия – рефлексия разума. Рефлексия мыш-

## Продолжение приложения

ления над предельными основаниями знания и жизнедеятельности человека составляет собственно предмет философии.

**Связь** – отношения между объектами, проявляющиеся в том, что состояния или свойства любого из них меняются при изменении состояния и свойств других. Наличие любой связи налагает ограничения на возможные изменения объекта и противопоставляется понятиям независимости и свободы. Отсутствие связи между объектами означает их взаимную независимость.

**Сенсуализм** (от лат. *sensus* чувство, ощущение) – теоретико-познавательная позиция, согласно которой ощущения являются единственным источником и основанием знания. Наиболее развитую форму сенсуализм получил в философии Нового времени и в течение длительного периода был главной формой эмпиризма.

**Синтез** (от греч. σύνθεσις соединение, сочетание, составление) – соединение различных элементов, сторон предмета в единое целое (систему), которое осуществляется как в практической деятельности, так и в процессе познания. В этом значении синтез противоположен анализу (разложению предмета на его составляющие), с которым он неразрывно связан.

**Система** (от греч. σύστημα целое, составленное из частей, соединение) – совокупность элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, которая образует определенную целостность, единство.

**Смысл** – внеположенная сущность феномена, оправдывающая его существование, связывая его с более широким пластом реальности. Определяя место феномена в некоторой целостности, смысл превращает его осуществление в необходимость, соответствующую онтологическому порядку вещей. Бессмысленный набор знаков может случайно возникнуть, но он не остается как факт культуры. Существование такого набора эфемерно. Осмысленный текст хранится и воспроизводится в культуре и стимулирует порождение новых текстов, комментирующих, развивающих и даже опровергающих исходный.

**Сознание** – состояние психической жизни индивида, выражающееся в субъективной переживаемости событий внешнего мира и жизни самого индивида, в отчете об этих событиях. Сознание противопоставляется бессознательному в разных его вариантах (неосознаваемое, подсознание и т. д.).

**Солипсизм** (от лат. *solus* единственный и *ipse* сам) – философская позиция, согласно которой несомненно данным является лишь собст-

## Продолжение приложения

венный субъективный опыт, данные индивидуального сознания, а все, что считается существующим независимо от него (включая тело, мир внешних сознанию физических вещей, других людей), в действительности – лишь часть этого опыта. Точка зрения солипсизма выражает логику той субъектоцентристской установки, которая была принята в классической западной философии Нового времени после Декарта.

**Структура** (от лат. *structura* строение, расположение, порядок) – совокупность устойчивых связей объекта, обеспечивающих сохранение его основных свойств при различных внешних и внутренних изменениях, основная характеристика системы, ее инвариантный аспект.

**Субъект** (от лат. *subjectus* лежащий внизу, находящийся в основе, от *sub* под и *jacio* бросаю, кладу основание) – носитель деятельности, сознания и познания. Такое понимание субъекта берет начало в философии Нового времени, что связано с характерным для нее субъектоцентризмом. До этого под субъектом понималось метафизическое основание вещей, предметов, прежде всего тех, которые существуют объективно реально.

**Сциентизм** (от лат. *scientia* знание, наука) – идейная позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности и определяющем факторе ориентации человека в мире.

**Теодицея** (франц. *théodicée*, от греч. Θεός бог и δίκη справедливость) – «оправдание бога», общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею «благого» и «разумного» божеств, управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление перед лицом темных сторон бытия.

**Теория** – в широком смысле комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления; в более узком и специальном смысле – высшая, самая развитая форма организации научного знания, дающая целостное представление о закономерностях и существенных связях определенной области действительности – объекта данной теории.

**Техника** – исторически развивающаяся совокупность создаваемых людьми средств (орудий, устройств, механизмов и т. п.), которые позволяют людям использовать естественные материалы, явления и процессы для удовлетворения своих потребностей; нередко к технике относят также и те знания и навыки, с помощью которых люди создают и используют эти средства в своей деятельности.

## Продолжение приложения

**Феномен** (греч. φαίνόμενον, от φαίνεσθαι являться, быть видимым, также казаться) – явление, предмет, данный в чувственном созерцании. В античной философии термин встречается у разных авторов для обозначения предмета опытного знания. В школах, признававших критерием истины чувства, феномен рассматривался как истинный предмет познания. Девизом эмпирического знания стала фраза «следовать феноменам», а фраза «спасать феномены» – популярным описанием нестыковки между теорией и эмпирическим наблюдением (напр., в астрономии). Для Платона и платоников феноменальный (видимый) мир становления является лишь отражением ноуменального (мыслимого) мира идей, или бытия, что влечет за собой отрицательную трактовку ценности феномена. Вместе с тем феномен являет именно идею, отсюда – смысл не только «кажимости», но и положительной «явленности», открытости бытия.

**Цивилизация** (от лат. civis гражданин, civilis гражданский, государственный) – понятие, известное со времен античности, где оно как некая форма и порядок жизни противопоставлялось варварству, а в качестве самостоятельного термина, соотнесенного с понятием «культура», вошло в словоупотребление и научное обращение в XVIII в. Именно в это время оно приобрело широкий социально-философский смысл для обозначения определенной стадии всемирно-исторического процесса и ценностей гражданского общества, основанного на началах разума, справедливости и законности (Вольтер, В.Р. Мирабо, А. Фергюсон, И.Г. Гердер и др.). В ходе эволюции термина обнаружилась его многозначность, смысловой плюрализм, сохраняемые до наших дней. Понятие «цивилизация» часто трактуется как синоним культуры.

**Человек** – существо, наиболее известное самому себе в своей эмпирической фактичности и наиболее трудно уловимое в своей сущности. Способ бытия человека во Вселенной столь уникален, а его структура составлена из столь разнородных и противоречивых элементов, что это служит почти непреодолимой преградой на пути выработки какого-либо краткого, нетривиального и в то же время общепринятого определения таких понятий, как «человек», «природа человека», «сущность человека» и т. п. Можно разграничить по меньшей мере четыре подхода к определению того, что такое человек: 1) человек в естественной систематике животных; 2) человек как сущее, выходящее за рамки живого мира и в известной мере противостоящее ему; 3) человек в смысле «человеческий род» и, наконец, 4) человек как индивид, *личность*. Как показывает многовековой опыт, возможны по крайней мере три способа ответа на вопрос о том, что такое человек, каковы его отличительные особенности, его *differentia specifica*.

## Окончание приложения

**Эклектика** (от греч. ἐκλεκτικός выбирающий) – хаотический способ изложения сведений о предмете без их отбора и систематизации. Эклектика неизбежна и правомерна на начальной, аналитической стадии исследования. На синтетической – она подменяет метод всестороннего рассмотрения предмета.

**Эмпиризм** (от греч. ἐμπειρία опыт) – теоретико-познавательная позиция, согласно которой источником и обоснованием всех знаний является чувственный *опыт*.

**Эстетика** (от греч. αἰσθάνομαι чувствовать; αἰσθητικός воспринимаемый чувствами) – наука о неутилитарном созерцательном или творческом отношении человека к действительности, изучающая специфический опыт ее освоения, в процессе (и в результате) которого человек ощущает, чувствует, переживает в состояниях духовно-чувственной эйфории, восторга, неопишуемой радости, блаженства, катарсиса, экстаза, духовного наслаждения свою органическую причастность к Универсуму в единстве его духовно-материальных основ, свою сущностную нераздельность с ним, а часто и конкретнее – с его духовной Первопричиной, для верующих – с Богом.

**Этика** (греч. ἠθικά, от ἠθικός относящийся к нраву, характеру; лат. ethica) – практическая философия, наука о морали (нравственности). Как термин и обозначение особой систематизированной дисциплины этика восходит к Аристотелю; впервые встречается в названии всех трех его сочинений, посвященных проблемам нравственности («Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика»), и несет в них основную содержательную нагрузку.

**Язык** – первичная, наиболее естественная и общедоступная репрезентация мира. Естественность языка, дающая о себе знать в его наличии у любого общества (живое существо без того или иного языка науке неизвестно), обеспечена способностью организма ориентироваться в своей среде. Для его интенции мир изначально значим, отсюда онтологические корни языка. Знаками-указаниями могут быть любые ее образы («язык природы»).

Учебное издание

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

Хрестоматия

В двух частях. Часть 2

**ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ (XIX – НАЧАЛО XX В.).  
СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ.  
РОССИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Составители:

**Лушкина** Татьяна Алексеевна  
**Рудецкий** Олег Андреевич

Редактор *Т.М. Яковенко*  
Технический редактор *И.А. Нильмаер*

---

План 2014 г. Поз. 7.2. Подписано в печать 09.06.2014 г.  
Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Гарнитура «Arial». Уч.-изд. л. 9,5.  
Усл. печ. л. 8,8. Зак. 77. Тираж 50 экз. Цена 537 руб.

---

Издательство ДВГУПС  
680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.