

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра философии гуманитарных факультетов

Ю. А. Разинов

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

*Утверждено редакционно-издательским советом университета  
в качестве учебного пособия для студентов гуманитарных факультетов*



Самара  
Издательство «Самарский университет»  
2010

УДК 101  
ББК 87  
Р 17

**Рецензенты:**

д-р филос. наук, проф. С.А. Лишаев;  
канд. филос. наук, доц. В.Л. Афанасьевский

**Разинов, Ю.А.**

Р17 **Онтология и теория познания: учебное пособие для студентов гуманитарных факультетов.** – Самара : Издательство «Самарский университет», 2010. – 98 с.

Настоящее учебное пособие содержит материалы для организации самостоятельной работы студентов дневной и заочной форм обучения по разделу «Онтология и теория познания». Оно включает в себя программу лекционного курса, материалы к семинарским занятиям, избранные тексты. Центральным элементом пособия является пошаговая инструкция по работе с учебной литературой с целью тематической привязки (адаптации) этой литературы к лекционному курсу.

Пособие ориентировано на студентов гуманитарных факультетов, изучающих философию в высших учебных заведениях в рамках цикла общеобразовательных дисциплин.

УДК 101  
ББК 87

*Все учебные пособия издательства «Самарский университет»  
на сайте: [weblib.ssu.samara.ru](http://weblib.ssu.samara.ru)*

© Разинов Ю.А., 2010  
© Самарский государственный  
университет, 2010  
© Оформление. Издательство  
«Самарский университет», 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово.....	4
Содержание изучаемого раздела .....	5
Тематический навигатор по работе с учебной литературой .....	8
Темы семинарских занятий .....	29
Избранные тексты к семинарским занятиям .....	37
Парменид. О природе.....	37
Аристотель. Метафизика.....	40
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.....	45
Гегель Г.В.Ф. Наука логики .....	47
Хайдеггер М. Европейский нигилизм.....	50
Лосев А.Ф. Самое само.....	58
Фрейд. З. Я и Оно. Сознание и бессознательное.....	70
Платон. Государство.....	75
Гадамер Х.-Г. Понятие опыта и сущность герменевтического опыта.....	79
Рассел Б. Человеческое познание: его сферы и границы.....	89
Вопросы к зачету.....	97

## ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Изучив вводный раздел курса, вы узнали о том, что такое философия, в чем состоит специфика ее предмета и метода, каковы ее цели, задачи и место в культуре. Кроме того, вы получили самое общее представление об ее исторических типах и путях развития. Однако настоящее знакомство с философией возможно лишь посредством изучения ее конкретных проблем, что и будет вашим следующим шагом. Пришло время увидеть философию не в зеркале рассуждений о том, что она такое, а непосредственно занявшись ею самой.

Раздел «Онтология и теория познания» представляет собой теоретическое ядро философии и иначе называется «систематической философией». В сферу ее компетенции входят проблемы бытия и мышления, познания и истины, индивидуального и универсального, конечного и бесконечного, словом, так называемые «вечные вопросы философии», от которых зачастую невозможно отделаться даже при решении частных, практических или прикладных проблем.

Объединение онтологии (учение о сущем) и гносеологии (учение о познании) в рамках одного раздела отражает то систематическое единство, которое существует между проблематикой бытия и познания. Однако это единство не означает равновесия. В конкретных философских системах, как правило, устанавливается либо онтологический, либо эпистемологический приоритет<sup>1</sup>. Так, если в античности и средневековье философия в целом ориентировалась на познание сущего как такового, то с началом Нового времени происходит «гносеологический поворот» и в центре философской проблематики оказывается познание самого процесса познания. Однако в новейшее время философия вновь возвращается в русло онтологии, переводя в онтологическую плоскость проблематику теории познания, сознания, знания, истины. В этой связи само разделение онтологической и гносеологической проблематики становится условным и носит либо школьный, либо инструментальный характер.

Несмотря на это, различение онтологического и эпистемологического подходов является важным для понимания многих современных проблем. Сегодня мы уже не можем размышлять о рациональной *сущности*

---

<sup>1</sup> Гносеология (учение о познании) и эпистемология (учение о знании) – семантически близкие термины, получившие разную региональную «прописку». Эпистемология – в основном в англоязычной традиции, гносеология – преимущественно в континентальной философии. Оба термина зачастую используются как синонимы, хотя и могут иметь разный смысл. То обстоятельство, что греческое слово «эпистема», в отличие от «гносис», обозначает не всякое знание, а только научное или теоретическое, позволяет некоторым авторам утверждать, что их отождествление некорректно. Однако и устанавливать институциональные различия между гносеологией и эпистемологией не всегда оказывается возможным и необходимым. Поэтому в настоящем пособии они используются как синонимы.

того или иного явления безотносительно к его *существованию*. Например, мы не можем говорить о сущности истины, не имея в виду того, что она есть некое *событие в человеческом бытии*. Точно так же мы не можем говорить и о существовании самих вещей, не задаваясь вопросом о том, как мы вообще можем о них говорить и о них мыслить. Вместе с тем, один и тот же вопрос «что значит мыслить?» приобретает совершенно разный смысл в зависимости от того, в какой плоскости он ставится: это может быть вопрос о реальности мышления (онтологический смысл) либо о правилах совершения мыслительных операций (эпистемологический смысл).

Не упуская из виду эти два ракурса анализа философских проблем, мы все же отдаем приоритет онтологии. Хотя бы потому, что знание о том, как мы мыслим, не делает нас мыслящими людьми, точно так же, как знание об устройстве пищеварительной системы не способствует перевариванию пищи (пример Гегеля). Напротив, понимание того, как человек живет и действует в мире, есть неотъемлемая часть и условие его существования в качестве человека. Конечно, если иметь в виду чисто функциональную сторону того или иного процесса, то зачастую можно обойтись и без онтологии, но, как однажды заметили М. Мамардашвили и А. Пятигорский, «без онтологии тоска берет за горло»<sup>2</sup>. В конечном счете, теоретическое знание о самом знании (эпистемология) необходимо человеку для того, чтобы *быть*. С этих позиций и следует подходить к содержанию изучаемого раздела.

## СОДЕРЖАНИЕ ИЗУЧАЕМОГО РАЗДЕЛА

(20 ч.)

### Тема 1. Предмет онтологии и ее место в системе философского знания (2 ч.)

Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия. Бытие, трансценденция и природа человека. Мотив преодоления хаоса и обоснования порядка, проблема его устойчивости и обратимости, проблема вечности универсума и конечности единичного существования. Основной вопрос философии как вопрос об отношении мышления и бытия. Аристотель о предмете «первой философии» и ее месте в системе философского знания. Историческая судьба терминов «метафизика» и «онтология». Э. Гуссерль о мотивах объективизма (онтологизма) и трансцендентализма (эпистемологизма) в европейской философии. Онтологический поворот Хайдеггера: онтология как сущностное ядро философии. Соотношение онтологии и

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. Иерусалим: Малер, 1982. С. 18.

эпистемологии, онтологии и практической философии. Понятие «систематической философии». Социальная онтология, онтология культуры, онтология человека.

## **Тема 2. Проблема бытия в истории западноевропейской философии (4 ч.)**

Генезис проблемы бытия в греческой натурфилософии: фюзис и проблема первоначал (архэ). Проблема разграничения бытия и сущего в учении Парменида. Бытие как атом Демокрита и как эйдос Платона. Категории сущности и существования, возможности и действительности в философии Аристотеля. Абстракция сущего как такового (он же он) и ее связь с античным мировоззрением.

Истолкование бытия как предметности мышления в философии Нового времени. Абстракция «чистого» мышления (сogito) в контексте формирования новой рациональности. Идея саморефлективного субъекта и непрерывного пространства наблюдения (математизированной природы). Идея субстанции. Субстанция мыслящая и протяженная. Субстанция как субъект. Дуализм, монизм и плюрализм в понимании субстанции (Декарт, Спиноза, Лейбниц). Субстанция как гносеологический инструмент новой рациональности.

Бытие как жизнь. Экзистенциальные предпосылки вопроса о смысле бытия и его приоритет для философии XX в. Проект «преодоления метафизики» и новое истолкование человеческого бытия в экзистенциализме. Бытие и existentia в философии М. Хайдеггера. Проблема бытия в связи с утратой «трансцендентального означаемого» в постмодернистской философии.

## **Тема 3. Основные понятия и проблемы онтологии (6 ч.)**

*Бытие и небытие (ничто).* «Почему есть нечто, а не ничто» как основной вопрос философии. Вопрос о реальности небытия и ничто в истории философии (от Парменида до Сартра). Онтологический статус ничто в свете концепций абсолютного и относительного бытия. Значение опыта Ничто в разработке онтологической проблемы.

*Бытие и сущее.* Понятие «основного онтологического различия» и его значение для онтологии. Бытие как «тощая абстракция» (Гегель) и как потаенное смысловое богатство (Хайдеггер). Различие онтического и онтологического анализа.

*Бытие и время.* Развитие представлений о времени в истории философии. Время как «род бытия движущихся предметов» (Аристотель). Время как реальность сознания (Августин). Субстанциалистская трактовка времени. Время как объективное свойство природы и как априорная форма познания субъекта (Кант). Время человеческой экзистенции.

*Бытие и становление.* Мотивы постоянства и изменчивости сущего в истории философии (от Гераклита до Гегеля). Противоречие в объекте или в суждении? Диалектика и метафизика о природе становления. Идея развития и законы диалектики. Прогресс и регресс в развивающихся системах.

*Бытие материального и духовного.* Представление о материальной и идеальной структурах сущего в истории философии. Философия фюзис и созерцательный материализм древних греков. Материя как атом Демокрита и эйдос Платона. Бытие действительное и возможное. Материя и форма. Материя как негативная (Платон) и позитивная (Аристотель) возможность сущего. Теологическая природа противопоставления духа и материи в Средние века. Математизация природы и гилозоизм Нового времени. Вопрос о первичности или вторичности духа и материи и его философский смысл.

*Свобода и необходимость.* Провиденциализм и волюнтаризм в отношении свободы. Детерминизм и его разновидности. Свобода как «осознанная необходимость» (Гегель) и как отрицание необходимости (Бердяев). Свобода как проявление негативной природы человека (Сартр). Свобода и ответственность. Необходимость и поступок. Виды детерминаций: цель, желания, поступки. Свобода и необходимость в контексте творчества.

*Проблема вещи.* Проблема вещи как онтологическая и гносеологическая проблема. И. Кант о «вещах в себе» и явлениях. Понятие как действительность вещи (Гегель). «Уход» вещей и призыв феноменологии «назад к самим вещам». Вещь как экзистенциальная проблема (М. Хайдеггер). Вещи в структуре «постава» и проблема преодоления субъект-объектной парадигмы истолкования вещей. Ж. Бодрийяр о «порнографизме вещей». Вещественность вещи и предметность вещи. Вещь как событие человека и мира.

#### **Тема 4. Проблема сознания (2 ч.)**

Понятие сознания и проблема его определения. Развитие представлений о сознании в античной, средневековой и новоевропейской философии. Учение о трансцендентальном сознании. Сознание как форма психического отражения и психофизическая проблема. Естественнонаучные установки в понимании сознания. Концепция исторического и общественно обусловленного сознания (К. Маркс). Феноменологическая трактовка сознания (Э. Гуссерль). Сознание и психика. Понятие сознательного и бессознательного в психоаналитической традиции (Фрейд, Юнг, Лакан). Идеология как «превращенная форма сознания». Сознание и бытие. Сознание и язык.

#### **Тема 5. Познание как философская проблема (4 ч.)**

Значение терминов «эпистемология» и «гносеология». Знание и его характеристики. Знание и мнение (доха). Различие теоретического и практического знания. Формы и критерии научного знания. Знание и вера. Ценностная компонента знания. Проблема многообразия форм знания. Гуссерль

о естественной и рефлексивной установках. Знание в структуре повседневного мира. Социальное бытие знания.

Структура и формы познавательного процесса. Понятие субъекта и объекта познания. Различие предмета и объекта познания. Спор об источниках познания: эмпиризм, сенсуализм, рационализм, трансцендентализм. Вопрос о познаваемости мира как вопрос о трансцендентности или имманентности предмета познания. Агностицизм и его формы. Позиция «гносеологического оптимизма» и критическая философия.

#### **Тема 6. Проблема истины (2 ч.)**

Теоретический и практический смысл проблемы истины. Истина и заблуждение. Понятие абсолютной и относительной истины. Истинность как очевидность и достоверность. Корреспондентская, когерентная и прагматическая концепции истины. Практика в качестве критерия истинности. Истина и правда. Эпистемологический и онтологический подходы в интерпретации истины: адекватность и несокрытость (алетейя) как определения истины. Истинность и тайна. Критика реалистического влечения к истине и апология видимости в постмодернистской философии.

### **ТЕМАТИЧЕСКИЙ НАВИГАТОР ПО РАБОТЕ С УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРОЙ**

#### *Памятка*

Обращаясь к учебной литературе, вы должны иметь в виду, что читаемый преподавателем лекционный курс не дублируется учебником. Любой, даже превосходный, учебник не презентует того, что могут дать «живые» лекции, а именно – вовлеченность в ситуацию непосредственного размышления о наиболее актуальных и проблемных вопросах курса. Учебник в силу своей природы, как правило, более консервативен и представляет философию как систему общезначимых результатов – неких мыслительных отложений, а не как событие мысли, к которому можно приобщиться во время непосредственного взаимодействия с лектором, в процессе чтения оригинальных текстов или их обсуждения на семинарских занятиях. Между тем учебник остается важным инструментом освоения курса. Однако в силу того, что он в значительной мере отражает точку зрения его автора и имеет определенное содержание и логику построения, трудно предложить какой-либо *один* учебник, полностью соответствующий содержанию и, тем более, логике изложения лекционного курса. При всех попытках стандартизации и унификации философского образования в учебной литературе складывается примерно та же ситуация, что и в реальной философской науке, где каждый сколько-нибудь заметный философ имеет собственную и отличную от других систему представлений. Такая ситуация нормальна для философии. Бо-

лее того, плюрализм мнений – свежий воздух философии и признак ее институционального здоровья. Достаточно взглянуть на структуру учебников по философии, вышедших за последние 10–15 лет, чтобы убедиться в том, что не так уж много существует похожих учебников. Особенно это касается такого спорного раздела, как «Онтология и теория познания». В этой связи вам рекомендуется пользоваться сразу несколькими учебными пособиями, каждое из которых имеет свои преимущества и свои недостатки, что оправдывает применение принципа дополнительности. Приводимый ниже *тематический навигатор* служит решению двух задач: 1) адаптации соответствующих разделов учебника к лекционному курсу и 2) более внимательному и вдумчивому прочтению самих учебных пособий. В нем расписаны задачи и конкретные шаги, необходимые для усвоения заданной темы, сформулированы наводящие вопросы и выделены основные дидактические единицы (курсивом). В конце каждой темы приводятся вопросы для самостоятельного размышления. Они предназначены для продвинутых студентов, способных занять рефлексивную позицию по отношению к содержанию учебных материалов.

В силу того, что некоторые проблемы курса либо недостаточно полно, либо вовсе не освещаются в рекомендуемой литературе, автор настоящего учебного пособия вынужден в некоторых случаях отсылать к источнику и научной литературе.

#### *Рекомендуемые учебные пособия*

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Проспект, 1997. 568 с.
2. Введение в философию: учебник для вузов: в 2 ч. / под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1990. Ч. 1 – 367 с.; Ч. 2 – 639 с.
3. Губин В.Д. Философия: учебник. М.: ТК «Велби»: изд-во «Проспект», 2007. 336 с.
4. Гурина М. Философия: учеб. пособие для выпускных классов лицеев, для поступающих в высшие школы и студентов первого цикла высш. образования / пер. с фр. М.: Республика, 1998. 450 с.
5. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки / под общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Лабиринт, 1996. С. 7–154.
6. Философия: учебник для высших учебных заведений / отв. ред. В.П. Кохановский. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. 576 с.

**NB:** Компильацию данных учебных пособий в электронном виде можно найти на сайте кафедры философии гуманитарных факультетов СамГУ по адресу <http://philosophy.ssu.samara.ru>

## Тема 1. Предмет онтологии и ее место в системе философского знания (2 ч.)

**Задача:** понять философский смысл проблемы бытия и определить место онтологии в системе философского знания.

**Шаг 1.** Для того чтобы понять бытие в качестве *теоретической* проблемы, необходимо, прежде всего, уяснить, какое значение абстракция бытия имеет для жизни человека. Говоря по-другому, необходимо выяснить ее *экзистенциальный* и практический смысл. Для этого откройте гл. 3 учебника под редакцией В.П. Кохановского и прочтите из нее первую часть – «Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия: античность» (с. 125–127). Обратите внимание на связь проблемы бытия с утратой традиционных (мифологических) верований и мотивом преодоления хаоса и обоснования нового – *рационального порядка*. Подумайте над вопросом, какое значение имеет оппозиция *порядка* и *хаоса* для существования человека. Более полный ответ на эти вопросы вы найдете во «Введении в философию» М.К. Мамардашвили (с. 15–24). Обратите внимание на то, как автор определяет *сущность человека*, и дайте свою интерпретацию следующему положению: «Человек есть искусственное существо, рождаемое не природой, а само-рождаемое через культурно изобретенные устройства» (с. 19). Как бы вы определили роль философии в этом самопорождении и самосозидании человека? Объясните смысл утверждения «то, что имеется в виду под бытием в философии, есть самобытие» (с. 31).

**Шаг 2.** Выявляя связь абстракции бытия с существованием человека, вы столкнулись с термином *трансценденция*. Определите значение этого термина. Для этого прочтите следующую лекцию из «Введения в философию» М.К. Мамардашвили, которая называется «Трансценденция и бытие» (с. 24–28). Обратите внимание на такие положения: «человека без трансцендирования нет» (с. 27) и «бытие – это то, чего нет без трансцендирования» (с. 28). Объясните их смысл.

Следующий вопрос, на который необходимо ответить: как в акте трансцендирования соотносятся мышление и бытие? Наконец, что означает классический принцип *тождества бытия и мышления*?

**Шаг 3.** Связав мышление и бытие, мы подошли к постановке «*основного вопроса философии*». В самом деле, какой вопрос является для мыслящего (трансцендирующего) человека самым важным или основным? На этот счет философы давали различные ответы, в чем вам и предстоит убедиться. Прочтите § 2 Введения в учебнике В.Д. Губина (с. 10–11), а затем с. 21–40 из «Введения в философию» М.К. Мамардашвили. В чем, на ваш взгляд, заключается единство сформулированных там вопросов: «почему есть благо, любовь, красота, совесть?»; «почему есть порядок, а не хаос?»; «почему есть нечто, а не ничто, многое, а не одно?». Что удиви-

тельного в этих вопросах и почему они могут претендовать на статус основных? Как они связаны с природой человека? Каким образом их можно свести к вопросу о *соотношении бытия и мышления* и в чем состоит сам этот вопрос?

**Шаг 4.** Теперь необходимо ответить на главные вопросы темы: что такое бытие и каково место онтологии (метафизики) в системе философского знания? Ответ на первый вопрос вы найдете в гл. 4, § 1, 3 учебника В.Д. Губина (с. 129–133, 137–140). Что касается второго вопроса, то для начала следует разобраться со значением самого термина «метафизика». Откройте гл. 6 учебника М. Гурины, которая называется «Что такое метафизика?» (с. 180–199 или до конца главы) и проследите судьбу этого термина в истории западной философии. Прежде всего, нас интересует аристотелевское понятие метафизики («первой философии»). Подумайте, в каких точках пересекаются метафизика и теология и каковы причины нападков на метафизику со стороны позитивистски ориентированного мышления?

В завершение этого вопроса ознакомьтесь с содержанием лекции М.К. Мамардашвили «Неизбежность метафизики» («Введение в философию» с. 109–115). Еще раз ответьте на вопрос, что такое онтология, эпистемология и метафизика. Какое суждение является онтологическим? Почему онтология является «ядром философии»? Подумайте, какой облик может приобрести культура, если из нее исчезнет живое дело философии – мысль о бытии? В завершение рассмотрения этого вопроса найдите на с. 125 следующую цитату: «Попробуйте без философии, то есть не сказав ни слова об онтологии, о сугубо теоретических вещах <...>, создать портрет XX века. Не получится. Проявится лишь схема преступления». Обдумайте это заключение.

### **Вопросы для размышления**

1. Какой смысл имеет гамлетовский вопрос «быть или не быть?» (ранее сформулированный Парменидом)? Есть ли у человека выбор в решении этого вопроса? И что это за выбор?

2. Для чего человеку необходимы *мужество* или *решимость быть*, если он, казалось бы, и так уже существует? В чем может заключаться и в чем проявляется его *тяга к бытию*?

3. Как эта тяга связана с природой человека? В каком смысле онтология (метафизика) есть *человеческое дело*? Почему она вновь актуальна сегодня? Согласны ли вы с утверждением, что онтология – свежий воздух философии?

## Тема 2. Проблема бытия в истории западноевропейской философии (4 ч.)

### Задачи

1. Проследить, как менялось содержание проблемы бытия в истории философии, и связать эти изменения с переменами в культуре, в способах понимания мира и самоопределения человека в нем.

2. В контексте данной проблемы повторить тему вводного раздела курса о формировании основных философских парадигм.

**Шаг 1.** Изучение этой темы необходимо начать с обстоятельств зарождения онтологической проблематики в рамках греческой натурфилософии (*философии фюзис*). Прочтите раздел 3 главы 2 учебника под редакцией И.Т. Фролова («Древнегреческая философия: космоцентризм». С. 93–102). Проследите, как формировалась категория бытия в контексте проблемы *первоначала* (архе), и ответьте на следующие вопросы. Что такое первоначало? Что оно объясняет? Какие первоначала выделялись древними философами и в чем их сущностное единство? Знакомясь с философией Парменида, подумайте: что связывает и что различает понятие первоначала ионийских физиологов с понятием *сущего как такового*? Какие свойства приписывает Парменид чувственно-воспринимаемым вещам и умопостигаемому бытию? Как в его учении решаются основные вопросы философии: «почему есть сущее, а не ничто», «почему есть многое, а не одно», «как соотносятся мышление и бытие»? При раскрытии *атомистической* и *идеалистической* доктрин бытия (Демокрит и Платон) обратите внимание на их единство и противоположность. Попытайтесь определить точки схождения и расхождения этих учений с учениями Парменида и Гераклита. В каком отношении философия Демокрита и Платона развивает парменидовскую онтологию? Не менее важным является сравнительный анализ учений Платона и Аристотеля. Чем аристотелевская трактовка природы сущего расходится с платонической? Что такое *сущность* и как оба философа понимают способы ее познания? В завершение свяжите такие характеристики античной философии, как *онтологизм* и *космологизм*.

**Шаг 2.** Для определения путей онтологии в Новое время необходимо осмыслить такое сущностное явление новоевропейской истории, как *научная революция*. Изучите раздел 6 гл. 2 того же учебника («Научная революция и философия XVII века». С. 146–163) и ответьте на следующие вопросы. В чем состоит специфика новой науки и как меняется ее роль в мировоззрении новой эпохи? В какой духовной среде она генерируется и какие задачи в этой связи возникают перед философией? Раскройте смысл афоризма Ф. Бэкона «знание – сила». О каком знании идет речь и при каких условиях оно действительно становится силой? Для ответа на последний вопрос обратите внимание на критическую часть методологии Бэкона и Декарта. По-

думаете, в чем состоит единство учения о *призраках разума* Бэкона (с. 151–153) и принципа *радикального сомнения* Декарта (с. 153–156). Что такое очевидность и достоверность?

Ответ на эти вопросы позволит вам понять *связь онтологии с гносеологией* Нового времени и определить специфику понятия бытия. Подумайте и ответьте на главный вопрос темы: что такое сущее, если оно отныне определяется через отношение к субъекту? Как связаны сущее и субъект в тезисе Декарта «ego cogito ergo sum»? Понимание этой связи позволит вам понять методологическое значение категории *субстанция*. Обратите внимание на то, как понимают субстанцию Декарт, Спиноза и Лейбниц. Какими *атрибутами* наделяется субстанция и какие разновидности субстанциализма разработаны этими философами? В завершение попытайтесь ответить на вопрос, почему категория субстанции становится центральным понятием рационалистической метафизики. Как она связана с конструкцией *непрерывного и однородного опыта* и какую роль играет сама эта конструкция в рамках научного мировоззрения? Уточним вопрос. Наука исходит из того, что мир, каким она его находит, является однородным и непрерывным (в нем нет провалов), в то же время структура реальности должна отвечать критерию наблюдаемости, ведь существует только то, что я мыслю с достоверностью. Но это значит, что непрерывность мира должна поддерживаться таким же непрерывным сознанием. Но ведь человеческое мышление (как и существование) дискретно и конечно. Вот тут и приходит на выручку понятие субстанции. Попробуйте в этом разобраться. Только так вы сумеете понять суть нововременной метафизики как *онтологии субъекта*. Ответ же на этот вопрос вы найдете во «Введении в философию» М.К. Мамардашвили («Неизбежность метафизики». С. 101–102).

**Шаг 3.** На основе пройденного материала вы получили представление о заложенной Парменидом традиции истолкования бытия в качестве *чистого и абсолютного бытия вообще*, объективной и безличной субстанции, которая доступна лишь теоретическому мышлению. Такая доктрина бытия, как вы уже знаете, соответствовала тому типу рациональности, который складывался в процессе развития европейской науки и техники. Следующий шаг в развитии онтологической проблемы связан с переоценкой роли науки и техники в жизни человека, характерной для ряда влиятельных направлений в новейшей философии, и формированием новой парадигмы истолкования бытия. Вновь обратитесь к учебнику под ред. И.Т. Фролова и изучите разделы 2–3 в гл. 4 («Культ научно-технического разума и его противники» и «Человек в мире и мир человека». С. 310–332). Ответьте на следующие вопросы. В чем выражается так называемый *антропологический поворот* философии XX века, в чем его суть и каковы мотивы обращения к реальности человеческой жизни? Какие философские направления складываются в рамках этого поворота и какова их ведущая идея? Охарактеризуйте *проблему сущности и существования человека*. Как

в новой философской парадигме понимается бытие человека и бытие мира? Как Хайдеггер определяет сущность человеческой *экзистенции*? Как связаны бытие и экзистенция? В завершение подумайте, какой культурной потребности отвечает экзистенциальная онтология.

### **Вопросы для размышления**

1. Как вы можете охарактеризовать специфику понимания бытия в античной философии в целом? Какая связь существует между онтологизмом античной философии и космологизмом античной культуры?

2. Какая связь устанавливается между новоевропейской метафизикой и наукой? Каким образом нововременная парадигма понимания бытия служит обоснованию научной рациональности? Какое мироотношение выражает субстанциалистская трактовка?

3. Каковы общекультурные предпосылки антропологического поворота?

## **Тема 3. Основные понятия и проблемы онтологии**

(6 ч.)

### **Задачи**

1. Раскрыть философский смысл категории бытия посредством онтологической дифференции.

2. Получить представление об основных проблемах онтологии.

Немецкий философ Гегель назвал бытие «тощей абстракцией», имея в виду то обстоятельство, что *чистое бытие* (бытие как таковое) есть абсолютно бессодержательное, а следовательно, бесполезное понятие. О таком бытии ничего нельзя утверждать, кроме того, что оно *есть*, т. е. можно произвести лишь его тавтологию. Взятое само по себе, т. е. вне отношения к чему-либо, оно есть *ничто*. Однако с его помощью Гегелю было удобно выстраивать логику, описывающую развитие от голых и абстрактных представлений к конкретному и обогащенному опытом знанию. Первоначально пустая, абстрактная и неявленная сущность бытия разворачивает себя в системе понятий. Развивая эту мысль, Хайдеггер замечает, что при всей своей пустотности категория бытия является источником огромного смыслового богатства. Однако это богатство проявится лишь в том случае, если мы способны дифференцировать изначально нерасчлененный, внешне самопонятный, а на деле потаенный смысл бытия. Проще говоря, смысл бытия, подобно алмазу, играет на гранях различий. Вооружась этой мыслью, попытаемся схватить этот смысл в оградке онтологических категорий.

**Шаг 1.** Начать следует с различения, которое М. Хайдеггер назвал основным. Это различие категорий *бытие* и *сущее* («*основное онтологическое различие*»). Прочтите гл. 4 раздела «Онтология» учебника философия под ред. В.Д. Губина («Проблема бытия в философии»). С. 129–142), уде-

лив особое внимание § 2 («Бытие и сущее»). Попробуйте понять смысл данного различия. В самом деле, что нам даст различение того, *что существует*, и самого *существования*? Какой нам прок в таком приумножении понятий? Или это приумножение есть результат смыслового зазора, некоей трещины в структуре нашего существования в мире? Дело в том, что любая вещь (а человек в особенности) помимо того, что представляет собой *некое сущее*, еще и определенным образом *бытийствует*. Например, вещь является красивой, о чем философ бы сказал: существует как красивая. Более того, любая вещь по способу бытия может *быть* (извиняюсь за тавтологию) другой вещью. Кто станет отрицать, что большая королевская печать из романа М. Твена «Принц и нищий» не является в своем бытии (по характеру бытия) колотушкой для колки орехов? Или другой пример – из «Маленького принца»: нечто (сущее) может быть шляпой или удавом, проглотившим слона. Речь, таким образом, идет о нашей способности определять что-либо, которая в свою очередь имеет условия в бытии. Иными словами, сущее есть не просто так, а дано (раскрыто нами) в каком-то онтологическом горизонте, к которому имеет отношение и сам человек.

Для более глубокого понимания этого вопроса вам необходимо обратиться к источнику. Прочтите три небольших фрагмента из работ М. Хайдеггера: «Основные проблемы феноменологии» (§ 22. «Бытие и сущее». С. 13–18)<sup>3</sup> и «Европейский нигилизм» (главы «Различение бытия и сущего и природа человека» и «Бытие как пустота и богатство». С. 168–176)<sup>4</sup>. Попробуйте объяснить следующее положение: *бытие есть условие сущего*. Свяжите это высказывание с основополагающим принципом платонизма, и вам станет ясно, о чем идет речь: мы нечто (сущее) можем понимать только при наличии некоторых условий его данности в качестве *этого* сущего (бытие как эйдос). Если вы усвоили пройденный ранее материал и в курсе того, чем инициирована и мотивирована проблематика бытия в философии, то это значит, что вы фактически уже стоите в просвете основного онтологического различия. Его теоретический смысл легко уловить, если вспомнить другой уже известный вам сюжет: если в своих *вопросах* о первоначально ионийские философы были нацелены на *сущее как таковое*, то в своих *ответах* они указывали на *то или иное сущее* (вода, огонь, земля, воздух). То есть, находясь в сфере основного онтологического различия, они всякий раз его упускали, когда пытались его определить в понятиях *сущего* (в отличие от Парменида, который впервые стал говорить о бытии). Смысл основного онтологического различия вы также сможете уловить, обратившись к уже известному вам из предыдущей темы понятию *трансценденция*. В этой связи, штудирова названные фрагменты, обратите внима-

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 2001.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 160–176.

ние на то, как Хайдеггер определяет соотношение бытия, сущего и трансценденции.

*Шаг 2.* Второе различие, которое в рамках парменидовской онтологии выражено одним из первых, – это различие между сущим и тем, что его отрицает – *небытием* и *ничто*. Парменид утверждает: «бытие есть, а небытия нет». Казалось бы, в чем тут вопрос? Небытие – всего лишь отрицание бытия, в то время как ничто есть отрицание сущего. Ища в этом какой-то особый смысл, не оказались ли мы вновь в ситуации умножения сущности? Вопрос не так прост, как кажется. Дело не только в формальной стороне отрицания. Вопрос не в том, что мы можем породить термины «небытия» и «ничто», просто добавив к онтологическим терминам отрицательные частицы «не» и «ни». Иными словами, это вовсе не вопрос словообразования. Но тогда, может быть, все дело в том, что небытие и ничто затрагивают наше существование и, более того, его определяют? Но это должно означать, что *небытие есть*, а ничто «чем-то» себя обнаруживает. Рассуждая так, не покидаем ли мы пределы рассудка?

Для того чтобы в этом разобраться, обратимся к истокам проблемы. Ознакомьтесь с фрагментом поэмы Парменида «О природе». Загляните в начало второго раздела, который называется «Путь истины», где Парменид утверждает: «бытие ведь есть, а ничто не есть»<sup>5</sup>. Объясните, для чего ему понадобилось такое утверждение. Почему такое суждение истинно, а противоположное ему ложно? Как в этом случае понимается сама истинность?

Вопрос не так прост, как кажется на первый взгляд. Для того чтобы его правильно понять, необходимо отказаться от привычки мыслить словами, а эта привычка подталкивает нас к тому, чтобы за всяким словом (в особенности существительным и местоимением) видеть некую реальность. Логика здесь простая: если есть слово «небытие», следовательно, должно быть и то, что оно обозначает. Как Парменид решает эту проблему? А главное, чем, в конечном счете, мотивировано свойственное ему отрицание небытия?

Отвечив на этот вопрос, мы можем задать и другой: а чем может быть мотивировано признание прямо противоположного – того, что несущее существует? Это противоречит рассудку, но разве рассудок является хозяином и господином в этом вопросе? Или мы знаем, что такое ничто, до всякого рассудка? Если это так, то является ли парменидовское решение единственным и во всех случаях удовлетворительным? Для того чтобы ответить на эти вопросы, прочтите доклад Хайдеггера «Что такое метафизика»<sup>6</sup> и охарактеризуйте его понимание вопроса. Как Хайдеггер определяет онтологический статус ничто, как оно себя обнаруживает и где оно существует? Чем представляется ничто в *онтологическом* и *гносеологическом*

<sup>5</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 296.

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 16–27.

плане? Что оно такое с точки зрения рассудка? Можем ли мы вообще иметь какое-либо представление или понятие о ничто? Насколько рассудок компетентен в этом вопросе? Почему Хайдеггер предлагает обратиться к опыту дорассудочного ничто? Что это за опыт и как в его анализе Хайдеггер раскрывает специфику человеческого бытия? Что делает человека «за-местителем ничто» (с. 24)? Ответ на эти вопросы позволит вам понять, какое значение имеет категория ничто для экзистенциальной онтологии. В заключение попытайтесь различить теоретический смысл понятий «не-бытие» и «ничто», а заодно раскройте смысл хайдеггеровского тезиса «Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу» (с. 25).

**Шаг 3.** Практически то же самое можно сказать и о *времени*. Хайдеггер утверждал: «Бытие и время взаимно определяют друг друга»<sup>7</sup>. Когда мы говорим о прошлом, будущем или настоящем, мы говорим о времени и тем самым о том, что существует. Временность – фундаментальная характеристика сущего. Всякая вещь имеет свое время: она однажды появляется и исчезает. Но исчезает ли бытие? Исчезает ли время? Можем ли мы сказать, что бытие временно?

Этот вопрос впервые встал перед Парменидом. Обратитесь к уже знакомому вам фрагменту поэмы «О природе». Как Парменид определяет соотношение бытия и времени, которое дано нам в трех модусах – прошлого, настоящего и будущего? Проанализируйте рассуждение греческого философа: «Как может "быть потом" то, что есть, как могло бы "быть в прошлом"? "Было", значит не есть, не есть, если "некогда будет"» (с. 296). Подумайте, что означает данная фраза. Значит ли она, что бытие безвременно или что оно вечно? Если вечность – это застывший миг настоящего времени, то что такое безвременность?

Размышляя над такого рода вопросами, помните о том, что вами уже пройдено, а именно о парадигмальных различиях в истолковании бытия. Как и любая онтологическая проблема, проблема времени не висит в пустоте. Ее решение непосредственно связано с типом онтологической концепции, в которой проблема времени возникает. В этой связи необходимо выяснить, какие концепты времени существовали в истории философской мысли. Для этого ознакомьтесь с материалом гл. 7 учебника по философии П.В. Алексеева и А.В. Панина («Пространство и время». С. 367–374), где изложены различные подходы к пониманию времени. Выделите эти подходы и попытайтесь определить их теоретические предпосылки.

С учетом того, что бытие и время – взаимоопределяемые понятия, рассмотрите проблему времени с точки зрения *основного вопроса философии* в формулировке Энгельса. Вопрос стоит следующим образом: время – это характеристика материального мира или элемент устройства нашего сознания? Назовите философов, чья трактовка природы времени отвечает

---

<sup>7</sup> Там же. С. 393.

тому или другому способу решения этого вопроса. Какому мировоззрению эти решения отвечают?

В большинстве учебников (в силу их зависимости от определенной философской традиции) категория времени рассматривается в одном ряду с категорией пространства. Связано это с тем, что время наряду с пространством трактуется как объективная характеристика вещного мира, вплоть до включения времени в систему пространственных координат в качестве особого четвертого измерения. Подумайте, какой картине мира соответствует такое представление о времени и какими признаками оно наделяется. Какое место в этой картине мира занимает человек? В заключение попытайтесь понять время как характеристику человеческого бытия. Чем оно характеризуется? Почему время – это самое ценное, что есть у человека?

**Шаг 4.** Опыт времени ставит человека перед лицом своей конечности и смены состояний. Поэтому неслучайно, что Парменид рассматривал проблему времени в тесной смычке с проблемой изменения. *Становление*, иначе *движение*, – это процесс изменения предмета во времени. Сущее меняет свои свойства – это очевидно, но изменчиво ли само его бытие? Этот вопрос издревле волновал философов. Например, река течет, а следовательно, изменяется, но она же и остается рекой – чем-то неизменным в смене своих состояний. Значит, что-то меняется, а что-то нет. Например, с одной стороны, есть *жизнь*, которая представляет собой смену состояний, а с другой – *закон*, который ее ограничивает и упорядочивает. Закон же не может бесконечно и спонтанно меняться по определению. Для того чтобы он вообще имел место, должна существовать хотя бы временная, но относительно устойчивая и повторяющаяся связь явлений, некая фиксация в структуре порядка, некая устойчивая граница (предел).

Рассуждая так, мы вновь подошли к основному вопросу философии, но как бы с другой стороны. Напомним одну из его версий: «почему есть порядок, а не хаос?». Любой наличный порядок изменчив, но при этом порядок остается порядком. Предметы исчезают, а понятия о них – нет. Как философы решали данное противоречие?

Для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо вновь окунуться в уже пройденный материал. Начать следует, как и раньше, с античности, ибо все основные философские вопросы были поставлены тогда. Посмотрите в части 1 учебника под редакцией И.Т. Фролова (с. 94–100, 104–105), где становление рассматривается в контексте проблемы *сущего* (т. е. объекта). А затем изучите новый материал на с. 96–107 в части 2 этого же учебника, где эта проблема рассматривается в контексте *диалектики* (т. е. метода). Первое, на что следует обратить внимание, – это постановка самой проблемы, суть которой уже была высказана выше. Здесь нас интересует то, как проблему изменчивости и постоянства решали Гераклит, Пифагор, элеаты, софисты, Платон. Какие антитезы были сформулированы

древними авторами относительно этой проблемы? Определите, у кого из философов преобладал мотив изменчивости, а у кого – постоянства. Особое внимание обратите на затруднения (*апории*) Зенона, которые возникают из попытки *мыслить движение*. Что мы в результате этого получаем? Противоречие какого рода? Противоречие в мышлении или в его объекте? Далее ответьте на вопросы: что такое диалектика и в чем особенность античной диалектики? Какую роль в становлении диалектики сыграла *эристика* софистов и Сократа? Как софисты проблематизировали идею порядка и как она впоследствии была решена в платонизме? Существует ли связь между диалектикой и *релятивизмом*?

Далее необходимо понять, вокруг какой идеи шло развитие диалектики. Конечно же, это сама *идея развития*, суть которой излагается на с. 100–107 учебника под редакцией И.Т. Фролова. Вопросы, на которые вам необходимо ответить, следующие. Что такое развитие и как оно связано с проблемой изменчивости и постоянства? Что лежит в основе развития и как оно осуществляется? В каких направлениях идет развитие, что такое прогресс и регресс? Наконец, с помощью каких диалектических законов описывается развитие? Охарактеризуйте их. В целях более детального изучения моделей и законов развития можно обратиться к главе 20 учебника П.В. Алексеева и А.В. Панина (с. 446–508).

Последнее, что необходимо сделать, – это провести различие между диалектикой и метафизикой. Два мотива правят человеком – диалектическая склонность к метаморфозе и метафизическая тяга к неизменности и завершенности, в связи с чем и возникает вопрос о пределе диалектического метода. Вы уже знаете, что диалектика рассматривает сущее как находящееся в процессе непрерывного становления: «Нет в мире ничего вечного и неизменного, все рано или поздно подвергнется диалектическому отрицанию!» – скажет диалектик. Однако означает ли это дискредитацию и конец метафизики?

**Шаг 5.** Следующий вопрос, который необходимо задать, касается сферы применения диалектических принципов. Иными словами, необходимо раскрыть, к чему прилагается диалектика. О развитии чего идет речь – природы или духа, материи или сознания? Дело в том, что диалектика как *метод* всегда прилагается к какой-либо онтологии, а онтология, как вы уже знаете, имеет различные решения проблемы сущего. Отсюда различные понимания самой диалектики или диалектически выстроенной онтологии. Задача, соответственно, состоит в том, чтобы понять, в чем заключено их различия. Если Гегель считал, что развитие свойственно лишь духу (материя сама по себе есть некое неподвижное, омертвелое состояние духа), то Энгельс и представители диалектического материализма распространили законы диалектики на материальную действительность.

В этой связи необходимо выяснить, как соотносятся понятия *духа* и *материи*, *мышления* и *природы* и какую роль это отношение играет в фи-

лософском и научном мировоззрении. Разделение бытия материального и духовного можно отнести к числу основных онтологических различий. Вы уже в курсе того, как на основе этого различия формулируется «основной вопрос философии». Теперь пришло время более внимательно разобраться в вопросе о том, в чем смысл противопоставления материального и идеального (духовного) и каковы его границы.

Для этого необходимо вновь вернуться к истоку, каковым является древнегреческая проблема фюзис (природы), чтобы взглянуть на нее с другой стороны. Повторите материал темы 2, расписанный на первом и втором шагах. Ответьте на следующие вопросы. На каком основании можно утверждать, что выдвинутые ионийскими философами первоначала (вода, огонь, воздух, апейрон) являются материальными началами? Как на этом фоне быть с тезисом Фалеса, что «все полно богов», и представлением Гераклита об огне как божественном логосе? Далее взвесьте аргументы в пользу материализма Демокрита. Как вообще различаются материальное и идеальное начала вещей? Что по этому поводу мы можем найти у Платона и Аристотеля? Что лежит в основе борьбы *материализма* и *идеализма* и каковы пределы их противостояния?

Затем изучите в гл. 2, ч. 1 раздела 4 учебника под ред. И.Т. Фролова материал, посвященный геоцентризму и отношению к природе в Средние века (с. 116–119, 124–130). Ответьте на следующий вопрос: как принцип иерархического понимания мира в дальнейшем вписывается в теологические доктрины средневековья? Подумайте и решите, почему материальное бытие истолковывается в категории греха. Соответственно, вы должны объяснить мотивы возрождения интереса к познанию материальных аспектов действительности (природы) в эпоху Ренессанса и Нового времени. Что такое *пантеизм* и *гиллозоизм*?

Далее необходимо рассмотреть вопрос об отношении материального и идеального в контексте генезиса научной картины мира. Прочтите с. 141–142, 146–147 в части 1 и с. 51–66 в части 2 того же учебника и подумайте над вопросом: как дальнейшее развитие материализма связано с развитием новой науки? Как в различных онтологических концепциях связываются духовные и материальные основания? Как эта связь понимается в диалектическом материализме? В заключение попытайтесь определить смысл противопоставления материального и духовного, а также границы этого противопоставления. Для этого изучите гл. 15–16 учебника под ред. П.В. Алексеева и А.В. Панина.

**Шаг 6.** Вопрос об отношении реальности духа (сознания) и материи (природы) – это вопрос, который на уровне высоких теоретических абстракций связывает два важных для жизни всякого человека понятия: свободы и необходимости. В самом деле, с какой «стороны» детерминировано наше бытие: подчиняемся ли мы требованиям природы или свободно осуществляем проекции ментальной сферы? Является ли наше бытие детер-

минированным или свободным? Детерминированной чем? Свободный от чего? Абсолютны или относительны необходимость и свобода? А главное, как они связаны между собой в человеческом мире? Как далеко простираются границы ответственности человека? «Дух дышит, где хочет»? Тело живет, где может? Человек подчиняется законам, но вместе с тем и самозаконен. Свобода наряду со временем или «свободное время» – самое ценное, что есть у человека.

Для того, чтобы разобраться в этих вопросах, обратитесь к учебнику М. Гуриной (гл. 13. С. 445–479) и прежде всего выясните общий смысл категорий «свобода» и «необходимость». Обратите внимание на то, что понимается под абсолютной свободой и детерминированной свободой. Почему автор утверждает, что «безразличия не существует» (с. 449)? Далее определите, в чем состоит диалектическое взаимодействие свободы и необходимости (с. 468–479). Как оно осуществляется в человеческой жизни? Как на основе представления о свободе и необходимости формируется сфера человеческих поступков? В чем состоит ответственность и безответственность? Что такое поступок? Ответы на эти, а также многие другие вопросы вы найдете в том же учебнике на с. 451–568.

#### *Вопросы для размышления*

1. В каком смысле различие бытия и сущего является основным? Какова его роль для онтологии?
2. Почему классическая онтология отказывала небытию в реальности, а современная философия делает такую мысль допустимой?
3. В чем состоит логическая проблема признания небытия существующим и может ли она быть решена?
4. Почему материализм ранней греческой философии называют стихийным?
5. Объясните тезис «бытие есть время».
6. В чем сила метафизики и в чем преимущество диалектики?
7. Является ли идея прогресса абсолютной и универсальной?
8. Почему на фоне математизации природы в философии Нового времени сохраняется тенденция к ее одушевлению?
9. Как выбор между материализмом и идеализмом связан с представлением об иерархической структуре мира?
10. Почему ответственность вменяется человеку?
11. Как связаны между собой свобода и порядок (закон)?

## Тема 4. Проблема сознания

(2 ч.)

### Задачи

1. Определить специфику сознания как предмета философского анализа.
2. Получить представление об основных подходах к пониманию сознания.

Проблема сознания является одной из самых сложных проблем философии хотя бы потому, рассуждая о сознании, мы пребываем в самом же сознании. То есть мы не можем выйти из сознания и посмотреть на него как на предмет со стороны. К тому же сознание оказывается одновременно и предметом и инструментом (предпосылкой) нашего понимания, но при этом не схватывается ни в качестве первого, ни в качестве второго так, чтобы не потерять свою сущность. Сознание самоочевидно, но при этом трудно уловимо, и это тоже очевидно. Спрашивается, зачем тогда задаваться вопросом о сознании?

На этот счет можно дать несколько ответов. Для начала ограничимся самым простым и очевидным: чтобы *познать самого себя*. Именно этот тезис Сократ объявил главным делом своей философии. Познать себя необходимо, чтобы быть человеком, а бытие человека – это бытие сознательное, так что пробел в сознательном бытии можно было бы (слегка драматизируя) называть обмороком человека.

Немного усложним вопрос. Нам известно, что сознание – это сущностное определение человека (*homo rationalis*). Об этом сегодня знает любой школьник. Но ведь человек не всегда находится в состоянии сознания, например, когда он спит, сильно возбужден или просто пьян. Этот тезис, конечно, можно оспорить, утверждая, что и в этих состояниях присутствует какая-то форма сознания, но это все равно не снимает вопроса. Факт остается фактом: человек не всегда ясно отдает себе отчет в том, что происходит, а это и служит отправной точкой для вопроса о сознании. Скажем так: он не всегда готов назвать свои состояния, действия или поступки сознательными. Но и это еще не все: даже будучи в состоянии ясного сознания, человек не управляет им, как рукой или ногой. Отсюда и вытекает главный вопрос темы: что значит быть в сознании, или что представляет собой сознание как характеристика бытия человека?

**Шаг 1.** Из сказанного следует, что подход к теме необходимо начать с прояснения самой проблемы сознания и тех трудностей, которые нас подстерегают, когда к ней подступают привычными для науки способами. Начните с гл. 4, § 1 учебника под редакцией В.П. Кохановского (с. 162–164). Найдите ответ на вопрос: что мы имеем в виду, когда говорим «сознание», и почему о нем так трудно говорить? Почему для объяснения сознания чаще всего пользуются языком метафор?

**Шаг 2.** Для того чтобы охарактеризовать сознание как онтологическую проблему, необходимо обратиться к лекции М.К. Мамардашвили «Сознание-бытие» (Введение в философию. С. 86–91, 96–100). Охарактеризуйте то, как автор истолковывает вопрос о *первичности бытия или сознания*. Почему такая постановка вопроса характеризуется как «философский детский сад» (с. 87)? Как должны быть соотношены понятия бытия и сознания? В этой связи дайте толкование следующему положению: «когда говорится о бытии, то в особом смысле говорится о сознании» (с. 89).

**Шаг 3.** Следующее, что необходимо понять, это то, как менялись представления о сознании в истории философии. Вернитесь к учебнику под редакцией В.П. Кохановского (§ 2–4. С. 164–181) и проведите сравнительный анализ выделенных там способов (моделей) понимания сознания с античности до Нового времени. При этом обратите внимание на то, в контексте каких проблем тематизировалось сознание. Охарактеризуйте выделенные модели сознания с помощью известных вам *парадигм философии*. Ответьте на вопрос, как соотносились понятия «сознание» и «дух», «сознание» и «душа»<sup>8</sup>. При рассмотрении § 4 обратите внимание на различие двух планов сознания – *предметного сознания и самосознания*. Какую роль играет такое различие? Наконец, объясните, что такое *трансцендентальное*, или «чистое», сознание. Каковы его свойства? Какова методологическая роль этой абстракции в научном мировоззрении? Ответы на эти вопросы вы также найдете на с. 95–98 «Введения в философию» М.К. Мамардашвили.

**Шаг 4.** Абстракция трансцендентального сознания как сознания, очищенного от психологической реальности, обязывает рассмотреть проблему сознания в аспекте психической жизни. Сознание (живое сознание, а не его теоретическая модель) есть *психический феномен*, но при этом оно не есть *психика*. В противном случае мы должны были бы говорить о наличии сознания у животных, у которых есть психическая организация, но нет признаков сознания. Следовательно, следующий шаг в прояснении проблемы должен состоять в определении места сознания в структуре психической жизни человека. Прочтите § 5–6, гл. 3 в учебнике В.Д. Губина («Сознание и бессознательное», «Архетипы коллективного бессознательного». С. 121–128) и ответьте на следующие вопросы. Как описывал структуру человеческой психики З. Фрейд? Что такое *бессознательное* и есть ли оно у животных? В какой связи оно относится к сознанию? Что узнает человек о себе, когда узнает о своем бессознательном? В чем смысл и конечная цель психоаналитической процедуры? Как усложняет картину психической жизни К. Юнг? Что такое коллективное бессознательное и какова его природа?

<sup>8</sup> Отдельно этот вопрос освещается в учебнике по философии В.Д. Губина в гл. 3, § 3–4 («Три стороны сознания», «Дух или сверхсознание». С. 115–121).

**Шаг 5.** Открыв взаимную детерминированность психики и сознания, идущая от Фрейда традиция показала, что психическая, в том числе и сознательная, жизнь человека строится вокруг определенных символов, т. е. организована механизмами символизации, замещения реальности знаками и отношениями внутри знаковых систем. Например, сновидение говорит о наших желаниях, но не прямо, а косвенно, посредством определенной символики. Почему? Потому что символизация есть человеческий способ взаимодействия с реальностью. В человеческом, т. е. социальном, мире, в отличие от мира животных, любые желания и потребности социально означены и легитимированы (отфильтрованы «цензурой»). Это значит, что как сознание, так и бессознательное имеют социальную природу, прояснение которой и должно стать следующим шагом.

В чем состоит этот шаг? Вы уже поняли, что посредством сознания реализуется определенного рода связь человека и мира. Теперь необходимо понять, что эта связь не прямая, а опосредованная, и опосредована она общественными отношениями людей. Сознательный акт в некотором смысле сам является общественным отношением. Впервые концепцию *социально обусловленного сознания* выдвинул К. Маркс. Изучите § 5, гл. 4 учебника под редакцией В.П. Кохановского и ответьте на следующие вопросы. Почему марксистская трактовка сознания отказывается от картезианской модели *безусловного сознания*? Какими социальными факторами детерминировано сознание и какие из них являются решающими? Что Маркс понимает под *общественным бытием* и *общественным сознанием*? В каких отношениях сознание понимается Марксом как функция социальных систем? При этом обратите внимание на такой феномен социальной обусловленности сознания, как *идеология*. Определите, чем идеологическое сознание отличается от той модели сознания, которая господствовала в классической философии. Подумайте над вопросом, возможно ли «чистое», надидеологическое сознание? И может ли с этой точки зрения сама марксистская теория претендовать на статус теоретически обоснованной и идеологически не ангажированной теории познания? В заключение ознакомьтесь с § 6 той же главы и найдите точки соприкосновения марксизма и фрейдизма в понимании сознания. В чем вы видите достоинства и недостатки детерминистского подхода к сознанию? В самом деле, так ли уж свободен человек в своем сознательном действии? Или только в нем он по-настоящему свободен? Является ли сознание зеркалом, пассивно отражающим мир, или его активным творцом, конструктором?

### **Вопросы для размышления**

1. У Эклизиаста сказано: «Во многой мудрости много печали». Какое это имеет отношение к проблеме сознания? В каком смысле сознательное бытие является даром, а в каком – тяжким грузом (крестом)?

2. Каковы предпосылки возникновения абстракции «чистого», или операционального, сознания? Как посредством данной абстракции реализуется нововременной идеал научной рациональности?

3. Обладает ли самореферентное сознание полным суверенитетом?

4. Как вы понимаете смысл такого утверждения: «в сознании всегда присутствует нечто, что не есть сознание и что существует помимо самого сознания»?

## Тема 5. Познание как философская проблема (4 ч.)

### Задачи

1. Определить, в чем заключается специфика философского подхода к познанию.

2. Получить представление об основных проблемах теории познания.

**Шаг 1.** Приступая к изучению проблематики теории познания (гносеологии), необходимо задать вопрос: а что, собственно, дает человеку знание о процессах (источниках, структуре, формах и т. д.) познания? Способствует ли такое знание самой познавательной деятельности? Станем ли мы быстрее и лучше производить знание, если будем знать, как это делать? Придем ли мы более коротким путем к истине, если будем вооружены методом ее разыскания? Вопрос неоднозначный и требует рассмотрения широкого круга вопросов. Первое, что необходимо сделать, это получить представление о предмете и основных проблемах познания. Откройте раздел 2 учебника П.В. Алексеева и А.В. Панина и прочтите в нем гл. 7 («Специфика философского подхода к познанию», С. 102–107). Проследите, как формировалось предметное поле теории познания. Определите значение терминов «гносеология» и «эпистемология». Ответьте на вопрос: какое место занимает гносеологическая проблематика в системе философского знания? Как она связана с онтологией? Имейте в виду, что вы уже затрагивали этот вопрос, когда рассматривали понятие онтологии.

**Шаг 2.** Приступая к изучению проблем гносеологии, необходимо начать с самого общего и основного вопроса. Таковым является *вопрос о познаваемости или непознаваемости мира*. Он встал перед философией, когда она делала свои первые шаги. Энгельс считал этот вопрос неотъемлемой частью *основного вопроса философии*. В чем же смысл этого вопроса? Очевидно, не в том, познаем мы мир или нет. Вопрос в другом: раскрывается ли он в самом познавательном акте? Иными словами, познаем ли мы мир таковым, каковым он есть *сам по себе* в своей истине, или мы обречены на то, чтобы всегда иметь лишь субъективный образ этого мира? Чтобы этот вопрос не показался чересчур простым, попробуем порассуждать. Допустим, что вы утверждаете нечто о каком-либо предмете. Например, говорите, что

«этот стол хорош». Вопрос заключается в том, говорите ли вы в этом случае о самой вещи или только соединяете по законам грамматики одно представление – «стол» с другим представлением – «хороший». Ведь все, о чем мы говорим, дано нам прежде всего как наше представление. Отсюда и вопрос: способен ли человек выйти за его рамки? Если да, то каковы границы наших возможных суждений о действительном мире?

Ответ на эти вопросы вы также найдете в главе 7. Рассмотрите то, как вопрос о возможностях и границах нашего познания решался разными философами, в частности Кантом. Ответьте на вопрос: что такое *гностицизм*, *агностицизм* и *скептицизм* и какое обоснования они имеют?

**Шаг 3.** Вопрос о возможностях и границах познания напрямую связан с анализом *познавательных способностей* человека. Что это за способности и какие из них являются главным источником достоверных знаний? Перейдите к гл. 10 (с. 194–248) и охарактеризуйте основные познавательные способности человека. Как они соучаствуют в процессе познания? В контексте анализа познавательных способностей рассмотрите спор об источниках познания. В чем суть этого спора и какие направления образовались в процессе его разрешения? Необходимую информацию вы почерпнете из § 1–4, гл. 1, раздела «Эпистемология» в учебнике В.Д. Губина (с. 143–149).

**Шаг 4.** Результатом познавательного акта являются определенные чувства, эмоции, переживания и, конечно же, знания. В этой связи следует рассмотреть вопрос о том, что такое знание и каковы его формы. Изучите § 6–7 главы 11 учебника под редакцией В.П. Кохановского. Дайте характеристику того, что мы называем знанием. На каком основании мы различаем *знание* и *мнение* и как знание определяется по отношению к *вере*? В чем смысл различения *теоретического* и *практического знания*, кто из философов это различие считал необходимым для существования человека? Наконец, в чем состоит особенность *научного знания*, в каких формах оно существует и каковы его критерии? Для этого ознакомьтесь со следующей главой учебника под редакцией В.П. Кохановского (с. 446–514). Попробуйте ответить на вопрос: почему при всем многообразии форм *вненаучного знания* ведущую роль в современной культуре играет именно наука? В чем ее сила? И каковы пределы влияния науки на жизнь человека? Что такое *сциентизм*?

#### **Вопросы для размышления**

1. В чем сущность критической методологии? На что она ориентирует гносеологическую проблематику?

2. Является ли рациональное мышление высшей человеческой способностью, а наука – высшим родом познания? Что ей позволяет претендовать на такой статус?

3. Обладает ли наука монопольным правом на истину? Согласны ли вы с положением «Да погибнет мир, но восторжествует истина»?

## Тема 6. Проблема истины (2 ч.)

### Задачи

1. Понять, в чем заключается проблема.
2. Определить основные подходы в понимании истины.

Вопрос о сущности истины является одной из важнейших проблем эпистемологии, хотя и выходит далеко за ее пределы. Задолго до того, как истина стала теоретической проблемой, она уже была ключевым понятием мировоззрения наряду с понятиями о благе, справедливости и красоте, по отношению к которым оно еще и имело приоритет в случаях, когда вопросы ставились об «истинном благе», «подлинной справедливости» или «настоящей красоте». В самом деле, от того, как трактуется истина, зачастую зависит жизнь человека, его поступки и их последующая оценка. Однако в повседневном существовании вопрос о сущности истины, как правило, не возникает. Человек пользуется расхожими (прописными) истинами, но редко спрашивает о том, что же такое истина как таковая. Даже когда люди спорят об истине и готовы за нее умереть, они все еще далеки от решения этого вопроса. Они просто находятся в системе «особых предписаний» и, исходя из них, совершают определенный выбор. «Люди гибнут за металл» только потому, что «ошибочно» усматривают в этом некое «истинное» положение дел (содержание). Итак, в отличие от вопроса о *содержании* истины, который имеет не только познавательное, но и практическое значение, вопрос о *сущности* истины – это чисто теоретический вопрос.

**Шаг 1.** Понятие истины часто противопоставляется понятиям *лжи* и *заблуждения*. Но что такое ложь и заблуждение? Процесс или результат? Если результат, то результат чего: обмана, дезинформации или слепого поиска истины? Прочтите § 3 гл. 8 учебника П.В. Алексеева и А.В. Панина («Ложь, дезинформация, заблуждение». С. 135–146) и охарактеризуйте данные феномены. С какой проблемой сталкивается различение истины и заблуждения? Заблуждение – это пагубное отклонение от сущности истины или необходимое условие приближения к ней? Какие на этот счет существовали точки зрения у философов и какую роль заблуждения сыграли в истории науки? О сущностной связи истины и заблуждения вы можете также узнать из § 5 гл. 9 учебника под редакцией В.П. Кохановского («Истина и заблуждение». С. 446–451). Причем здесь рассмотрена такая важная сторона проблемы, как включенность неистины в истину. Как вы думаете, почему для полноты истины необходимо неистовство?

**Шаг 2.** Как бы мы не относились к природе лжи и заблуждения, сами их определения оказываются вторичными по отношению к истине. Мы можем сказать, что нечто оказалось заблуждением, только в свете уже обретенной истины, т. е. задним числом. Следовательно, человек рано или позд-

но сталкивается с необходимостью строгого определения истины. Вернитесь к учебнику П.В. Алексеева и А.В. Панина (с. 119–127) и выделите приводимые там понятия истины. Какое из них является классическим? Приведите его формулировку. Далее проанализируйте такой предикат истины, как «адекватность». Адекватность чего и чему предполагает истина? Как с этим связаны различные трактовки истины? Попробуйте различить *корреспондентскую*, *когерентную*, *прагматическую* и *конвенциональную* концепции истины. В каких областях познания они укореняются?

**Шаг 3.** Теперь, когда вы получили формальное определение истины, необходимо прояснить вопрос об ее онтологическом статусе. Этот вопрос имеет по крайней мере два смысла. Первый связан с отношением истины и бытия и может быть задан следующим образом: является ли истина характеристикой сущего или она есть достояние познающего субъекта? Иными словами, истина есть результат познавательного действия субъекта, или наоборот, само познавательное действие есть результат некоего «естественного света разума» либо откровения истины бытия? Подумайте, в рамках каких философских парадигм утверждаются данные понятия истины. Второй смысл заключается в следующем: существует ли истина в качестве неизменной, полной и абсолютной или она всегда частична и относительна, а ее содержание меняется со временем? Приведите примеры *абсолютной* и *относительной* истин. Как они могут соседствовать друг с другом? К какому пониманию истины тяготеет диалектика и метафизика? Чем в вопросе об истине отличаются *догматизм* и *релятивизм*?

**Шаг 4.** Наконец, для полноты освоения темы необходимо задать вопрос о *критериях истины*. В самом деле, как отличить истину от заблуждения в содержательном (а не формальном) смысле, если познавательный процесс еще не завершен? Изучите § 4 («Проблема отграничения истины от заблуждения»). С. 146–155) и ответьте на следующий вопрос: какие критерии истины существуют в теоретическом познании? Почему проблема истины не всегда может быть решена чисто теоретическими средствами? Что такое практика и в каком смысле она является критерием истины? Может ли практика быть универсальным и абсолютным критерием? Приведите примеры, когда отсылка к практическим результатам не вела к прояснению истины.

### **Вопросы для размышления**

1. На каком основании философ может утверждать, что если теория не соответствует практике, то тем хуже для теории?
2. Как различаются гносеологический и онтологический подходы в понимании истины? Какое значение имеет это различие для человека?
3. В каком смысле истина требует события? В какой связи находятся судьба истины и человеческая свобода?
4. Какая связь существует между истиной и тайной? Можем ли мы во всех случаях утверждать, что, раскрыв тайну, мы тем самым постигли истину?

### *Памятка*

Целью семинарских занятий является более углубленное изучение отдельных, ключевых, вопросов курса, выработка навыков аналитической работы с текстами и умения вести дискуссию. Залогом успешной семинарской работы является серьезная предварительная подготовка, состоящая в ознакомлении с источниками и литературой, а также соответствующими разделами лекционного курса, учебника и словаря.

Составляя конспект, не форсируйте решение этой задачи. Любой текст, а философский в особенности, это бесконечная вариация смысла. Смысл прочитанного может ускользать, может возвращаться заново, может меняться в процессе чтения. Поэтому первоначально прочтите текст целиком. Постарайтесь понять, какую проблему и с каких позиций решает автор, и лишь затем приступайте к конспектированию. При работе с различными источниками следует обратить внимание на общее и различное в позициях авторов; необходимо найти само основание этой общности или различия. Это послужит материалом для возможной дискуссии.

Если вы не хотите иметь большой и «трудно читаемый» конспект, не утруждайте себя переписыванием больших фрагментов текста. Лучше сведите понятое вами к простым и ясным для вас положениям, сопровождая их (если это необходимо) соответствующими цитатами.

В последнее время студенты все чаще отказываются от утомительной процедуры составления конспекта, заменяя его ксерокопиями текстов. Это имеет ряд преимуществ: экономит время, не ведет к потерям элементов текста, которые ускользают от внимания или кажутся незначительными во время конспектирования, а главное, это создает возможность свободного обращения к оригиналу непосредственно во время семинара. Однако эти преимущества будут ощутимы только при условии, что ваш дубликат соответствующим образом проработан: выделены необходимые фрагменты текста, обозначены смысловые связи между ними, подчеркнуты ключевые термины и выражения, помечены непонятные места, сформулированы собственные соображения по поводу прочитанного (на полях или на оборотной стороне листа) и т. п.

Заключив работу, сформулируйте вопросы, а также впечатления, которые у вас возникли и которые вы хотели бы обсудить на семинаре.

С учетом общей академической занятости студентов семинарские занятия строятся вокруг двух-трех ключевых текстов, в соответствии с принципом «лучше меньше, да лучше». Это *обязательные* тексты (в планах семинарских занятий они выделены полужирным курсивом). Остальные носят вспомогательный характер и рекомендуются тем студентам, которые в большей мере интересуются философией и желают глубже освоить материал. Данные источники и литература могут быть использованы для подготовки семинарского доклада или сообщения.

## Тема 1. Бытие как философская проблема (3 ч.)

### Вопросы

1. Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия. Как связаны между собой бытие, трансценденция и природа человека?
2. От поисков «первоначал» к единому бытию Парменида.
3. Предмет «первой философии» (метафизики). Метафизика как человеческое дело.
4. Отношение мышления и бытия. Проблема основного вопроса философии.

### Литература

#### К вопросу 1

1. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. *Необходимость себя*. М.: Лабиринт, 1996. С. 24–40. (Трансценденция и бытие).
2. Ахутин А. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
3. Гайденко П.П. Почему проблема бытия так актуальна сегодня? // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. С. 368–380.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. § 1–5. С. 2–19.

#### К вопросу 2

1. Парменид. *О природе* // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. М.: Наука, 1988. С. 295–298.
2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1988. (Фалес. С. 109–110, 114; Анаксимандр. С. 117–119; Анаксимен. С. 130, 134; Гераклит. С. 190, 197, 201, 213).
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. Кн. VIII. Пифагор (с. 332–346); Гераклит (с. 359–364); Парменид (с. 365–366).
4. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западной европейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
5. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. С. 21–54 (лекции 2–7).
6. Монин М.А. Пути Парменида // Вопросы философии. 1997. № 3.
7. Чанышев А.Н. Лекции по курсу древней философии. М.: Высшая школа, 1981 (лекции 11–17).

### К вопросу 3

1. *Аристотель. Метафизика. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. Кн. 4–5. С. 119–123, 180–182.*
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западной европейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1986.
3. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 13–18 (§ 3. Философия как наука о бытии).
4. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 16, 26.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и Бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 338, 341–342.

### К вопросу 4

1. *Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. Гл. 2.*
2. Гуссерль Эд. Философия как строга наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 139–140.
3. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 101–115 (Неизбежность метафизики).

## Тема 2. Основные онтологические различия (3 ч.)

### Вопросы

1. Бытие и сущее. Понятие «основного онтологического различия».
2. Бытие Ничто. Значение категории «ничто» в разработке онтологической проблемы.
3. Бытие и Время.

### Литература

#### К вопросу 1

1. *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 13–18 (§ 22. Бытие и сущее).*
2. *Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 168–176 (главы «Различение бытия и сущего и природа человека» и «Бытие как пустота и богатство»).*
3. Черняков А.Г. Онтологическая дифференциация и темпоральность // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 136–151.

## К вопросу 2

1. Хайдеггер М. *Что такое метафизика?* // Хайдеггер М. *Время и Бытие: статьи и выступления.* М.: Республика, 1993.
2. Чанышев А.Н. *Трактат о небытии* // *Вопросы философии.* 1990. № 10. С. 157–165.
3. Конев В.А. Ничтожение (нетствование) как исходный принцип связи человека и бытия // *Ничто и порядок.* Самарские семинары по французской философии: коллективная монография. Самара: Универс групп, 2004. С. 115–127.
4. Лехциер В.Л. Экзистенциальная аналитика ничтожения: от опыта вопрошания к тревоге и самообману // *Ничто и порядок.* Самарские семинары по французской философии: коллективная монография. Самара: Универс групп, 2004. С. 128–141.
5. Разинов Ю.А. Небытие в маске, или Как возможен дискурс негативности // *Mixtura verborum'2008: небытие в маске: сб. ст. / под общ. ред. С.А. Лишаева.* Самара: Самар. гуманит. акад., 2008. С. 54–72.

## К вопросу 3

1. Августин А. *Исповедь* // *Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1.* М.: Мысль, 1969. С. 582–588.
2. Августин А. *Время и жизнь* // *Хрестоматия по философии: учебное пособие / Сост. П.В. Алексеев, А.В. Панин.* 2-е изд., перераб и доп. М.: Проспект, 1997. С. 394–397.
3. Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии.* СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 13–18 (§ 19. *Время и временность*).
4. Хайдеггер М. *Бытие и время.* М.: Ad marginem, 1997. § 65–71; 78–83.
5. Черняков А.Г. *Онтологическая дифференциация и темпоральность* // *Вопросы философии.* 1997. № 6.
6. Трубников Н.Н. *Время человеческого бытия.* М.: Наука, 1987. С. 5–23; 224–248.
7. Ахундов М.Д. *Концепция пространства-времени: истоки, эволюция, перспективы.* М.: Наука, 1982.
8. Блауберг И. *Анри Бергсон и философия длительности* // Бергсон А. *Собрание сочинений.* Т. 1. Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М.: Московский клуб, 1992. С. 17–33.

**Вопросы**

1. Проблема вещи в эпистемологическом аспекте. Вещь и ее образ (идея, понятие, представление): понятие материальной и смысловой структуры вещи.
2. Проблема вещи в экзистенциально-онтологическом аспекте. Вещь сама по себе. Вещь в событии человека и мира.

**Литература**

**К вопросу 1**

1. Платон. Государство 514А–517D; Федон 78E, 78D, 100B; Федр 247D–E; Филеб 51C–D, 55B, 65B–66C // Платон. Соч.: в 4 т. М.: Наука, 1990.
2. Кант И. Пролегомены. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. § 36–39.
3. *Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 300–314, 331–335.*
4. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С. 63–68 (Пространство мысли и язык философии).
5. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1997. Лекции 8–9.
6. Кучевский В.Б. Анализ категории «материя». М.: Мысль, 1983.
7. Рудаш Л. Материя в философском и естественнонаучном понимании // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990.
8. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6–7.
9. Доброхотов А. Мир как имя // Логос. 1996. № 7.

**К вопросу 2**

1. *Хайдеггер М. Вещь // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика 1993. С. 316–326.*
2. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 1991.
3. Лосев А.Ф. Самое само // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 300–314, 331–335, 384–397.
4. Разинов Ю.А. Dasein вещей, или О чем может поведать трубка // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2008. № 1(3). С. 49–63.
5. Тоноров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox: Сборник памяти о. А. Меня. М.: Книжный сад; Carte Blanche, 1993. С. 70–94.
6. Торчинов Е.А. Вещь и вещьность в китайской и европейской философии // Е.А. Торчинов. Пути философии Востока и Запада: Познание за пределами. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. С. 85–95.

7. Вещи // Социальная философия: словарь / ред.-сост. В.Е. Кемеров, Т.Х. Керимов. М.: Академический проект, 2003. С. 41–44.

#### Тема 4. Проблема сознания (2 ч.)

##### Вопросы

1. Сознание как философская проблема и трудности ее решения.
2. Основные подходы к пониманию сознания.
3. Сознание и психика. Понятие бессознательного.

##### Литература

##### К вопросу 1

1. Мамардашвили М.К. О сознании // Мамардашвили М.К. *Необходимость себя*. М.: Лабиринт, 1996. С. 214–228.
2. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998. Раздел 3 (Онтология сознания), Гл. 1, 3. С. 107–118, 129–140.
3. Философия: учебник для высших учебных заведений / отв. ред. В.П. Кохановский. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. С. 162–181.
4. Голенков С.И. Учебное пособие по курсу лекций. Ч. 1. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000 (тема «Сознание»).

##### К вопросу 2

1. Прист С. Теории сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000.
2. Жуков Н.И. Проблема сознания: философский и специально-научный аспекты. Минск: Изд-во «Университетское», 1987.
3. Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Мамардашвили М.К. *Необходимость себя*. М.: Лабиринт, 1996. С. 263–285.
4. Молчанов В. Две лекции о Brentano // Логос. 2002. № 1.
5. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Королев и «Три квадрата», 2004. С. 31–79.
6. Проблема сознания в современной западной философии. М.: Прогресс, 1989.
7. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: учебник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Проспект, 1997. С. 165–171.
8. Философия: учебник для высших учебных заведений / отв. ред. В.П. Кохановский. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. Гл. IV (Сознание). С. 201–211.

### К вопросу 3

1. Фрейд З. *Я и Оно* // Фрейд З. *Я и Оно: Труды разных лет: в 2 кн. Кн. 1. Тбилиси: Мирани, 1991.*
2. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1989.
3. Юнг К. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
4. Юнг К. Психология бессознательного. М.: Renaissance, 1994.
5. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Российск. гос. гуманит. у-нт, 1998. Разд. 3. Гл. 2 (К. Юнг: онтология бессознательного).
6. Мамардашвили М.К. О психоанализе // Мамардашвили М.К. *Необходимость себя*. М.: Лабиринт, 1996. С. 335–350.

### Занятие 5. Проблема познания (2 ч.)

#### Вопросы

- ① Познание как философская проблема. Познаваем ли мир и в какой степени он познаваем?
2. Спор об источниках познания и способы его решения.
- ③ Знание и его свойства. Специфика научного знания и его критерии.

#### Литература

#### К вопросу 1

1. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. (гл. Понятие опыта и сущность герменевтического опыта)* // *Мир философии: в 2 ч. Ч. 1. М.: Политиздат, 1991. С. 570–583.*
2. Рассел Б. Человеческое познание: Его сфера и границы. Киев: Ника-центр, 2001. С. 14–20, 450–462.
3. Лекторский. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980.

#### К вопросу 2

1. Кант И. *Критика чистого разума. Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 62–64, 126–131 (гл. Трансцендентальная эстетика и апперцепция).*
2. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1978.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1992.
4. Проблемы методологии постнеклассической науки: сб. ст. / отв. ред. Е.А. Мамчур. М.: ИФ РАН, 1992.
5. Михешина Л.А. Методология научного познания в контексте культуры. М.: Исслед. центр по проблемам управления качества подготовки специалистов, 1992.

### К вопросу 3

1. Рассел Б. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. Киев: Ника-центр, 2001. С. 158–175, 475–482.
2. Гемпель К. *Логика объяснения*. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.
3. Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*. М.: Республика, 1998.
4. Кохановский В.П. *Философия и методология науки*. Ростов-н/Д: Фен-никс, 1999.
5. Рузавин Г.Н. *Методология научного исследования*. М. ЮНИТИ-ДАНА, 1999.
6. *Идеалы и нормы научного исследования* // под ред. Ю.В. Сачнова. Минск: Изд-во БГУ, 1981.

## Занятие 6. Проблема истины (2 ч.)

### Вопросы

1. Что такое истина?
2. Основные подходы к пониманию истины

### Литература

#### К вопросу 1

1. Хайдеггер М. *О сущности истины* // *Философские науки*. 1989. № 4.
2. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод* // *Мир философии: в 2 ч. Ч. 1*. М.: Полит-издат, 1991. С. 570–583 (гл. Понятие опыта и сущность герменевтиче-ского опыта).
3. Лобастов Г.Е. *Что же есть истина?* // *Философские науки*. 1991. № 6.
4. Рассел Б. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. Киев: Ника-центр, 2001. С. 124–142, 253–264.

#### К вопросу 2

1. Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*. СПб.: Высш. рел.-филос. шк., 2001. С. 281–292 (§ 18. *Истинность высказывания, идея истины вообще и ее связь с понятием бытия*)
2. Рассел Б. *Исследование значения и истины*. М.: Идея-Пресс; Дом ин-теллектуальной книги, 1999. С. 265–276, 327–346.
3. Хайдеггер М. *Учение Платона об истине* // Хайдеггер М. *Время и бы-тие*. М.: Республика, 1993. С. 345–361.

ЦАРМЕНИД  
О ПРИРОДЕ

[Прозный]

- Фр. 1. Кони, несущие меня, куда только мысль достигает  
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,  
Что на крылах во Вселенной ведет познавшего мужа,  
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,  
5. Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.  
Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом терлась о втулку,  
(Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга,  
Взверченных вихрем), как только Девы Дочери Солнца,  
Ночи, покинув чертог, ускоряли бег колесницы  
10. К свету, откинувши прочь руками с голов покрывала.  
Там – Ворота путей Дня и Ночи, объемлемы прочно  
Притолокой наверху и порогом каменным снизу.  
Сами же – в горном эфире – закрыты громадами створов,  
Гроздиовозмездная Правда ключи стережет к ним двойные.  
15. Стали Девы ее уговаривать ласковой речью  
И убедили толково засов, щеколдой замкнутый,  
Вмиг отпереть от ворот. И они тотчас распахнулись  
И сотворили зиянье широкоразверстое створов,  
В гнездах, один за другим повернув многомедные стержни,  
20. Все на гвоздях и заклепках. И ее – туда, чрез ворота,  
Прямо направили Девы упряжку по торной дороге.  
( ) И богиня меня приняла благосклонно, десницей  
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:  
«Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,  
25. Вскачь несущих тебя, достигнув нашего дома,  
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила  
Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком –  
Но закон вместе с правдой. Теперь все должен узнать ты:  
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,  
30. Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.  
Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом  
Правдоподобно вещать, обсуждая все без изытия.
- Фр. 5. Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же  
Я вернусь.

[Путь Истины]

Фр. 2. Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,  
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.

1 Первый гласит, что «есть» и «не быть никак невозможно»:  
Это – путь убежденья (которое Истине спутник).

5. Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно»:  
Эта трепя, говорю я тебе, совершенно неизвестна,  
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),  
Ни изъяснить...

Фр. 3. Ибо мыслить – то же, что быть...

Фр. 6. Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь  
Есть, а ничто не есть; прошу тебя это обдумать.  
Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,  
А затем от того, где люди, лишённые знания,

5. Бродят о двух головах, Беспомощность жалкая правит  
В их груди заплутавшим умом, а они в изумленье  
Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,  
Коиими «быть и не быть» одним признаются и тем же  
И не тем же, но все идет на попятную тотчас.

Фр. 7. Нет, никогда не вынудить это: «не-сущее сущее».  
Но отвори свою мысль от сего пути изысканья,  
Да не побудит тебя на него многоопытный навык  
Оком беспельным глазеть, и слушать ухом шумящим,

5. И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод

Фр. 8. Разумом, мной приведенный. Одия только путь остается,  
1: «Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,  
Что нерожденным должно быть и негибнущим тоже,  
Целым, однородным, бездорожным и совершенным.

5. И не «было» оно, и не «будет», раз ныне все сразу  
«Есть», одно, сплошное. Не сщещь ему ты рождения.  
Как, откуда взросло? Из не-сущего? Так не позволю  
Я ни сказать, ни помыслить: немислимо, невыразимо  
Есть, что не есть. Да и что за нужда бы его побудила

10. Позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться  
Так что иль быть всегда, или не быть никогда ему должно.  
Но и из сущего не разрешит Убеждения сила,  
Кроме него самого, возникать ничему. Потому-то  
Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы,

15. Иль погибать, но держит крепко. Решение – вот в чем:  
Есть или не есть? Так вот, решено, как и необходимо,  
Путь второй отместит, как немислимый и безымянный.  
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный.  
Как может «быть потом» то, что есть, как могло бы «быть в про-  
шлом»?

20. «Было» – значит не есть, не есть, если «некогда будет».  
Так угасло рождение и без вести гибель пропала.  
И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:  
Тут вот – не больше его ничуть, а там вот – не меньше,  
что исключило бы сплошность, но все наполнено сущим.
25. Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.  
Но в границах великих оков оно неподвижно,  
Безначально и непрекратимо: рождение и гибель  
Прочь отброшены – их отразил безошибочный довод.
30. И пребудет так постоянно: мощно Ананкэ  
Держит в оковах границ, что в круг его запирают,  
Ибо нельзя бытию незаконченным быть и не должно:  
Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось.  
То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает,
35. Ибо без бытия, о котором ее изрекают,  
Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого  
Сверх бытия ничего: Судьба его приковала  
Быть целокупным, недвижимым. Поэтому именем будет  
Все, что приняли люди, за истину то полагая:
40. «Быть и не быть», «рождаться на свет и гибнуть бесследно»,  
«Перемещаться» и «цвет изменять ослепительно яркий».  
Но, поскольку есть крайний предел, оно завершено  
Ото всюду, подобное глыбе прекруглого Шара,  
От середины везде равносильное, ибо не больше,
45. Но и не меньше вот тут должно его быть, чем вон там вот.  
Ибо нет ни не-сущего, кое ему помешало б  
С равным смыкаться, ни сущего, так чтобы тут его было  
Больше, меньше – там, раз все оно неуязвимо.  
Ибо отовсюду равно себе, однородно в границах.
50. Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю  
Я об Истине: мненья смертных отныне учи ты,  
Лживому строю стихов моих нарядных внимая.

[Путь Мнения]

# АРИСТОТЕЛЬ МЕТАФИЗИКА

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (г)

### Глава первая

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

### Глава вторая

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

звание. Следовательно, если первое – сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; так, грамматика, например, будучи одной наукой, исследует все звуки речи. Поэтому и все виды сущего как такового исследует одна по роду наука, а отдельные виды – виды этой науки.

Итак, сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее). Действительно, одно и то же – «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное (ясно же, что [сущее] не отделяется [от «единого»] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» [от «сущего» не отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не приходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее. Так что, сколько есть видов единого, столько же видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть; я имею в виду, например, исследование тождественного, сходного и другого такого рода, причем почти все противоположности сводятся к этому началу; однако об этом достаточно того, что было рассмотрено нами в «Перечне противоположностей».

И частей философия столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая – последующей. Ибо сущее <и единое> непосредственно делятся на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. С философом же дело обстоит так же, как и с тем, кого называют математиком: и математика имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие.

Далее, так как одна наука исследует противоположащее одно другому, а единому противостоит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что отрицается, ибо отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено); так как, стало быть, единому противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противостоит перечисленному выше, а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, производное от них или от множества и единого. И сюда же принадлежит и про-

тивоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость (heterotes). Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному [и тому же]. А так как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое, — к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое — в силу того, что производит его, третье — иным подобно же рода образом.]

Таким образом, совершенно очевидно, <об этом речь шла при изложении затруднений>, что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке (а это был один из вопросов в разделе о затруднениях). И философ должен быть в состоянии исследовать все это. В самом деле, если это не дело философа, то кому же рассмотреть, например, одно ли и то же Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли чему-то одному лишь одно, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же и относительно всех других подобных вопросов. Так как все это есть существенные свойства (patle kath' hauta) единого и сущего как таковых, а не как чисел, или линий, или огня, то ясно, что указанная наука должна познать и суть тождественного, сходного, равного и тому подобного и противоположного им и их свойства. И ошибка тех, кто их рассматривает, не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу, а в том, что они ничего толком не знают о сущности, которая перее свойств. Ведь если [и] число как таковое имеет свои свойства, например нечетное и четное, соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства присущи числам и самим по себе, и в их отношении друг к другу; если и тело, неподвижное и движущееся, не имеющее тяжести и имеющее ее, обладает другими свойствами, лишь ему принадлежащими, то точно так же и сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие; и вот относительно этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину.

Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты подделываются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем — сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом

применения своей способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика – это философия мнимая, а не действительная.<...>

Итак, ясно, что исследование сущего как такового и того, что ему как таковому присуще, есть дело одной науки и что та же наука исследует не только сущности, но и то, что им присуще: и то, что было указано выше, и предшествующее и последующее, род и вид, целое и часть и тому подобное.

## КНИГА ШЕСТАЯ

### Глава первая

То, что мы ищем, – это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и хорошего самочувствия, а также начала, элементы и причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом причастное рассуждению, имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом – принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало – в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное – это одно и то же); поэтому если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении (kata ton logon) сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них – это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути

одни можно сравнить с «курносым», другие – с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» – это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи.

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика – умозрительная наука. А есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая переее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью (physis): ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью (physis), а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности (ousia), кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она переее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее – что оно-такое и каково все присущее ему как сущему.

**Ф. ЭНГЕЛЬС**  
**ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ**  
**ФИЛОСОФИИ**

**ГЛАВА II**

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию. Уже с того весьма отдаленного времени, когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений\*, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, — уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии, которое на той ступени развития казалось отнюдь не утешением, а неотвратимой судьбой и довольно часто, например у греков, считалось подлинным несчастьем. Не религиозная потребность в утешении приводила всюду к скучному вымыслу о личном бессмертии, а то простое обстоятельство, что, раз признав существование души, люди в силу всеобщей ограниченности никак не могли объяснить себе, куда же девается она после смерти тела. Совершенно подобным же образом вследствие олицетворения сил природы возникли первые боги, которые в ходе дальнейшего развития религии принимали все более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования — я чуть было не сказал: процесса дистилляции, — совершенно естественного в ходе умственного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном боге монотеистических религий.

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней 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 принял более острую форму: создан ли мир богом или он 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 или

иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает 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. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление 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. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос.

#### *Примечание*

\* Еще и теперь у дикарей и варваров низшей ступени повсеместно распространено представление, что являющиеся им во сне человеческие образы суть души, на время покинувшие тело; при этом на действительно-го человека возлагается ответственность за те его поступки, которые снились видевшему сон. Это заметил, например, Им Тури в 1884 г. у индейцев Гвианы.

Книга первая. УЧЕНИЕ О БЫТИИ

Глава первая. Бытие

*А. БЫТИЕ (SEIN)*

Бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего иного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем нечего созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто.

*В. НИЧТО (NICHTS)*

Ничто, чистое ничто; оно простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания; не-различенность в самом себе. Насколько здесь можно говорить о созерцании или мышлении, следует сказать, что считается безразличным, созерцаем ли мы, или мыслим ли мы нечто или ничто. Следовательно, выражение «созерцать или мыслить ничто» что-то означает. Мы проводим различие между нечем и ничто; таким образом, ничто есть (существует) в нашем созерцании или мышлении; или, вернее, оно само пустое созерцание и мышление; и оно есть то же пустое созерцание или мышление, что и чистое бытие. Ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, то же отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое бытие.

*С. СТАНОВЛЕНИЕ (WERDEN)*

1. Единство бытия и ничто

Чистое бытие и чистое ничто есть, следовательно, одно и то же. Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же истина не есть их не-различенность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина есть, следовательно, это движение непосредственного исчезновения одного в другом: становление; такое движение, в котором они оба различны, но благодаря такому различию, которое столь же непосредственно растворилось.

*Примечание 1* [Противоположность бытия и ничто в представлении]

Ничто обычно противопоставляют [всякому] нечто; но нечто есть уже определенное сущее (Seiendes), отличающееся от другого нечто; таким образом и ничто, противопоставляемое [всякому] нечто, есть ничто какого-нибудь нечто, определенное ничто. Но здесь должно брать ничто в его неопределенной простоте. Если бы кто-нибудь считал более правильным противопоставлять бытию не ничто, а небытие, то, имея в виду результат, нечего было бы возразить против этого, ибо в небытии содержится соотношение с бытием; оно и то и другое, бытие и его отрицание, выраженные в одном, ничто, как оно есть в становлении. Но прежде всего речь должна идти не о форме противопоставления, т. е. одновременно и о форме соотношения, а об абстрактном, непосредственном отрицании, о ничто, взятом чисто само по себе, о безотносительном отрицании, – что, если угодно, можно было бы выразить также и простым не (Nicht).

Простую мысль о чистом бытии как об абсолютном и как о единственной истине впервые высказали элеаты, особенно Парменид, который в дошедших до нас фрагментах высказал ее с чистым воодушевлением мышления, в первый раз постигшего себя в своей абсолютной абстрактности: только бытие есть, а ничто вовсе нет. В восточных системах, особенно в буддизме, ничто, пустота, составляет, как известно, абсолютный принцип. Глубокий мыслитель Гераклит выдвигал против указанной простой и односторонней абстракции более высокое, целокупное понятие становления и говорил: бытия нет точно так же, как нет ничто, или, выражая эту мысль иначе, все течет, т. е. все есть становление. Общеизвестные изречения, в особенности восточные, гласящие, что все, что есть, имеет зародыш своего уничтожения в самом своем рождении, а смерть, наоборот, есть вступление в новую жизнь, выражают в сущности то же единение бытия и ничто. Но эти выражения предполагают субстрат, в котором совершается переход: бытие и ничто обособлены друг от друга во времени, представлены как чередующиеся в нем, а не мыслятся в их абстрактности, и поэтому мыслятся не так, чтобы они сами по себе были одним и тем же.

*Ex nihilo nihil fit* – это одно из положений, которым в метафизике приписывалось большое значение. В этом положении можно либо усматривать лишь бессодержательную тавтологию: ничто есть ничто; либо, если действительным смыслом этого положения должно быть [высказывание о] становлении, то следует сказать, что так как из ничего становится только ничто, то на самом деле здесь нет речи о становлении, ибо ничто так и остается здесь ничем. Становление означает, что ничто не остается ничем, а переходит в свое иное, в бытие. Если позже метафизика, особенно христианская, отвергла положение о том, что из ничего ничего не происходит, то она этим утверждала, что ничто переходит в бытие; как бы она ни брала последнее положение – в виде ли синтеза или просто в виде представления, – даже в самом несовершенном соединении имеется точка, в которой

бытие и ничто встречаются и их различие исчезает. Положение: из ничего ничего не происходит, ничто есть именно ничто, приобретает свое настоящее значение благодаря тому, что противопоставляется становлению вообще и, следовательно, также сотворению мира из ничего. Те, кто высказывает и даже горячо отстаивает положение: ничто есть именно ничто, не признают, что они тем самым соглашаются с абстрактным пантеизмом элейтов и по сути дела также и со спинозовским пантеизмом. Философское воззрение, которое считает принципом положение «бытие – это только бытие, ничто – это только ничто», заслуживает названия системы тождества; это абстрактное тождество составляет сущность пантеизма.

## М. ХАЙДЕГГЕР ЕВРОПЕЙСКИЙ НИГИЛИЗМ

### Отношение к сущему и привязанность к бытию.

#### Онтологическая разница

Метафизика говорит о сущем как таковом в целом, т. е. о бытии сущего; тем самым в ней правит отношение человека к бытию сущего. При всем том вопрос, вступает ли человек, и как вступает, в отношение к бытию сущего, а не просто к сущему, тому и иному, остается неспрошенным. Люди воображают, что связь с «бытием» уже достаточно определена через объяснение отношения человека к сущему. Люди принимают эти два отношения к сущему и привязанность к бытию, за «одно и то же», причем даже с известным правом. В таком приравнивании дает о себе знать основная черта метафизической мысли. Поскольку связь с бытием сверх отношения к сущему почти вовсе не осмысливается, и если да, то всегда берется лишь как тень второго, постольку и существо самого этого отношения тонет во мраке. <...>

То, что мы показали под неопределенной рубрикой «отношение человека к сущему», есть таким образом в своей сути связь человека с бытием.

Но что такое сама эта связь? Что «есть» бытие, если мы можем отличать его от сущего и должны от него отличать? Как обстоит дело с этим различием бытия от сущего, как человек повернут к этому различию? Является ли человек человеком и «имеет» потом еще сверх того отношение к бытию? Или привязанность к бытию составляет все существо человека? Если да, то что «есть» человек по своему существу, если его существо обусловлено этой связью? Определялось ли когда-либо уже существо человека из этой привязанности к бытию? Если нет, то почему нет? Если да, то почему эта привязанность для нас так же неуловима и нефиксируема и непознаваема, как само бытие? Сущее всегда поддается нашему обнаружению и выявлению и отысканию, например исторические обстоятельства. Но «бытие»? Случайность ли, что мы едва улавливаем его и при всем многообразии отношений к сущему эту связь с бытием забываем? Или основание для темноты, покрывающей бытие и человеческое отношение к нему, — метафизика и ее господство? Что если в этом существо метафизики — устанавливать истину о сущем и притом с необходимостью опираться на привязанность человека к бытию, однако не осмысливать саму эту привязанность, не быть даже в состоянии ее осмыслить?

Связь человека с бытием темна. Тем не менее мы повсюду и постоянно находимся в этой связи, где бы и когда бы ни вступали в отношение к сущему. Когда и где могли бы мы — сами будучи сущим — не вступать в отношения с сущим? Мы вступаем в отношения с сущим и держимся при этом связи с бытием. Только так сущее в целом нам опора и местопребывание. Это значит: мы стоим в различении сущего и бытия. Этим различением несомна связь

с бытием и им несомно отношение к сущему. Оно правит без того, чтобы мы это замечали. Оно оказывается таким различием, чье различенное никем не различено, – различием, для которого никакой различающий не «дан» и никакая область различения не установлена, тем более не разведана. Почти может даже возникнуть и по праву держаться мнение, что так называемым у нас «различением» между сущим и бытием мы изобретаем и выдумываем нечто такое, что не «есть» и, главное, не нуждается в том, чтобы «быть».

Но взгляд на метафизику и ее историю легко научает нас другому. Различение сущего и бытия дает о себе знать как одно и то же, из чего возникает вся метафизика и что, однако, сразу же ускользает от нее в этом ее возникновении, – одно и то же, что она оставляет за собой и вне ее области как такое, о котором она уже специально не думает и в думании о котором уже не нуждается. Различением сущего и бытия открывается возможность всякого именованя, понимания и определения сущего, как такового. Сущее называется по-гречески *он*; обращение к сущему как к сущему и далее понимание сущего происходит в *logos-e*. Сущность метафизики, которая целенаправленно дает слово и понятие сущему как таковому, может быть описана поэтому именем «онтологии». Это именование, хотя оно образовано из греческих слов, идет не от эпохи греческой мысли, оно отчеканено в Новое время и применено, например, уже немецким ученым И. Клаубергом (который был учеником Декарта и профессором в Херборне).

К этому имени «онтология» привязаны, смотря по принципиальной метафизической установке и ее разработке внутри той или иной школы, различные мнения о познании сущего и бытия. «Онтология» сегодня снова стала модным словом; его время, однако, кажется снова уже прошедшим. Стоит поэтому вспомнить о его простейшем применении, отсылающем к значению греческого слова: онтология – охват и понимание бытия сущего. Мы понимаем под этим именем не отдельную отрасль метафизики и не «направление» философской мысли. Возьмем этот титул так широко, чтобы он показывал только одно событие, а именно это: к сущему обращаются как к таковому, т. е. в его бытии.

«Онтология» коренится в различении бытия и сущего. «Различение» уместнее назвать именем «разница», в котором отмечено, что сущее и бытие неким образом разнесены, разделены и вместе с тем соотносены друг с другом, а именно сами по себе, а не на основании какого-то «различения». Различение как «разница» означает, что между бытием и сущим существует разнесенность. Отчего и как получается такая разнесенность, не сказано, пусть наша «разница» будет здесь названа только как повод и стимул к вопросу об этой разнесенности. Различение бытия и сущего мыслится как основание возможности онтологии. «Онтологическая разница» вводится, однако, не для того чтобы разрешить этим вопрос онтологии, но чтобы именовать то, что в качестве до сих пор не спрошенного впервые ставит радикально под вопрос всю «онтологию», т. е. метафизику. Указанием на онто-

логическую разницу именуется почва и «фундамент» всей онтологии и тем самым всей метафизики. Именование онтологической разницы должно обозначать собою, что приходит исторический момент, когда есть нужда и становится необходимым спросить об основании и фундаменте «онтологии». Оттого в «Бытии и времени» идет речь о «фундаментальной онтологии». Подводится ли этим под метафизику как под уже стоящее строение просто другой «фундамент» или осмыслением «онтологической разницы» намечаются другие решения о «метафизике», разбирать здесь не надо. Отсылка к «онтологической разнице» призвана лишь указать на внутреннюю связь нашего теперешнего осмысления, направленного на более исходное понятие метафизики, с тем, что было сообщено ранее.

Различение бытия и сущего – неизведанное и необоснованное, но тем не менее повсюду применяемое основание всей метафизики. <...>

### **Различение бытия и сущего и природа человека**

Различения бытия и сущего мы не можем избежать, даже тогда не можем, когда думаем, что отреклись от метафизического мышления. Повсюду и постоянно, идем ли, стоим ли, мы на мостке этого различения, ведем нас от сущего к бытию и от бытия к сущему при любом отношении к сущему, какого бы рода и какого бы ранга, какой бы достоверности и какой бы доступности оно ни было. <...>

Если метафизическое природное расположение человека и ядро этого расположения – в различении бытия и сущего, так что метафизика возникает из него, то путем возвращения к этому различению мы достигаем источника метафизики и одновременно – понятия метафизики, более близкого к этому источнику.

То, что мы прежде всего отыскиваем взором в неопределенном вопрошании, отношение человека к сущему, есть в своей основе не что иное как принадлежащее к природному расположению человека различение бытия и сущего; ибо лишь поскольку человек проводит такое различение, он может в свете различенного бытия вступить в отношение к сущему, т. е. состоять в отношении к сущему, а это значит: быть метафизически и через метафизику определенным.

Но – есть ли это различение бытия и сущего природное расположение, тем более ядро природного расположения человека? Что такое тогда человек? В чем состоит человеческая «природа»? Что значит здесь природа и что значит человек? Исходя из чего и как прикажете определять человеческую природу? Это сущностное очерчивание человеческой природы должно все-таки быть уже произведено, если мы хотим проследить внутри нее расположение к метафизике, если тем более хотим выявить в качестве ядра этого расположения различение бытия и сущего.

Только сумеем ли мы когда-нибудь определить существо человека (его природы) без того, чтобы оглянуться на различие бытия и сущего? Возникает ли это различие впервые лишь как следствие природы человека или же природа и существо человека определяются прежде всего и вообще на основе такого различия и из него? Во втором случае различие оказалось бы не «актом», который человек, и так уже существующий, тоже однажды осуществляет среди прочих своих актов, а наоборот, человек в качестве человека смог бы быть, лишь поскольку он держится внутри этого различия, им несомый. Тогда существо человека должно было бы быть построено на некоем «различии». Не фантастическая ли это мысль? Не совершенно ли фантастическая потому, что само это различие, в своем существе неопределенное, как будто бы выстроено в воздухе словно мираж? <...>

При всем том эти соображения еще не стронули нас с места. Мы стоим в области еще не решенного, даже только еще подлежащего постановке вопроса, который кратко звучит так:

Основывается ли различие бытия и сущего на природе человека, так что это различие становится отличительным свойством этой природы, или природа человека основывается на этом различии? Во втором случае различие само по себе не будет уже чем-то человеческим и не сможет быть подведено ни под «человеческую способность», ни под «потенцию», ни под «акт». Подведение под рубрику подобного рода становилось для мышления Нового времени все более привычным, так что в конечном итоге оно провозглашает антропоморфизм или «биологизм» или как еще можно озаглавить этот образ мысли в качестве абсолютной истины, внятной даже самым бездумным.

От овладения вышеназванным решающим вопросом зависит, каким образом и в каком аспекте добьемся мы более изначального понимания метафизики. Теперь лишь обнаруживается, что мы отыскиваем в таком понимании метафизики: не какого-то усовершенствованного или «радикализированного» понятия, словно «радикализм» сам по себе имеет большую весомость. Мы стремимся, скорее, пробиться к основанию метафизики, потому что хотим увидеть там различие бытия и сущего, точнее, то, чем это различие само как таковое несомо: привязанность человека к бытию!

Только тогда сможем мы верно задать решающий вопрос, когда мы сперва яснее ощутим то, что названо этим «различием бытия и сущего».

### Бытие как пустота и богатство

Различие бытия и сущего, говорили мы, это мосток, непрестанно нас ведущий во всяком нашем поведении и постоянно, при всякой постановке, от сущего к бытию и от бытия к сущему. Это сказано в образе, и подвертывается представление, будто сущее и бытие располагаются и стоят на разных берегах одного потока, который мы не именуем и, возможно,

никогда не сумеем именовать. Ибо на что мы должны при этом опираться, что за поток, оставаясь при том же образе, должен еще течь между сущим и бытием, ни сущим не будучи, ни к бытию не принадлежа? Но не дадим никакой ненадежности «образов» удержать нас от опыта того, что мы именуем различием. Прежде всего: с большей решительностью продумаем теперь то, с чем мы столкнулись на протяжении предшествующих соображений, когда мы имели дело с «нигилизмом».

Мы говорим о «бытии», именуем «бытие», слышим это слово и продолжаем его повторять. Чуть ли не стало оно уже летучим словесным звучанием; чуть ли, и все-таки не совсем. Все время остается еще налет какого-то звания; даже если этому словесному звучанию у нас сопутствует только воспоминание о том, что мы при нем что-то «мыслим». Конечно, то, что мы под ним понимаем, вполне приблизительно и размыто, но при следующем же именовании навязывается нам как известнейшее из известного. «Бытие» — судя по форме слова, оно происходит от глагола, образовано таким образом, что глагол «быть» добавлением окончания мы превращаем в имя. Глагол «быть» выступает как инфинитив нам слишком привычного «есть». Нам нет нужды сначала в курсе о нигилизме и в частом употреблении слова «бытие», чтобы сразу, при любом отчетливом указании наткнуться на то, что мы еще чаще и непрестаннее при употреблении этого «есть» говорим «бытие». Это «есть» имеет хождение в языке как самое стершееся из стершихся слов, и все равно оно снова несет на себе все высказывание, причем не только в смысле языкового оформления. И во всяком молчаливом отношении к сущему тоже говорит то же «есть». Повсюду, даже когда мы не говорим, мы все равно вступаем в отношение к сущему как таковому, и относимся к чему-то такому, что «есть», что есть так или иначе, что еще не и уже не есть, что просто не есть.

Однообразие этого стершегося и все же каждый раз снова недоиспользованного «есть» скрывает за одинаковостью словесного звучания и словесного образа какое-то богатство, о котором мы едва ли задумывались.

... Однообразие «бытия» и его «есть» оказывается грубым миражом, держащимся только на одинаковости словесного звучания и графического образа. Недостаточно здесь уже и утверждения, что «есть» принадлежит к «многозначным» словам; ибо об элементарной многозначности дело здесь не идет. Богатство сказуемости бытия дает о себе знать, и благодаря этому богатству впервые только и делается возможным то, что в логическом и грамматическом аспекте мы склонны вычислять в качестве «многозначности». Здесь вообще не слова «есть» и «бытие» подлежат разбору, но то, что они говорят, что берет в них слово: бытие. Вновь стоим мы на том же месте осмысления: «бытие» неопределенное и стертое — и все же понятное, и все же понятое. Мы могли бы провести эксперимент, посредством опроса установить, что думали слушатели при каждом произнесенном «есть»; но этими констатациями будет только зафиксировано, что в

каждом «есть» одно и то же «бытие» проносится как летучий звук и вместе с тем все-таки из какой-то дали задевает нас и говорит нечто существенное, возможно – существеннейшее.

Только вправа ли мы от многозначности и многотолкуемости этого «есть» заключать о сущностном богатстве бытия? Не происходит ли многозначность «есть» от того, что в приведенных высказываниях имеется в виду содержательно различное сущее: человек, книга, противник, Бог, Китай, кубок, земля, земледelec, пес? Не должны ли мы из всего этого заключить скорее обратное: поскольку «есть» и «бытие» в себе неопределенны и пусты, они лежат наготове для разнообразного наполнения? Приведенная многозначность определенных значений «есть» доказывает тогда противоположное тому, что требовалось продемонстрировать. Бытие и должно держаться совершенно неопределенным в своем значении, чтобы принимать определенность от того или иного разнообразного сущего.

Однако через обращение к разнообразному сущему мы уже положили и признали многосложность бытия. Если держаться исключительно лексического значения «есть» и «бытия», то даже это лексическое значение при всей его максимальной пустоте и неопределенности должно все-таки обладать тем родом однозначности, который сам от себя допускает разветвление в многозначность. Знаменитое «общее» значение «бытия» – все-таки не предметобразная пустота гигантского контейнера, в который могут провалиться все мыслимые видоизменения. К этому представлению уводит все-таки давно привычный образ мысли, который мыслит «бытие» как наиболее общее определение всего и потому может допустить многообразное лишь как такое, которое заполняет эту обширнейшую и пустейшую оболочку самого общего понятия.

Вместо этого будем держаться чего-то другого. «Бытие» и «есть» одновременно мыслятся нами в какой-то своеобразной неопределенности и в полноте. Это двоякое лицо «бытия», возможно, скорее наведет нас на след его существа, во всяком случае удержит от того, чтобы стремиться объяснить дешевлешим из всех мыслительных средств, абстракцией, существеннейшее из всего, что подлежит мысли и опыту. Но мы должны вместе с тем дать увидеть это двоякое лицо бытия не просто голым указанием на него, не подвергая себя никак той опасности, чтобы вместо абстракции привлечь теперь другое, равно излюбленное средство мысли для добывания сведений на худой конец: диалектику. Она постоянно навязывает себя там, где именуется противоположное.

Бытие – пустейшее и одновременно оно сокровище, из которого все сущее, известное и испытанное, неведомое и лишь испытываемое одаривается каждый раз сущностным способом своего бытия.

Бытие – общайшее, встречаемое в любом сущем, а потому обобщеннейшее, утратившее всякую отличительность или никогда таковой не имевшее. Одновременно бытие – уникальнейшее, чья уникальность нико-

гда не достигается ни одним сущим. Ибо всякому сущему, претендующему возвыситься, всегда противостоит еще что-то ему подобное, т. е. всегда сущее, сколь бы разнообразным оно ни оказывалось. Бытие же себе равного ничего не имеет. Противостоит бытию ничто, и, возможно, даже оно по сути отряжено бытием и только им.

Бытие – понятнейшее, так что мы даже не замечаем, сколь беструдно пребываем мы в понимании его. Это понятнейшее есть одновременно всего менее понятное и, по-видимому, не поддающееся пониманию. Из чего прикажете нам его понять? Что «имеется» вне его, из чего можно было бы наделить его определением? Ибо ничто всего менее годится быть определяющим, поскольку оно «есть» неопределенное и сама неопределенность. Понятнейшее противится всякой понимаемости.

Бытие – употребительнейшее, к чему мы зываем во всяком поступке и из всякого положения. Ибо повсюду мы держимся за сущее и относимся к таковому. Захвачано бытие – и вместе с тем каждый раз, в каждый момент оказывается не осмысленным в своем прибывании.

Бытие – надежнейшее, никогда не беспокоящее нас поводом к сомнению. Есть ли то или иное сущее или нет его, мы временами сомневаемся; таким ли образом есть это и то сущее или иным, задумываемся мы часто. Бытие, без которого мы сущее не можем ни с какой стороны даже поставить под сомнение, предлагает надежность, чья степень надежности ни в каком направлении не дает себя превысить.

И все же – бытие, в отличие от сущего, не предлагает нам никакого основания и почвы, к которым мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть отказ от роли такого обосновывания, отказывает во всяком основании, оно безосновно, оно без-дна (ab-grundig).

Бытие – самое забытое, так безмерно забытое, что даже эта забытость оказывается еще и втянутой в свой собственный водоворот. Все мы постоянно гонимся за сущим; едва ли кто один задумывается когда-либо о бытии. Когда это происходит, то пустота этого обобщеннейшего и понятнейшего развязывает его от привязанности, отдалиться которой он в какой-то момент раздумывал. Но забытейшее есть одновременно памятейшее, что единственно допускает вникнуть в былое, настоящее и наступающее и устоять внутри них.

Бытие – самое высказанное; не только потому, что «есть» и все производные глагола «быть» произносятся, наверное, всего чаще, но потому, что в каждом сказуемом, даже когда в его видоизменениях имя «бытия» не употребляется, все равно сказывается бытие, потому что не только всякий глагол, но каждое существительное и служебное слово и любое слово и словообразование высказывает бытие. Это высказаннейшее есть одновременно несказаннейшее в том подчеркнутом смысле, что оно умалчивает свое существо и есть, возможно, само умолчание. Как ни громко и часто говорим мы «есть» и именуем «бытие», такое оказывание и такое имя суть, наверное, лишь по видимости собственное имя того, что подлежит имено-

ванию и сказыванию, ибо любое слово как слово есть слово «бытия», и притом слово «бытия» не постольку лишь, поскольку речь идет «о» бытии и «вокруг» бытия, но слово «бытия» в том смысле, что бытие высказывается в каждом слове и именно таким образом замалчивает свое существо.

Бытие открывает себя нам в какой-то многообразной противоположности, которая со своей стороны опять же не может быть случайной, ибо уже простое перечисление этих противоположностей указывает на их внутреннюю связь: бытие одновременно пустейшее и богатейшее, одновременно всеобщейшее и уникальнейшее, одновременно понятнейшее и противящееся всякому понятно, одновременно самое стершееся от применения и все равно впер-вые лишь наступающее, вместе надежнейшее и бездонное, вместе забытейшее и памятейшее, вместе самое высказанное и самое умолчанное.

Но разве это, если по-настоящему задуматься, противоположности в существе самого бытия? Не противоположности ли они лишь в том способе, каким мы относимся к бытию, в представлении и понимании, в употреблении его и в нашем полагании на него, в удержании (забывании) и высказывании? Даже если бы это были лишь противоположности в нашем отношении к бытию, мы все-таки уже достигли бы того, чего искали: определения нашего отношения к бытию (не только к сущему).

Отношение это оказывается двусложным. Причем стоит еще открытым вопрос, зависит ли этот раскол нашего отношения к бытию от нас или заложен в самом бытии, — вопрос, ответ на который опять же выносит важное решение о существе этого отношения.

Но настоятельнее чем вопрос, заложены ли названные противоположности в существе самого бытия или они возникают лишь из нашего двусложного отношения к бытию, или даже вообще это наше отношение к бытию возникает из него же самого, потому что при нем состоит, — настоятельнее, чем этот безусловно решающий вопрос, остается ближайшим образом другой: расколото ли, глядя на фактическое положение дел, наше отношение к бытию надвое? Ведем ли мы сами себя так двусложно в отношении к бытию, чтобы эта двусложность властно пронизывала нас самих, т. е. наше отношение к бытию? Мы должны ответить: нет. В нашем поведении мы всегда стоим только на одной стороне противоположности: бытие нам пустейшее, обобщеннейшее, понятнейшее, употребительнейшее, надежнейшее, забытейшее, высказаннейшее. И даже на такое мы едва обращаем внимание и потому не принимаем во внимание как противоположное другому.

Бытие остается для нас безразличным, а потому мы почти и не замечаем различия бытия и сущего, хотя ставим на это все отношение к сущему. Но не только мы, теперешние, стоим вне той еще не испытанной двусложности отношения к сущему. Это стояние вовне и незнание — отличительная черта всей метафизики; ибо для нее бытие с необходимостью остается обобщеннейшим, понятнейшим. В окружении самой себя она задумывается только о разноступенчатом и разноукладном Всеобщем разнообразных областей сущего. <...>

# А.Ф. ЛОСЕВ САМОЕ САМО

## Глава первая. Вещь

### 1. ВЕЩЬ НЕ ЕСТЬ НЕ-ВЕЩЬ

Самое главное – это сущность вещей, самость вещи, ее самое самб. Кто знает сущность, самое самб вещей, тот знает все. Самое главное – это знать не просто внешнее и случайное, но знать основное и существенное, то, без чего не существует вещи. То, что пребывает в вещах, а не просто меняется и становится, – вот к чему стремится и философия, и сама жизнь. Однако что же такое сущность вещей? Что такое вещь, именно сама вещь, то в вещи, что не сводимо ни на что другое, ни на какую другую вещь, что есть только она сама, самая сама и ничто другое?

### 1. ВЕЩЬ НЕ ЕСТЬ СОЗНАНИЕ ВЕЩИ

1. Один из обычных ответов гласит: «Вещь есть то, что нами ощущается, то, что воздействует на наши внешние органы чувств». Этот ответ коренным образом искажает реальную действительность и ровно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе.

Во-первых, существует отнюдь не только то, что ощущается. Существует даже такое чувственное, чего я, например, не ощущаю. Так, например, я не был в Австралии и никогда ее не ощущал своими внешними органами. Тем не менее она существует, и, между прочим, существует чувственно.

Следовательно, имело бы некоторый смысл говорить, что существует только ощущаемое вообще, принципиально ощущаемое, то, что кем-то и когда-то вообще, не только мною и сейчас, ощущается. Но это равносильно утверждению, что все существующее есть предмет для ощущения вообще, что оно всегда имеет коррелят в том или другом ощущающем сознании. Подобное утверждение, однако, совершенно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе, так как оно предполагает, что вещи уже как-то существуют сами по себе. Сначала вещь должна существовать сама по себе, а потом уже она будет кем-то ощущаться.

Но если даже вещь впервые только возникает вместе с чьим-нибудь ощущением, то и в этом случае вещь все же не есть само ощущение. Если семя, посеянное на сухой почве, прорастает вместе с поливкой или дождем, то это не значит, что гвоздика есть вода или семена ржи есть дождь. Кто утверждает, что вещи возникают вместе с ощущением, тот не отличает семена от погоды, погоду – от туч и облаков, облака – от небесного фона, на котором они появляются, т. е. тот, в сущности, ничего не отличает ни от чего. Но так оно и должно быть, ибо ощущения есть сплошной хаос. Можно сказать и так: абсолютный сенсуализм основан на логической ошибке *post hoc ergo propter hoc*, поскольку временную и фактическую связанность

предмета ощущения с самим ощущением понимает как связанность причинную.

Наконец, сказать, что вещь есть то, что нами ощущается, — это значит подменить цельное определение одним из его частичных моментов, причём о существенности этого момента тоже ничего не известно. Допустим, что всякая вещь так или иначе, нами или кем-либо, здесь или в другое время и в другом месте ощущается, или должна ощущаться, или может ощущаться. Это утверждение было бы, однако, равносильно тому, как если бы я, исходя из того, что все деревья — зелены, стал бы говорить, что дерево и есть сама зеленость. Тогда на вопрос: «Какого цвета этот стеклянный абажур?» — я должен был бы ответить: «Он — цвета деревянного» или «Этот стеклянный абажур есть дерево». Считать такой ответ нелепостью можно только в том случае, если зеленость не приравнять деревьям, абажурам, карандашам и проч. и не считать ее их определением, а считать только одним из их признаков, причем этот признак настолько общий и отвлеченный, что он не дает даже возможности отличать карандаш от моря, море — от дерева, дерево — от дамской шляпки и т. д. Кто утверждает, что вещь есть то, что нами ощущается, не отличает собственной головы от лошадиной, лошадиной — от собачьей и т. д. и т. д. Мы без всякого опасения можем согласиться, что все вещи так или иначе ощущаются (подобно тому, как мы можем согласиться, что все живое предполагает тепло), но это не значит, что вещьность есть ощущаемость (как жизнь не есть просто тепло, поскольку тепло может существовать и в мертвой природе). Мы можем ощущать такое, что вовсе не есть вещь (таковы образы сновидений, галлюцинаций, разнообразных ошибок чувств и проч.).

Итак: ощутимость вещи есть один из ее способов данности в окружающем ее инобытии, но — не она сама. Это — иное, инобытие вещи, а не она сама.

2. Едва ли помогут и все другие определения вещи, основанные на способах ее субъективной данности. Все вещи, например, так или иначе мыслятся. Можно ли на этом основании говорить, что вещьность есть мыслимость? Тут, очевидно, возникнут те же нелепости, что и в отношении ощутимости. Защищать сводимость вещей на их мыслимость можно только ценою огромного числа отборных нелепостей, хотя любителей этого типа сведения было всегда сколько угодно. В конце концов это было всегда делом вкуса — сводить вещи на ощущения, на мысли, на эмоции. Ведь так же можно было бы утверждать, что вещь есть то, что нами эмоционально переживается, например то, что мы любим или ненавидим. Сказать, что вещи суть то, что мы любим или ненавидим, с логической точки зрения ровно в такой же мере основательно, как и говорить, что вещи есть то, что нами ощущается или мыслится. Чем эмоции хуже зрения, слуха или воображения? То и другое в одинаковой мере и субъективно и объективно, в одинаковой мере соответствует или не соответствует предмету, в одина-

ковой мере может иметь или не иметь значения, ценности, правильности и проч. И хотя фактически вещи, действительно, либо нам нравятся, либо не нравятся, тем не менее основывать на этом самое определение вещи было бы огромной нелепостью. Хотя вещи мы или любим, или ненавидим, тем не менее существо их не имеет никакого отношения ни к нашей любви, ни к нашей ненависти, ни к нам самим. Все это -- только способы данности вещи вне ее самой, в ее инобытии, но не сама вещь. И ясно, что сначала существует она сама по себе, а потом уже кем-то чувствуется. И если ее нет самой по себе, то что же тогда чувствуется, что, собственно говоря, ощущается или мыслится?

Если ощущение, представление, мышление, чувствование и т. д. считать формами сознания, то можно сказать, что вещь или сущность вещи несколько не определяется ее сознанием. Всякая возможная здесь путаница рушится только от одной простейшей установки: чтобы быть познаваемым, надо сначала просто быть. Пусть это предшествие бытия сознанию будет чисто логическим, чисто отвлеченным; все равно такая установка раз навсегда определяет то, что вещь не есть сознание вещи, что определить сознание еще не значит определить вещь, что определять вещь и ее сущность надо независимо от определения сознания вещи. Сознание о вещи есть данность вещи в сознании, а не сама вещь.

## 2. ВЕЩЬ НЕ ЕСТЬ НИ МАТЕРИАЛ ВЕЩИ, НИ ЕЕ ФОРМА, НИ СОЕДИНЕНИЕ ТОГО И ДРУГОГО

1. Будем всматриваться в находящуюся перед нами вещь и будем продолжать искать ее определение. Пусть мы отвлечемся от способов данности ее в нашем или в чьем-либо вообще сознании. Будем пристально всматриваться в нее саму.

Всякому бросится в глаза прежде всего материя, или, яснее говоря, материал, из которого состоит данная вещь. Вот скрипка, например, состоит из дерева, а окно из стекла. Есть ли скрипка -- дерево? Если бы скрипка была деревом, а окно -- стеклом, то это значило бы, что у меня в саду сейчас растут скрипки, а в кармане у меня сейчас ходят окна. Значит, скрипка деревянна, но не есть дерево, ни дерево вообще, ни какое-нибудь данное дерево. Пусть я великолепно знаю, что такое, например, буковое дерево, знаю ботанически, знаю эстетически, знаю жизненно, знаю всячески. Знаю ли я тем самым, что такое скрипка? Ясно, что, прекрасно зная буковое дерево, я могу даже и не слышать о существовании того или иного музыкального инструмента. Пусть мне известно, что такое стекло, известно научно, технически, практически-жизненно, как угодно всесторонне и глубоко. Значит ли это, что я тем самым уже знаю, что такое часы, что такое стакан, что такое окно и т. д.? Стакан -- стеклянный, но не есть стекло; часы состоят, между прочим, и из стекла, но не есть само стекло, и т. д.

Следовательно, материя, из которой состоит всякая вещь, не есть сама вещь; это – иное вещи, инобытие вещи. Раз стол состоит из дерева и в то же время стул состоит из дерева, то, значит, дерево ровно ничего не определяет ни в столе, ни в стуле или, точнее, определяет в них то, в чем они абсолютно тождественны. Этот момент нашего рассуждения чрезвычайно важен. Если в определении вещи исходить из ее материи, то это значит, что мы достигнем только того, в чем все материальные вещи совершенно неотличимы. Значит ли это определить данную индивидуальную вещь? Это значит ее окончательно потерять для определения, а не определить, ибо мы ищем того, в чем данная вещь отличается от всякой другой вещи, а не того, в чем она неразличимо сливается с ними.

Итак, никакой материал вещи не есть самая вещь и тем более не есть ее сущность. Он – абсолютно слеп; и из него можно сделать что угодно. Из резины можно сделать мяч, и в этом смысле резина «определяет» мяч. Но из резины можно сделать пальто; значит, она «определяет» и пальто. Из резины можно сделать куклу; значит, она «определяет» и куклу. Но в таком случае чем же отличается мяч от пальто и пальто от куклы? Очевидно, не резиной. Но чем же? Стоя на точке зрения резины, ответить на этот вопрос нельзя. Резина совершенно одинаково определяет все резиновые вещи. Но есть ведь и нерезиновые вещи. Что же там их определяет? Пусть это будут металлические вещи. Очевидно, металличность точно так же мало определяет собою металлические вещи. Возьмем стеклянные вещи. Очевидно, стеклянность тоже не даст нам никаких индивидуальных различий в стеклянных вещах. Возьмем, наконец, обобщенное понятие материала; оно мыслится в слове «материя», потому что сюда входят и резиновые, и металлические, и стеклянные, и всякие иные материалы. Ясно, что и материальность ровно ничего нам не скажет об искомой нами индивидуальности материальных вещей, – по тем же самым простейшим основаниям.

Но ведь существуют еще и нематериальные вещи. Таковы – сознание, числа, законы и проч. Что же в них мы определим через материал? Тем более – ровно ничего! Определять вещи через их материал, повторим еще раз, – это значит сливать их в одну неразличимую кучу, т. е. как раз лишать их всякого определения.

2. Но что же есть в вещи такого, что могло бы приблизить нас к ее пониманию, к фиксации ее индивидуальной сущности? Материи противостоит форма. Вещи материальны или, по крайней мере, могут быть материальными; и вещи как-то оформлены, имеют какую-то форму. Пусть стол не отличается от стула материей; зато, скажут, он отличается формой. Пусть материя во всех стеклянных предметах – одна и та же и потому ничего не определяет в их индивидуальности; зато одно и то же стекло получает разную форму, и – вот перед нами часы, очки, чернильницы, стаканы, графины и т. п.

Это рассуждение также малокритично.

Прежде всего, форма стакана определяет собою отнюдь не данный стакан, но и все стаканы вообще. Поэтому определить форму стакана не значит определить данный конкретный стакан. Значит, приходится весьма и весьма специфицировать форму стакана. Приходится ее конкретность доводить до реально-видимой формы стакана, т. е. до видимости, до вида стакана. Однако и вид стакана, даже самый реальный, самый конкретный, отнюдь не есть самый стакан.

Произведем простейшую операцию – разобьем стакан. Спрашивается: можно ли разбить вид стакана? Если не играть словами и основываться на нормальных человеческих опущениях, то нужно прямо сказать: стакан разбить можно, но вид стакана разбить нельзя. Пусть я мой стакан совершенно точно нарисовал на бумаге. Будет ли тут вид стакана? Да, мой нарисованный стакан будет иметь вид стакана. Можно ли его разбить? Ясно, что вид нарисованного стакана нельзя разбить. Как же вы в таком случае утверждали, что вид стакана можно разбить? Еще можно было бы в этом сомневаться относительно стеклянного стакана. Но нарисованный стакан, очевидно, нельзя разбить, и тем более нельзя разбить вид нарисованного стакана. Скажут: ваш рисунок нельзя разбить, но его можно разрезать. Значит, сделают вывод, вид стакана все же можно подвергнуть тому или иному ущербу или даже уничтожению, и в этом смысле вид стакана, скажут, ровно ничем не отличается от самого стакана.

Все это, однако, вздор. Если мы присмотримся к характеру разрушения, то мы прекрасно замечаем, что он зависит вовсе не от самого вида стакана, но исключительно от того материала, из которого сделан стакан: стеклянный стакан бьется, нарисованный рвется, марается или стирается, металлический гнется, ломается и т. п. При чем тут вид стакана? Ровно ни при чем! И у стеклянного, и у нарисованного, и у металлического, и у всякого другого стакана может быть совершенно одинаковый вид. И если что-то тут делается, то не с видом, или формой, стакана, но с материалом, из которого сделан данный стакан, и только в зависимости от характера такого материала.

Итак, вещь можно переделать, изменить, разбить, погнуть, уничтожить, но вид ее, форму ее, нельзя ни погнуть, ни уничтожить. Есть ли в таком случае форма вещи сама вещь? Ни в каком случае. Огнем можно затопить печь, но можно ли затопить печь видом огня? Кулаком можно ударить по столу, но можно ли ударить по столу только одним видом, или формой, кулака? Ведь когда мы говорим «вид», или «форма», мы тем самым еще ровно ничего не говорим о той материи, на которой эта форма воплощена. Мы можем одну и ту же форму вещи иметь на бумаге, на дереве, на металле, наконец, просто в мысли, в воображении. Пусть у нас имеется реальная вещь, вот этот стакан или вот этот стол. Как же я мог бы ударить по стакану или по столу формой своего кулака, если еще неизвестно, какая именно это форма? Если это форма – только мысленная, то,

очевидно, и удара никакого не состоится, никакой стакан не разобьется и ни по какому столу никто не ударит. А ведь реальный стакан – это именно такой стакан, который может разбиться; и реальный кулак – это именно тот кулак, который может ударить.

Итак, вещь подвержена реальным изменениям, форма же вещи по самому смыслу своему не подвержена изменениям. И потому определить форму вещи не значит еще определить саму вещь. А ведь мы все время ищем определения только самой вещи, вот этой вот реальной, повседневнейшей вещи, которую можно делать и уничтожать, беречь и разрушать, и т. д. и т. д.

Тут мы опять утверждаем, кажется, банальную истину. Отбросим всякую философию и посмотрим на дело житейски. Достаточно ли для знания и понимания вещи, например, видеть, только видеть эту вещь? Согласимся, что иногда этого вполне достаточно. Но уже из одного того, что этого достаточно не всегда, с неопровержимостью и ясностью вытекает полная несводимость знания вещи на ее видение. Чтобы вещь знать, надо не только ее видеть, т. е. не только воспринимать ее форму. Пусть, например, я вижу пламя. Видение пламени, несомненно, дает мне форму пламени. Но достаточно ли этого для того, чтобы знать самый огонь? Если бы я никогда не обжигался об огонь, то я бы и не знал подходящих свойств огня. Если бы я не наблюдал разрушительного действия огня, то я не знал бы о нем, может быть, самого существенного. Итак, форма огня, видимая, осязаемая, чувствуемая, очевидно, ни в каком случае не есть самый огонь.

Но точно так же и вообще чувственная форма огня не есть самый огонь. Пусть я знаю зрительные, осязательные и все прочие чувственные формы огня. Чтобы понимать самую сущность огня, я, очевидно, должен к этому прибавить еще физико-химическое знание о воздухе, о кислороде, об окислении, о превращениях материи и т. д. и т. д., т. е. огромную массу совсем уже не чувственных «форм» и знаний. Но и они не вскроют мне сущности огня, как об этом будет сказано ниже, ибо и самая сверхчувственная, самая идеальная, или самая строгая и самая точная, самая «научная» форма вещи все же еще не есть самая вещь. Самая вещь – жива и жизненна, всякая же форма по неизбежности отвлеченна и, так сказать, «формальна».

Наконец, и самое чувство языка противится тому, чтобы форму вещи считать самой вещью. И этого неумолимого повеления со стороны языка нельзя заглушить никакими теориями. Раз мы говорим «форма вещи», то уже одно это значит, что форма не есть вещь, ибо иначе мы говорили бы не «форма вещи», но «вещь вещи». И что такое «форма вещи», понимает всякое разумное существо. А что такое «вещь вещи», этого невозможно себе даже и представить. Есть вещь, и есть ее форма, и может быть много разных форм в данной вещи. Но это повелительно значит, что форма вещи не есть вещь и что вещь не есть ее форма. А потому знать форму вещи – это

еще не значит знать самую вещь; а понимать вещь — это еще не значит понимать ее форму. Как бы совершенно мы ни определяли форму вещи, этим мы нисколько не определяем самую вещь. Существо нашей вещи не затрагивается ее формой, как бы мы эту последнюю ни углубляли и ни расширяли.

3. В ответ на все эти сомнения естественнее всего говорить так: не материя и не форма вещи есть сама вещь, но — соединение того и другого есть сама вещь. Если материя определяет вещь только очень отдаленно и если форма вещи тоже недостаточна для ее определения, то, скажут, уж во всяком случае соединение формы и материи вещи есть сама вещь. Что же и есть еще в вещах, если не их форма и не их материя?

Но и тут мы должны расстаться с философскими предрассудками, хотя они и владели очень большими философскими умами.

Прежде всего, едва ли можно изображать общение формы и материи в вещи как их соединение. Когда мы имеем дело с вещью, можно ли сказать, что мы тут соединяем ее материю с ее формой? Если стоять на позиции общежизненного реализма, то ни в каком случае нельзя сказать, что мы имеем дело с материей, с формой или с их соединением. Мы имеем дело с самой вещью. А есть ли в ней форма или материя, об этом можно совершенно не задумываться, — тем более о соединении того и другого. Если уж говорить о настоящем соединении формы и материи в вещи, то гораздо точнее было бы сказать, что тут мы имеем не соединение, а тождество, полное тождество формы и материи. Когда вы кушаете хлеб, вы кушаете не форму хлеба и не материю хлеба и кушаете не соединение того и другого (вы тут даже не фиксируете отдельно формы и материи), но кушаете самый хлеб.

Однако, как бы мы ни изображали общение формы и материи в вещи, будь оно простое и механическое объединение, будь оно объединение химическое, физическое, логическое, будь оно самое абсолютное тождество, — никакой вид этого общения ни в каком смысле не есть сама вещь. Ведь это же общение есть всегда общение разобщенного, соединение того, что мыслится или по крайней мере может мыслиться разобщенным, различным. В реальной вещи, однако, форма и материя ничем между собою не различаются, и самая мысль об этом различении или неразличении ни для кого не обязательна и для сущности вещи отнюдь не есть нечто необходимое.

Другими словами, соединение формы и материи, как равно и самая форма и самая материя, есть результат нашего логического мышления, результат отвлеченно-научного анализа, и уже по одному этому не есть сама вещь. Я могу иметь дело с вещью и без всякого анализа, и от этого она не перестанет быть для меня вещью. Значит, общаясь с самой вещью, я общаюсь с чем-то таким, что существует позади или поверх, во всяком случае, вне соединения ее формы и ее материи. Иначе в общении с нею я каж-

дый раз отдельно его фиксировал бы. Чтобы войти в комнату, я должен знать, что такое ключ, что такое замок, что такое дверь; и без этого я не могу войти в комнату. Почему? Потому что ключ, замок, дверь и я сам суть некоторые вещи, и мое вхождение в комнату есть некоторое общение вещей. Но нужно ли мне знать, что такое форма ключа, что такое материал, из которого сделан замок, и как соединяется форма моей комнаты с материалом, из которого она сделана? Ничего этого знать не требуется — для вхождения в комнату. Почему? Потому что это не есть сами вещи, между которыми происходит здесь общение, и тем более не есть то, что для них существенно. Разумеется, ничто не мешает мне, прежде чем я войду в комнату, подробно изучить форму моего ключа, или материал (дерево, железо, краска), из которого сделана дверь, или способ кладки балок потолка моей комнаты. Но мало ли что я еще мог бы тут изучать? Я мог бы изучить целые части — физики, механики, инженерно-технических знаний. Но ясно, что для того, чтобы общаться с самим замком, с самим ключом, с самой комнатой, короче говоря, с самими вещами, для этого не нужно знать ровно никаких наук и не нужно производить ровно никаких логических анализов. Чтобы приготовить ключ и замок, надо быть работником-металлистом и надо иметь определенные знания и навыки. Но жилищем пользуются не только плотники, столяры, металлисты. Значит, и сущность вещей, с которыми мы имеем дело, известна нам не из наук и ремесел, т. е. не из тех или иных логических или технических процессов, не из знания того, как определенная форма вещи объединяется с материалом вещи, но известна она нам исключительно из самой вещи.

Вещь действительно может быть дана или рассмотрена с точки зрения своей формы, с точки зрения материи и с точки зрения соединения ее формы и материи. Но все это есть только способы данности вещи в инобытии, или с точки зрения инобытия; и этим не только еще не доказано, что способы эти — обязательные и необходимые, но, наоборот, их неопределенное и непонятное количество предполагает возможность и каких-то иных способов данностей вещи в инобытии. И этих способов, возможно, бесконечное количество; и ни один из них не есть сама вещь, но уже предполагает, что вещь существует сначала сама по себе, а потом существует так-то и так-то данной. Что же такое сама-то вещь, этого еще не вскрывает соединение в ней ее формы и материи, хотя бы это и было одной из обычных форм данности вещи в ее инобытии.

Когда мы говорим, что вещь не есть просто соединение формы и материи, но и еще нечто, а именно сама она, — то нам могут сказать: а укажите конкретно, что еще есть в вещи помимо формы и материи. Что же, это указать не трудно. Аристотель, например, говорит, что в вещах кроме «материальной» и «формальной» причин имеются еще «движущая» и «целевая» причины. В самом деле, ни форма сама по себе, ни материя сама по себе еще далеко не тождественны с движением. Форма может быть фор-

мой движущейся вещи, но она может быть и формой вещи, находящейся в покое. Материя может быть материей движущейся вещи, но она может быть материей вещи, находящейся в покое. Форма может быть погружена в движение и может быть погружена в покой, равно и материя. Значит, фиксируя в вещи ее форму, материю и соединение того и другого, мы еще несколько не фиксируем ее движения; а известно, что все находится в движении. Подобное рассуждение можно было бы привести и относительно «целевой причины».

Спрашивается теперь: куда же деть эту «движущую причину» и в каком отношении она находится к форме и материи? Однако мы должны ответить на это твердо: какие бы еще «причины» мы ни находили в вещах и в каком бы отношении они между собою ни находились, я несколько не обязан всего этого знать для целей общения с вещами. Конечно, вещь, между прочим, и движется; и, конечно, для всякого движения существуют, между прочим, те или иные причины; и, конечно, движение вещей, между прочим, как-то связано с ее формой и ее материей; и, конечно, я могу рассматривать данную вещь, между прочим, и с точки зрения ее движения. Но это вот «между прочим» в корне разрушает все построение относительно существа рассматриваемой вещи. Она, между прочим, и движется. Но это значит, что она может и покоиться. Она, между прочим, рассматривается с точки зрения движения. Но это значит, что она может и не рассматриваться так и может даже совсем никак не рассматриваться. А тем не менее вещь существует, и существует она сама по себе, т. е. как таковая; и все эти «причины» ее могут фиксироваться в ней, могут и не фиксироваться.

Во всяком случае, совершенно ясно, что можно находиться в реальном общении с самой вещью помимо общения с ее «причинами» и с той или иной связью этих «причин», какие бы это причины ни были, как бы они между собою ни были связаны и какую бы фактическую роль они ни играли в конструкции самой вещи. Все это – результат отвлеченного анализа, т. е. предметы ума или рассудка, а не самые вещи. Общаться же с вещами могут отнюдь не только философы или ученые, отнюдь не только те, кто умеет производить логический анализ вещи. Конечно, мы совсем не говорим, что предметы ума нереальны. Если угодно, пусть они будут реальны. Мы даже такого вопроса не ставим. Но даже если они реальны, то они реальны в вещи. Предметы ума или рассудка, полученные в результате анализа, в случае своей реальности, находят в вещи, т. е. уже по одному тому не есть сама вещь. Если яблоко находится в вазе, то это еще не значит, что яблоко и есть сама ваза. Таким образом, материал, форма, движение, цель и прочие бесконечные существенные или несущественные «причины», самое большее, только находятся в вещи, но ни в каком случае они не суть сама вещь.

### 3. ВЕЩЬ НЕ ЕСТЬ НИ ОДИН ИЗ ЕЕ ПРИЗНАКОВ, НИ ВСЕ ЕЕ ПРИЗНАКИ, ВЗЯТЫЕ ВМЕСТЕ

<...> 2. Все наши предыдущие рассуждения можно обобщить в одном. А именно, мыслимость, осязаемость и вообще сознаваемость вещи, ее форма, материя, движение и проч. свойства, ее целость, ее составленность из частей и т. д. и т. д. – все это в широком смысле есть признаки вещи. Раз мы через эти моменты хотели получить определение вещи, то ясно, что все это есть только те или иные признаки вещи. Мы рассматривали все эти моменты как признаки, входящие в определение вещи. И вот мы отвергли их как неспособные вскрыть существо вещи.

Следовательно, все, что до сих пор мы утверждаем, сводится к тому, что мы не признаем определения вещи через ее признаки. Вещь невозможно определить на основании ее признаков. И понятие тоже невозможно определить на основании его признаков. <...>

3. Можно резюмировать мысли всех предыдущих рассуждений еще и так.

I. Все существующее и несуществующее, реальное и мыслимое, возможное и невозможное, необходимое и случайное – словом, все, что есть, абсолютно индивидуально.

II. Абсолютная индивидуальность вещи, или ее самое само, исключает всякое совпадение с чем бы то ни было.

III. Самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразимо.<...>

## II. ВЕЩЬ ЕСТЬ САМА ВЕЩЬ

### 5. ВЕЩЬ ОПРЕДЕЛИМА ТОЛЬКО ИЗ СЕБЯ САМОЙ

Болезненно, страстно, мучительно искал я человека, искал мира, искал я Бога и – нигде не находил, нигде не останавливался в своих исканиях, нигде не обретал надежной пристани. Безбрежным морем развевалась человеческая душа, развевался мир, и темными далями разливалось по бытию Божество. И нигде, нигде не было остановки, ничему и никому нельзя было приказать остановиться. Все уходит в бездну собственной самости. Где я, где мир, где Бог? Мысль стоит перед вечной дилеммой, которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое само.

Иначе можно сказать так. Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность. Все предыдущие рассуждения были направлены на то, чтобы спасти эту абсолютную индивидуальность вещи. И нельзя ее не спасти тому, кто решился философствовать. Ведь это так понятно, так ясно, так самоочевидно, что каждая вещь есть она сама, что каждая вещь не есть другая вещь, что она есть некая абсолютная индивидуальность. Разве мож-

но не настаивать на том, что каждая вещь есть она сама? Разве можно утверждать, что дерево есть не дерево, а цветок и что цветок есть не цветок, а трава? И вот оказывается, что эта банальнейшая, тривиальнейшая, повседневнейшая и избитая истина есть требование абсолютной индивидуальности вещи, а это требование есть требование несводимости вещи ни на что другое, т. е. требование полной невозможности получить самую вещь из ее свойств и признаков. Вещь определима только сама из себя – вот постулат абсолютной индивидуальности вещи. Но это значит, что вещь не определима никак.

Тут мы находим удивительную диалектическую особенность всякого знания и бытия. Покамест вещь берется не целиком, приблизительно, покамест мы скользим по ее поверхности, по ее функциям, по ее инобытию, до тех пор диалектики не видно и невооруженный взгляд не видит всей оголенной и абсолютно-необходимой антиномичности вещи. Но как только мы захотим взять вещь целиком, как только вещь берется нами именно в виде вещи, берется как таковая и определяется сама из себя, а не из иного, как тотчас же прекращается всякое определение вещей, вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения. <...>

Итак, определить абсолютную индивидуальность вещи – значит утратить ее как предмет определения. Найти самое самб вещи – значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое самб. <...>

5. Беспредикатное самое самб есть великая простота сознания и бытия. Ее начинает усматривать ум, воздержавшийся от суеты и пестроты слепой чувственности. Но как бы ни воздерживался человеческий ум, сама жизнь, еще до всякого воздержания, возможна только благодаря этой великой простоте. <...>

Было бы верхом всякого мыслительного уродства думать, что мы знаем людей и знаем вещи (и вообще что бы то ни было) из логических операций мысли. Если бы судья рассуждал чисто логически, то не только присяжные заседатели не могли бы иметь никакого мнения помимо судьи и обвинителя, но и сам судья не смог бы произнести ни одного суждения, так как все факты, которые он знает о подсудимом, суть слепые обстоятельства, значимость которых почерпается не из их внешнего, хотя бы и фотографически точного, воспроизведения, но только из самого самого всех этих обстоятельств. Кажется, факт суда в человеческом обществе является самым бесспорным свидетельством того, как люди общаются между собою только через свое самое самб. Однако и без всякого суда мы ежедневно и ежеминутно говорим, мыслим и действуем в общении с людьми – только при условии существования самого самого у людей, его безраздельного приятия вещи и его абсолютной ни на что несводимости. Иной

раз тончайшая и едва заметная улыбка, одна мельчайшая и почти незримая складка на лбу, одна чуть-чуть промелькнувшая по лицу легчайшая тень заставляет вас круто изменить или свое отношение к данному человеку, по крайней мере в данный момент, или свое поведение, или даже свою жизнь. После этого не говорите, что тут действовал самый этот изолированный факт изменения в лице у человека, с которым вы имеете дело. Факт этот — пустяки, и, взятый сам по себе, он ровно никакого значения ни для кого и ни для чего не имеет. А важно то, что тут подействовало или впервые проявилось самое самое вашего человека с той или другой, важной или неважной стороны.

### 3. ФРЕЙД

## Я И ОНО

### Сознание и бессознательное

Я не собираюсь сказать в этом вступительном отрывке что-либо новое и не могу избежать повторения того, что неоднократно высказывалось раньше.

Деление психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа, и только оно дает ему возможность понять и приобщить науку наблюдающиеся и очень важные патологические процессы в душевной жизни. Иначе говоря, психоанализ не может перенести сущность психического в сознание, но должен рассматривать сознание как качество психического, которое может присоединяться или не присоединяться к другим его качествам.

Если бы я мог рассчитывать, что эта книга будет прочтена всеми интересующимися психологией, то я был бы готов к тому, что уже на этом месте часть читателей остановится и не последует далее, ибо здесь первое применение психоанализа. Для большинства философски образованных людей идея психического, которое одновременно не было бы сознательным, до такой степени непонятна, что представляется им абсурдной и несовместимой с простой логикой. Это происходит, полагаю я, оттого, что они никогда не изучали относящихся сюда феноменов гипноза и сновидений, которые — не говоря уже о всей области патологического — принуждают к пониманию в духе психоанализа. Однако их психология сознания никогда не способна разрешить проблемы сновидения и гипноза.

Быть сознательным — это прежде всего чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие. Опыт показывает нам далее, что психический элемент, например представление, обыкновенно не бывает длительно сознательным. Наоборот, характерным является то, что состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестанет быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было скрытым (*latent*), подразумевая под этим то, что оно в любой момент способно стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным. Правда, философы возразили бы нам: нет, термин «бессознательное» не может иметь здесь применения; пока представление находилось в скрытом состоянии, оно вообще не было психическим. Но если мы уже в этом месте стали возражать им, то затеяли бы совершенно бесплодный спор о словах.

К термину или понятию бессознательного мы пришли другим путем, путем разработки опыта, в котором большую роль играет душевная динамика. Мы видели, т. е. вынуждены были признать, что существуют весьма напряженные душевные процессы или представления – здесь прежде всего приходится иметь дело с некоторым количественным, т. е. экономическим моментом, – которые могут иметь такие же последствия для душевной жизни, как и все другие представления, между прочим, и такие последствия, которые могут быть осознаны опять-таки как представления, хотя в действительности и не становятся сознательными. Нет необходимости подробно повторять то, о чем уже часто говорилось. Достаточно сказать: здесь начинается психоаналитическая теория, которая утверждает, что такие представления не становятся сознательными потому, что им противодействует известная сила, что без этого они могли бы стать сознательными, и тогда мы увидели бы, как мало они отличаются от остальных общепризнанных психических элементов. Эта теория оказывается неопровержимой, благодаря тому, что в психоаналитической технике нашли средства, с помощью которых можно установить противодействующую силу и довести соответствующие представления до сознания. Состояние, в котором они находились до осознания, мы называем вытеснением, а сила, приведшая к вытеснению и поддержавшая его, ощущается нами во время нашей психоаналитической работы как сопротивление.

Понятие бессознательного мы, таким образом, получаем из учения о вытеснении. Вытесненное мы рассматриваем как типичный пример бессознательного. Мы видим, однако, что есть двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. Наше знакомство с психической динамикой не может не оказать влияния на номенклатуру и описание. Скрытое, бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами подсознательным; термин «бессознательное» мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: «сознательное» ( $Bw$ ), «предсознательное» ( $Vbw$ ) и «бессознательное» ( $Ubw$ ), смысл которых уже не только чисто описательный. Предсознательное ( $Vbw$ ) предполагается нами стоящим гораздо ближе к сознательному ( $Bw$ ), чем бессознательное, а так как бессознательное ( $Ubw$ ) мы назвали психическим, мы тем более назовем так и скрытое предсознательное ( $Vbw$ ). Почему бы нам, однако, оставаясь в полном согласии с философами и сохраняя последовательность, не отделить от сознательно-психического как предсознательное, так и бессознательное? Философы предложили бы нам тогда рассматривать и предсознательное и бессознательное как два рода или две ступени психоидного, и единение было бы достигнуто. Однако результатом этого были бы бесконечные трудности для изложения, а единственно значительный факт, что психоиды эти почти

во всем остальном совпадают с признанно психическим, был бы отнесен на задний план из-за предубеждения, возникшего еще в то время, когда не знали этих психоидов или самого существенного в них.

Таким образом, мы с большим удобством можем обходиться нашими тремя терминами: *Bw*, *Vbw*, *Ubw*, если только не станем упускать из виду, что в описательном смысле существует двойное бессознательное, в динамическом же только одно. В некоторых случаях, когда изложение преследует особые цели, этим различием можно пренебречь, в других же случаях оно, конечно, совершенно необходимо. Вообще же мы достаточно привыкли к двойственному смыслу бессознательного и хорошо с ним справлялись. Избежать этой двойственности, поскольку я могу судить, невозможно; различие между сознательным и бессознательным есть в конечном счете вопрос восприятия, на который приходится отвечать или да или нет, самый же акт восприятия не дает никаких указаний на то, почему что-либо воспринимается или не воспринимается. Мы не вправе жаловаться на то, что динамическое в явлении может быть выражено только двусмысленно [Ср.: «Замечания о понятии бессознательного» (*Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*), 4 Folge]]. Новейшее направление в критике бессознательного заслуживает быть здесь рассмотренным. Некоторые исследователи, не отказывающиеся от признания психоаналитических фактов, но не желающие признать бессознательное, находят выход из положения с помощью никем не оспариваемого факта, что и сознание как феномен дает возможность различать целый ряд оттенков интенсивности или ясности. Наряду с процессами, которые сознаются весьма живо, ярко и осязательно, нами переживаются также и другие состояния, которые лишь едва заметно отражаются в сознании, и наиболее слабо сознаваемые суть те, которые психоанализ хочет обозначить неподходящим термином «бессознательное». Они-де, в сущности, тоже сознательны или «находятся в сознании» и могут стать вполне и ярко сознательными, если только привлечь к ним достаточно внимания.

Поскольку мы можем содействовать рассудочными аргументами разрешению вопроса, зависящего от соглашения или эмоциональных моментов, по поводу приведенных возражений можно заметить следующее: указание на ряд степеней сознания не содержит в себе ничего обязательного и имеет не больше доказательной силы, чем аналогичные положения: существует множество градаций освещения, начиная от самого яркого, ослепительного света и кончая слабым мерцанием, следовательно, не существует никакой темноты. Или: существуют различные степени жизненности, следовательно, не существует смерти. Эти положения в известном отношении могут быть и содержательными, но практически они непригодны, как это тотчас обнаружится, если мы пожелаем сделать из них соответствующие выводы, например: следовательно, не нужно зажигать света, или: следовательно, все организмы бессмертны. Кроме того, вследствие такого

незаметного подведения под понятие «сознательное» утрачивается единственная непосредственная достоверность, которая вообще существует в области психического. Сознание, о котором ничего не знаешь, кажется мне гораздо более абсурдным, чем бессознательное, душевное. И наконец, такое приравнивание незаметного бессознательному пытались осуществить, явным образом, недостаточно считаясь с динамическими отношениями, которые для психоаналитического понимания играли руководящую роль. Ибо два факта упускаются при этом из виду: во-первых, очень трудно и требует большого напряжения уделить достаточно внимания такому незаметному; во-вторых, если даже это и удастся, то прежде бывшее незаметным не познается теперь сознанием, наоборот, часто представляется ему совершенно чуждым, враждебным и резко им отвергается. Возвращение от бессознательного к малозаметному и незаметному есть, таким образом, все-таки только следствие предубеждения, для которого тождество психического и сознательного раз навсегда установлено.

В дальнейшем развитии психоаналитической работы выясняется, однако, что и эти различия оказываются неисчерпывающими, практически недостаточными. Из числа положений, служащих тому доказательством, приведем решающее. Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как Я этой личности. Это Я связано с сознанием, что оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к вынесению возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая почью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого Я исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей значимости и деятельности. Это устраненное путем вытеснения в анализе противопоставляет себя Я, и анализ стоит перед задачей устранить сопротивление, производимое Я по отношению к общению с вытесненным. Во время анализа мы наблюдаем, как больной, если ему ставятся известные задачи, попадает в затруднительное положение; его ассоциации прекращаются, как только они должны приблизиться к вытесненному. Тогда мы говорим ему, что он находится во власти сопротивления, но сам он ничего о нем не знает, и даже в том случае, когда на основании чувства неудовольствия он должен догадываться, что в нем действует какое-то сопротивление, несомненно, исходит из его Я и принадлежит последнему, то мы оказываемся в неожиданном положении. Мы нашли в самом Я нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. Следствием такого наблюдения для аналитической практики является то, что мы попадаем в бесконечное множество затруднений и неясностей, если только хотим придерживаться привычных способов выражения, например, если хотим свести явление

невроза к конфликту между сознанием и бессознательным. Исходя из нашей теории структурных отношений душевной жизни, мы должны такое противопоставление заменить другим, а именно цельному Я противопоставить отколовшееся от него вытесненное.

Однако следствия из нашего понимания бессознательного еще более значительны. Знакомство с динамикой внесло первую поправку, структурная теория вносит вторую. Мы приходим к выводу, что  $Ubw$  не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один бог ведает, насколько важная часть Я может быть бессознательной), без всякого сомнения, бессознательна. И это бессознательное в Я не есть скрытое в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без сознания и само сознание не представляло бы столько трудностей. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного  $Ubw$ , то нам приходится признать, что характер бессознательного теряет для нас свое значение. Он обращается в многосмысловое качество, не позволяющее широких и непререкаемых выводов, для которых нам хотелось бы его использовать. Тем не менее нужно остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов свойство бессознательности или сознательности является единственным светочем во тьме психологии глубин.

# ПЛАТОН ГОСУДАРСТВО

## Книга седьмая

— После этого, — сказал я, — ты можешь угодить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков.

Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

— А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни прозвучало любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше.

И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

– Да, это так.

– Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием?

А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

– Да, так сразу он этого бы не смог.

– Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

– Несомненно.

– И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

– Конечно, ему это станет доступно.

– И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

– Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

– Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

– И даже очень.

– А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом «желал бы как поденщик, работая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный» и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

– Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

– Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось бы немалое время, – разве не казался бы он смешон?

О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца.

Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, – это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то достигнешь мою заветную мысль – коль скоро ты стремишься ее узнать, – а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага – это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного.

В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

\* Гомер. Од. XI 490–491. Ср. выше, кн. III, прим. 2.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливое.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

**Х.-Г. ГАДАМЕР**  
**ПОНЯТИЕ ОПЫТА И СУЩНОСТЬ**  
**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ОПЫТА**

Понятие опыта относится, на мой взгляд, как бы парадоксально это ни звучало – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем. Поскольку в индивидуальной логике оно играет для наук о природе ведущую роль, оно было подвергнуто теоретикопознавательной схематизации, которая, как мне кажется, обедняет его изначальное содержание. Напомню о том, что уже Дильтей упрекал английский эмпиризм в недостатке исторического образования. Нам – а ведь мы сами упрекали Дильтея в неосознанном колебании между мотивами «философии жизни» и научно-теоретическими мотивами – подобная критика кажется половинчатой. Действительный недостаток предшествующей теории опыта – и к Дальтею это тоже относится – состоит в том, что она целиком ориентирована на науку и потому упускает из виду внутреннюю историчность опыта. Цель науки заключается раз в такой объективации опыта, чтобы в нем не оставалось никаких исторических моментов. Научный эксперимент добивается этого при помощи своей методологии. Нечто подобное, однако, осуществляет и историко-критический метод в науках о духе. И там и здесь объективность должна быть гарантирована за счет того, что опыт, лежащий в основе познания, делается воспроизводимым для всех и каждого. Подобно тому как в науках о природе эксперименты должны допускать возможность повторной проверки, точно так же и в науках о духе все действия должны быть контролируемы. И постольку в науке не может быть места для исторического опыта.

При этом современная наука лишь развивает на свой методологический лад то, стремление к чему заложено уже во всяком опыте. Ведь всякий опыт значим лишь постольку, поскольку он подтверждается; в этом смысле его достоинство покоится на его принципиальной повторимости. Это значит, однако, что опыт по самому своему существу снимает в себе и тем самым как бы стирает свою историю. Это относится уже к опыту повседневной жизни, но, прежде всего к научной постановке опыта. И поэтому то, что теория опыта телеологически ориентирована на получение истины, которое происходит в этом опыте, является не какой-то случайной односторонностью современной теории науки, но фактически обоснованно.

В новейшую эпоху Эдмунд Гуссерль прежде всего сосредоточил свое внимание на этом вопросе. Все в новых и новых исследованиях он стремится показать односторонность присущей наукам идеализации опыта\*. С этой целью Гуссерль дает генеалогию опыта, который, как опыт жизненного мира, предшествует осуществляемой науками идеализации. И тем не менее он сам, на мой взгляд, все еще страдает критикуемой им односторонностью. Делая восприятие в качестве внешнего восприятия, на-

правленного на простую телесность, фундаментом всего дальнейшего опыта, он все еще проецирует идеализированный мир точного научного опыта на изначальный опыт мира.

Попытка Гуссерля чувственно-генетически возвратиться к источнику опыта и преодолеть идеализацию, осуществляемую науками, сталкивается, очевидным образом, с той трудностью, что чистая трансцендентальная субъективность «эго» в действительности не дана нам как таковая, но всегда дана в идеализации, осуществляемой языком, – идеализации, которая с самого начала присутствует во всяком получении опыта и в которой сказывается принадлежность единичного «Я» к языковой общности.

В самом деле, обращаясь к истокам современной теории науки и современной логики, мы сталкиваемся с проблемой, в какой мере вообще возможно чистое пользование нашим разумом, дабы продвигаться вперед, руководствуясь методологическими принципами, и возвыситься над всеми предрассудками и предвзятыми мнениями, в первую очередь «вербалистскими». В этой области особенная заслуга Бэкона состоит в том, что он не удовлетворился имманентной логической задачей: построить теорию опыта как теорию правильной индукции, но подверг рассмотрению всю моральную сложность и антропологическую сомнительность подобного опыта. Его метод индукции стремится подняться над той беспорядочностью и случайностью, с которой осуществляется повседневный опыт, в особенности же над его диалектическим использованием. В этой связи он переворачивает старую, основанную на *enumeration simplex* (простое перечисление) теорию индукции, которой придерживалась еще гуманистическая схоластика, что возвещает уже новую эпоху, эпоху методического исследования. Понятие индукции основывается на том, что обобщение происходит на основе случайных наблюдений и может претендовать на истинность до тех пор, пока ему не встретился противоположный пример. Бэкон, как известно, противопоставляет предвосхищению (*anticipatio*), этому поспешному обобщению повседневного опыта, искусное толкование истинного бытия природы (*interpretatio naturae*). Оно призвано путем методически организованных экспериментов сделать возможным постепенное восхождение к истинным, неколебимым всеобщностям, к простейшим формам природы. Этот истинный метод характеризуется тем, что дух здесь не представлен самому себе. Ему не позволено воспарять куда ему вздумается. Требование, напротив, состоит в том, чтобы постепенно (*gradatim*) подниматься от особенного ко всеобщему с целью приобрести упорядоченный, избегающий всякой поспешности опыт.

Разрабатываемый им метод Бэкон сам называет «не испытанным». Но следует принять во внимание, что опыт, эксперимент у Бэкона не всегда означает технические мероприятия естествоиспытателя, который изолирует, искусственно воспроизводит и делает измеримыми природные процессы. Скорее опыт есть также и прежде всего искусное руководство

духом, которому мы не позволяем предаться поспешным обобщениям и который учится сознательно варьировать свои наблюдения над природой, сознательно сталкивать между собой отдаленнейшие, по видимости дальше всего отстоящие друг от друга случаи, и таким образом постепенно и непрерывно, путем исключения восходить к аксиомам. В целом приходится согласиться с традиционной критикой Бэкона и признать, что его методологические рекомендации неудовлетворительны. Они носят слишком неопределенный и общий характер и особенно в применении к исследованию природы – сегодня это очевидно, – оказываются малопродуктивными. Нет сомнений, этот противник пустых диалектических ухищрений сам еще крепко связан с той метафизической традицией и ее диалектическими формами аргументации, против которых он выступает. Его цель – покорить природу, подчиняясь ей, его новый подход к природе, нападение и принуждение ее – все то, что сделало из него предшественника современной науки, – есть, однако, лишь программная сторона его труда, для выполнения которой он сам не сделал почти ничего существенного. Его подлинное свершение скорее в том, что он исследовал предрассудки, владеющие человеческим духом и уводящие его от истинного познания вещей, и осуществил тем самым методическое самоочищение духа, которое является скорее некоей *discipline* об «идолах», чем методикой. Смысл знаменитого учения Бэкона о предрассудках в том, чтобы сделать вообще возможным методическое применение разума. Именно в этом отношении он нас и интересует, поскольку здесь, хотя и в критическом освещении и с целью устранения, находят выражение такие моменты в жизни опыта, которые теологически не связаны с целями науки. Так происходит, например, когда Бэкон, говоря об *idol tribes* (идолы рода), упоминает о тенденции человеческого духа сохранять в памяти лишь позитивное и забывать *instantiae negativae* (свидетельства противного). Вера в оракулы, к примеру, основана на этой забывчивости человека, которая удерживает в памяти сбывшиеся предсказания и упускает из виду несбывшиеся. Точно так же отношение человеческого духа к концепциям языка есть, по мнению Бэкона, одна из форм того, как пустые конвенциональные формы сбивают с толку познание. Она относится к *idol fore* (идолам рынка).

Однако уже эти два примера показывают, что телеологический аспект, в свете которого рассматривает проблему Бэкон, – это не единственно возможный аспект. Предстоит еще выяснить, действительно ли преобладание в воспоминании позитивных моментов, тенденцию жизни забывать негативное следует рассматривать во всех отношениях критически. Со времен эхилловского Прометея надежда является столь существенной характеристикой человеческого опыта, что перед лицом ее антропологического значения принцип, согласно которому важен лишь телеологический масштаб познания, выглядит односторонним. Нам предстоит увидеть, что нечто подобное можно сказать и о значении языка, который изначально

направляет всякое познание. Очевидно, конечно, что вербалистские лжепроблемы проистекают из господства языковых конвенций, но столь же очевидно и то, что язык есть вместе с тем позитивное условие самого опыта и направляет этот опыт. Впрочем, также и Гуссерль, подобно Бэкону, сосредоточивается в большей степени на негативных, нежели на позитивных, моментах языковой сферы выражения.

Поэтому мы не можем при анализе понятий опыта руководствоваться этими образцами, поскольку не можем ограничиться тем теологическим аспектом, в котором эта проблема преимущественно рассматривалась до сих пор. Это не значит, что данный аспект не раскрывает некий истинный момент в структуре опыта. Тот факт, что опыт значим до тех пор, пока его не опровергнет новый опыт (*ubi non reperitur inslantia contradictoria*), характеризует, очевидным образом, всеобщую сущность опыта, идет ли речь о научной постановке опыта в современном смысле или об опыте повседневной жизни в том виде, в каком он всегда осуществлялся.

Эта характеристика полностью соответствует также и анализу понятия индукции, предпринятому Аристотелем в его «Второй аналитике». Аристотель показывает там (и сходным образом в первой главе «Метафизики»), как из многих отдельных восприятий путем запоминания многих отдельных моментов складывается в итоге опыт, единство опыта. Что же это за единство? Очевидно, единство некоего всеобщего. Однако всеобщность опыта еще не есть всеобщность науки. Скорее она занимает у Аристотеля на редкость неопределенное промежуточное положение между многочисленными отдельными восприятиями и подлинной всеобщностью понятия. Всеобщность понятия служит исходным пунктом для науки и техники. Но что такое всеобщность опыта и как переходит она в новую всеобщность логоса? Если опыт показывает нам, что определенное лекарство обладает определенным действием, то это значит, что из большого числа наблюдений было выделено нечто общее им всем, и ясно также, что лишь подобное, многократно проверенное наблюдение делает возможным собственно медицинский вопрос, вопрос науки, а именно вопрос о логосе. Наука знает, почему, на основании чего данное средство обладает целительным действием. Опыт не есть сама наука, но необходимая предпосылка этой последней. Он должен быть проверен, то есть отдельные наблюдения должны регулярно показывать одно и то же. Лишь когда уже достигнута та всеобщность, о которой идет речь в опыте, становится возможен вопрос об основах и вступает в дело та постановка вопроса, которая и ведет к науке. И мы вновь спрашиваем: что же это за всеобщность? Она относится, очевидно, к чему-то неразличенному, общему многим отдельным наблюдениям. На запоминании этих последних основывается возможность определенного предвидения.

Отношение между получением опыта, запоминанием и проистекающим отсюда единством опыта сохраняет при этом удивительную неясность. Очевидно, что Аристотель опирается здесь на такую связь идей, ко-

торая в его время обладала уже определенным классическим чеканом. Первые свидетельства о ней мы находим у Анаксагора, учившего, как сообщает Плутарх, что отличие человека от животного состоит в «эмпейрия», «мнемэ», «София», и «технэ». Нечто подобное мы обнаруживаем и в Эсхиловом «Прометее», где подчеркивается роль «мнемэ», и если у Платона в Протагоровом мифе мы и не находим соответствующего подчеркивания «мнемэ», то Платон тем не менее, как и Аристотель, показывает, что речь здесь идет об уже сложившейся теории. Сохранение важных восприятий и есть, очевидно, тот связующий мотив, благодаря которому из единичного опыта возникает знание о всеобщем. Все животные, обладающие такого рода «мнемэ», то есть чувством прошедшего, чувством времени, сближаются в этом отношении с человеком. Потребовалось бы отдельное исследование, чтобы выяснить, до какой степени в этой, ранней теории опыта, следы которой мы показали, уже присутствовала связь между запоминанием («мнемэ») и языком. Само собой разумеется, что запоминание имен и обучение языку сопровождает это приобретение всеобщих понятий, и уже Фемистий без колебаний рассматривает аристотелевский анализ индукции на примере обучения языку и образования слов. Во всяком случае, следует твердо помнить, что всеобщность опыта, о которой говорит Аристотель, не есть всеобщность понятия и науки. (Круг проблем, в который переносит нас эта теория, был, скорее всего, кругом проблем, связанным с софистической идеей образования, поскольку связь между отличием человека, о котором идет здесь речь, и всеобщим порядком природы чувствуется во всех наших примерах. Однако именно этот мотив, мотив противопоставления человека и животного, и был естественным исходным пунктом для софистического идеала образованности). Опыт всегда актуализируется лишь в отдельных наблюдениях. Его нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта — и не только в том всеобщем смысле, что ошибки получают исправление, но опыт по самому своему существу стремится к тому, чтобы быть подтвержденным, и потому неизбежно становится другим, если подтверждение отсутствует (*ubi reperitur instantia confradictoria*).

Чтобы показать логику этих процессов, Аристотель прибегает к очень точному сравнению. Многочисленные наблюдения, которые мы делаем, он сравнивает с бегущим войском. Они тоже бегут, они не стоят на месте. Но если в этом всеобщем бегстве хоть одно наблюдение подтверждается в многократно повторяющемся опыте, тогда оно останавливается. В этом месте образуется как бы первая точка покоя среди всеобщего движения. Если же к ней присоединяются другие, то, в конце концов, останавливается все войско и вновь начинает повиноваться общей команде. Единое господство над целым символизирует здесь науку. Сравнение должно показать, как вообще мы можем дойти до науки, то есть до всеобщей истины, которая не может зависеть от случайности наших наблюдений, но

должна обладать действительно всеобщей значимостью. Как же из случайности наблюдений может получиться нечто подобное?

Это сравнение важно для нас потому, что иллюстрирует решающий момент в существовании опыта. Как и все сравнения, оно «хромает», однако «хромота» сравнения не есть недостаток, но обратная сторона той процедуры абстрагирования, которую оно совершает. Аристотелево сравнение с бегущим войском «хромает» постольку, поскольку оно исходит из ложной предпосылки, а именно из того, что до этого бегства существовала некая устойчивость.

Это, естественно, неприложимо к тому, что здесь должно быть проиллюстрировано, — к возникновению знания. Однако именно благодаря этому недостатку становится понятным, что, собственно, иллюстрируется этим сравнением: возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стяжается опыт — здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте — и с этих пор получает значимость вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. Это и есть та всеобщность опыта, благодаря которой, по Аристотелю, возникает истинная всеобщность понятия и тем самым возможность науки. Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству *arche* (*arche* — «приказ» и «принцип»).

Однако мыслить сущность опыта, как это и делает Аристотель, исключительно в перспективе науки — значит упрощать процесс его осуществления. Сравнение Аристотеля, хотя оно и точно описывает этот процесс, описывает его, однако, исходя из упрощающих предпосылок, которые в таком виде не могут быть сохранены. Как будто типическое дается в опыте само собою, без всяких противоречий! Аристотель все время предполагает заранее данным то общее, которое обретает устойчивость в мимолетности отдельных наблюдений и преобразует себя во всеобщее; всеобщность понятия является для него онтологически первым. Что интересует Аристотеля в опыте, так это исключительно его роль в образовании понятий.

Рассматривать опыт таким образом, то есть с точки зрения его результата, — значит перескакивать через собственно процесс опыта. Этот процесс и есть процесс существенно негативный. Он не может быть описан просто как непрерывное вырабатывание типических всеобщностей. Этот процесс происходит скорее таким образом, что сам опыт постоянно опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим, как бы детипизируется. Это сказывается уже в языке, поскольку мы говорим об опыте в двух смыслах. Мы говорим, во-первых, о таком опыте, который соответствует нашим ожиданиям и подтверждает их; во-вторых же, мы пользуемся

выражением «убедиться в чем-либо на собственном опыте». Этот «собственный опыт» всегда негативен. Если мы убеждаемся в чем-либо на собственном опыте, то это значит, что ранее мы видели это «что-либо» в ложном свете, теперь же лучше знаем, как обстоят дела. Негативность опыта имеет, следовательно, своеобразный продуктивный смысл. Мы не просто преодолеваем заблуждение и направляем наше знание, но речь идет о приобретении нового знания, которое может иметь далеко идущие последствия. Поэтому то, в чем мы убеждаемся на собственном опыте, не есть какой-то произвольно выбранный предмет, — предмет этот должен быть таков, что благодаря ему мы получаем лучшее знание не только о нем самом, но также и о том, что мы ранее полагали известным, следовательно, о чем-то всеобщем. Этот тип опыта мы называем диалектическим.

В том, что касается диалектического момента в опыте, важнейшим источником является для нас уже не Аристотель, но Гегель. Момент историчности получает у него свои права. Он мыслит опыт как завершающий себя скептицизм. Мы уже видели, что опыт, который мы приобретаем, убедившись в чем-либо «на собственном опыте», меняет все наше знание. Строго говоря, нельзя два раза убедиться в одном и том же «на собственном опыте». Хотя опыт и подтверждает все время сам себя и кажется, что мы получаем его лишь благодаря повторению, однако в качестве повторенного и подтвержденного опыта он не может заставить нас вновь убедиться в том же самом «на собственном опыте». Если мы на собственном опыте убедились в чем-либо, то это значит, что мы уже обладаем этим опытом. Теперь мы уже способны предвидеть то, что раньше было неожиданностью. То же самое не может стать для нас еще раз новым опытом. Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт. Таким образом, испытующее сознание совершило поворот, а именно обратилось к себе самому. Испытующий осознал свой опыт — он стал опытным, то есть обрел новый горизонт, в границах которого нечто может сделаться для него опытом.

Вот тот пункт, где для нас так важен Гегель. В «Феноменологии духа» Гегель показал, как сознание, стремящееся к собственной достоверности, совершает свои опыты. Для сознания его предмет есть «в-себе», однако то, что есть «в-себе», может быть сознано лишь в том виде, в каком оно являет себя испытующему сознанию. Так испытующее сознание приобретает опыт того, что «в-себе» предмета есть некое «в-себе для-нас».

Гегель анализирует здесь понятие опыта, и его анализ, одновременно притягивая и отталкивая, привлек к себе особое внимание Хайдеггера. Гегель пишет: «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом». Напомним о том, что было сказано выше, и спросим себя, что же, собственно, имеет в

виду Гегель, который, очевидно, говорит здесь нечто о всеобщей сущности опыта. Хайдеггер справедливо, на мой взгляд, указывал, что Гегель здесь не опыт интерпретирует диалектически, а, напротив, мыслит диалектическое из сущности опыта. Структура опыта, по Гегелю, состоит в повороте сознания, опыт тем самым есть диалектическое движение. Гегель, правда, представляет дело так, будто то, что мы обычно понимаем под словом «опыт», есть нечто иное, поскольку «кажется, что мы испытываем неповинность нашего первого понятия на каком-либо другом предмете» (а не так, что меняется сам предмет). Однако это лишь по видимости нечто иное. В действительности философское сознание раскрывает то, что, собственно, и делает испытующее сознание, переходя от одного к другому: оно поворачивает. Гегель утверждает, следовательно, что истинное существо самого опыта заключается в том, что он совершает подобный поворот.

На самом деле, как мы видели, опыт всегда есть прежде всего опыт недействительности: дело обстоит не так, как мы полагали. Если мы «обретаем опыт в другом предмете», то меняется все; и наше знание, и его предмет. Мы знаем теперь иное и знаем лучше, то есть: сам предмет «не выдержал испытания». Новый предмет содержит в себе истину о старом.

То, что Гегель описывает здесь в качестве опыта, есть опыт, который сознание несет о себе самом. «Принцип опыта содержит в себе то бесконечно важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек сам участвовал в этом, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с его собственной уверенностью в себе», — пишет Гегель в «Энциклопедии». Понятие опыта как раз и означает, что впервые возникает подобная согласованность с самим собою. Сознание совершает поворот, познавая в другом, чуждом, себя самое. Идет ли осуществление опыта по пути развертывания-себя в многообразии содержаний или по пути возникновения все новых образов духа, необходимость каковых познается философской наукой, во всяком случае, речь идет о повороте сознания. Гегелевское диалектическое описание опыта раскрывает в нем нечто существенное.

По Гегелю, впрочем, необходимо, чтобы путь опыта, совершаемого сознанием, привел к такому знанию-себя (Sichwissen), которое уже вообще не имеет вне себя ничего другого, чуждого. Завершением опыта является для него «наука», уверенность в себе, в знании. Масштаб, с которым он подходит к опыту, есть, следовательно, масштаб знания-себя. Поэтому диалектика опыта должна завершиться преодолением всякого опыта, достигаемым в абсолютном знании, то есть в совершенной идентичности сознания и предмета. Это позволяет нам понять, почему гегелевский подход к истории, которую он рассматривает включенной в абсолютное самосознание философии, не удовлетворяет герменевтическому сознанию. Сущность опыта с самого начала мыслится здесь с точки зрения того, в чем он будет превзойден. Ведь сам опыт не может быть наукой. Существует неснимае-

мое противоречие между опытом и знанием, а также теми наставлениями, которые дает всеобщее, теоретическое или техническое знание. Истина опыта всегда содержит в себе связь с новым опытом. Поэтому тот, кого мы называем опытным, не только благодаря опыту сделался таковым, но также и открыт для нового опыта. Совершенство его опыта, совершенное бытие того, кого мы называем опытным, состоит не в том, что он уже все познал и всегда «знает лучше». Скорее напротив, опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Тем самым, однако, понятие опыта, о котором идет речь, обогащается качественно новым моментом. Это понятие означает не только опыт как наставление (*Belehrung*) относительно того или иного предмета, которое мы получаем благодаря опыту. Оно означает опыт в целом. Это тот опыт, который сам должен быть постоянно приобретаем и от которого никто не может быть избавлен. Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека. И хотя частной целью воспитания, например родительской заботы о детях, может быть стремление избавить кого-либо от определенного опыта, опыт в целом не есть нечто такое, от чего кто-либо может быть избавлен. Опыт в этом смысле неизбежно предполагает скорее многочисленные разочарования и обманутые ожидания и достигается лишь таким путем. Если мы утверждаем, что опыт есть, прежде всего, болезненный и неприятный опыт, то это не свидетельствует о каком-то особенном пессимизме, но может быть усмотрено непосредственно из его сущности. Уже Бэкон понимал, что мы приходим к новому опыту лишь благодаря опровержению старого, его негативному результату. Всякий опыт, достойный этого имени, идет вразрез с нашими ожиданиями. Таким образом, историческое бытие человека включает в себя в качестве одного из своих существенных моментов принципиальную негативность, проявляющуюся в той существенной связи, которая имеет место между опытом и рассудительностью (*die Einsicht*).

Рассудительность есть нечто большее, чем понимание той или иной ситуации. Она всегда включает в себя возврат к чему-то, в чем мы ранее заблуждались. Рассудительность включает в себя момент самопознания и представляет собой необходимый компонент того, что мы называли опытом в собственном смысле слова. Рассудительность также есть нечто такое, к чему мы приходим. Быть рассудительным, быть благоразумным – это также одно из определений самого человеческого бытия.

Если мы хотим сослаться на чье-либо свидетельство также и в связи с этим третьим моментом сущности опыта, то лучше всего сослаться на

Эсхила. Он нашел или, вернее, раскрыл в ее метафизическом значении формулу, дающую выражение внутренней историчности опыта: учиться благодаря страданию (*pathe matlios*). Эта формула означает не только, что мы умнеем благодаря несчастьям и добиваемся лучшего познания вещей лишь на путях заблуждений и разочарований. Понятая таким образом, эта формула, должно быть, столь же стара, как сам человеческий опыт. Однако Эсхил имеет в виду нечто большее. Он говорит о том, почему это так. То, чему человек должен научиться благодаря страданию, не есть та или иная вещь – он должен осознать пределы человеческого бытия, осознать неснимаемость тех границ, которые отделяют его от божественного. В конечном счете это есть религиозное познание, то самое, за которым последовало рождение греческой трагедии.

Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, кто знает, что время и будущее ему не подвластны. Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт достигает в нем своей высшей истины, высшей ценности. Если каждая фаза всего процесса получения опыта характеризовалась тем, что обретающий опыт обретал также и новую открытость для нового опыта, то в первую очередь это относится к идее совершенного опыта. Опыт не приходит здесь к концу и не переходит в более высокую форму знания (Гегель), но именно здесь опыт впервые полностью и подлинно наличествует. Всякий догматизм, вытекающий из человеческой одержимости желаниями и устремленностью к их осуществлению, наталкивается здесь на свою окончательную границу. Опыт учит признанию действительного. Познание того, что есть на самом деле, – таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта, как и всякого стремления к знанию вообще. Однако то, что есть, – это в данном случае не то или это, но то, «что уже не подлежит отмене» (Ранке).

Подлинный опыт есть тот, в котором человек осознает свою конечность. Могущество и самоуверенность его планирующего рассудка находят здесь свою границу. Убежденность в том, что все можно переделать, что для всего есть время и что все так или иначе повторяется, оказывается простой видимостью. Скорее наоборот, живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на собственном опыте, что ничего не повторяется. Признание того, что есть, означает здесь не познание того, что есть вот сейчас (*einmal da ist*), но осознание тех границ, внутри которых будущее еще открыто для ожидания и планирования, или в еще более общей форме: осознание того, что все ожидания и планы конечных существ сами конечны и ограничены. Подлинный опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Тем самым обсуждение понятия опыта приводит к результату, весьма плодотворному для нашего вопроса о сущности действительно-исторического сознания. В нем, как в подлинной форме опыта, должна отражаться всеобщая структура опыта.

**Б. РАССЕЛ**  
**ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ:**  
**ЕГО СФЕРА И ГРАНИЦЫ**

**Ч. 2. Гл. XI. Факт, вера, истина и познание**

*А. Факт*

«Факт» в моем понимании этого термина может быть определен только наглядно. Все, что имеется во вселенной, я называю «фактом». Солнце – факт; переход Цезаря через Рубикон был фактом; если у меня болит зуб, то моя зубная боль есть факт, и если это утверждение истинно, то имеется факт, в силу которого оно является истинным, однако этого факта нет, если оно ложно. Допустим, что хозяин мясной лавки говорит: «Я все распродал, это факт», – и непосредственно после этого в лавку входит знакомый хозяину покупатель и получает из-под прилавка отличный кусок молодого барашка. В этом случае хозяин мясной лавки солгал дважды: один раз, когда он сказал, что все распродал, и другой – когда сказал, что эта распродажа является фактом. Факты есть то, что делает утверждения истинными или ложными. Я хотел бы ограничить слово «факт» минимумом того, что должно быть известно для того, чтобы истинность или ложность всякого утверждения могла вытекать аналитически у тех, кто утверждает этот минимум.

Под «фактом» я имею в виду нечто имеющееся налицо, независимо от того, признают его таковым или нет. Если я смотрю в расписание поездов и вижу, что имеется утренний десятичасовой поезд в Эдинбург, то если расписание правильно, существует действительно поезд, который является «фактом». Утверждение в расписании само является «фактом», независимо от того, точно оно или нет, оно только утверждает факт, если оно истинно, то есть если имеется действительный поезд. Большинство фактов не зависит от нашего воления, поэтому они называются «суровыми», «упрямыми», «неустранимыми». Физические факты в большей своей части не зависят не только от нашего волнения, но даже от нашего опыта.

Вся наша познавательная жизнь является с биологической точки зрения частью процесса приспособления к фактам. Этот процесс имеет место, в большей или меньшей степени, во всех формах жизни, но называется «познавательным» только тогда, когда достигает определенного уровня развития. Поскольку не существует резкой границы между низшим животным и самым выдающимся философом, постольку ясно, что мы не можем сказать точно, в каком именно пункте мы переходим из сферы простого поведения животного в сферу, заслуживающую по своему достоинству наименования «познание». Но на каждой степени развития имеет место приспособление, и то, к чему животное приспособляется, есть среда фактов.

## Б. Вера

«Вера», к рассмотрению которой мы переходим, обладает присущей ей по ее природе и потому неизбежной определенностью, причина которой лежит в непрерывности умственного развития от амебы до homo sapiens. В ее наиболее развитой форме, исследуемой главным образом философами, она проявляется в утверждении предложения. Понюхав воздух, вы восклицаете: «Боже! В доме пожар!». Или, когда затевается пикник, вы говорите: «Посмотрите на тучи. Будет дождь». Или, находясь в поезде, вы хотите охладить оптимистически настроенного спутника замечанием: «Последний раз, когда я ехал здесь, мы опоздали на три часа». Такие замечания, если вы не имеете в виду ввести в заблуждение, выражают веру. Мы так привыкли к употреблению слов для выражения веры, что может показаться странным говорить о «вере» в тех случаях, когда слов нет. Но ясно, что даже тогда, когда слова употребляются, они не выражают суть дела. Запах горения заставляет вас сначала думать, что дом горит, а затем появляются слова, но не в качестве самой веры, а в качестве способа облечения ее в такую форму поведения, благодаря которой она может быть сообщена другим. <...>

Я предлагаю поэтому трактовать веру как нечто такое, что может иметь доинтеллектуальный характер и что может проявляться в поведении животных. Я склонен думать, что иногда чисто телесное состояние может заслуживать названия «веры». Например, если вы входите в темноте в вашу комнату, а кто-то поставил что-то на необычное место, вы можете наткнуться на кресло потому, что ваше тело верило, что в этом месте нет кресла. Но для нашей цели сейчас различие в вере того, что относится на долю мысли, а что на долю тела, не имеет большого значения. Вера, как я понимаю этот термин, есть определенное состояние или тела, или сознания, или того и другого. Чтобы избежать многословия, я буду называть ее состоянием организма и буду игнорировать разницу между телесными и психическими факторами. <...>

У животного или ребенка вера обнаруживается в действии или в серии действий. Вера собаки в присутствие лисы обнаруживается в том, что она бежит по следу лисы. Но у людей, в результате владения языком и задержанных реакций, вера часто становится более или менее статическим состоянием, содержащим в себе, возможно, произнесение или воображение соответствующих слов, а также чувства, составляющие различные виды веры. Что касается этих последних, то мы можем назвать: во-первых, веру, связанную с наполнением наших ощущений выводами, свойственными животным; во-вторых, воспоминание; в-третьих, ожидание; в-четвертых, веру, нерелевантно порождаемую свидетельством, и, в-пятых, веру, проистекающую из сознательного вывода. Возможно, что этот перечень является одновременно и неполным и, частично, чересчур полным, но, конечно, восприятие, воспоминание и ожидание отличаются друг от друга в отношениях связанных с ними чувств. «Вера» поэтому является

широким родовым термином, а состояние веры не отличается резко от близких к нему состояний, которые обычно не считаются верой. <...>

Когда слова только выражают веру, которая относится к тому, что они обозначают, вера, выявляемая словами, в такой же степени неопределенна, в какой неопределенно значение слов, ее выражающих. Вне области логики и чистой математики не существует слов, смысл которых был бы совершенно точным, не исключая даже таких, как «сантиметр» и «секунда». Поэтому даже тогда, когда вера выражается в словах, имеющих ту высшую степень точности, к которой только способны эмпирические слова, все-таки остается более или менее неясным вопрос о том, что представляет собой то, во что мы верим. <...>

Рассмотрим случай веры, выраженный в словах, из которых все дают самую большую из возможных степеней точности. Допустим ради конкретности, что я верю в предложение: «Мой рост больше 5 футов 8 дюймов и меньше 5 футов 9 дюймов». Назовем это предложение «S». Я еще не ставлю вопрос, что делает это предложение истинным или что дает мне право сказать, что я знаю о его истинности; я спрашиваю только: что происходит во мне, когда я верю и выражаю свою веру с помощью предложения «S»? Ясно, что на этот вопрос нельзя правильно ответить. С определенностью можно ответить. С определенностью можно сказать только, что я нахожусь в таком состоянии, которое при определенных обстоятельствах может быть выражено словами «совершенно верно», и что сейчас, пока еще ничего не изменилось, у меня есть идея этих обстоятельств вместе с чувством, которое может быть выражено словом «да». Я могу, например, вообразить себя стоящим у стенки со шкалой футов и дюймов и видеть в воображении верхушки моей головы, между отметками на шкале и иметь чувство согласия по отношению к этой воображаемой картине. Мы сможем считать это сущностью того, что может быть названо «статической» верой в противоположность вере, обнаруживаемой в действии: статическая вера состоит из идеи или образа, соединенного с чувством согласия.

### *В. Истина*

Я перехожу теперь к определению «истины» и «лжи». Некоторые вещи очевидны. Истинность есть свойство веры и, как производное, свойство предложений, выражающих веру. Истина заключается в определенном отношении между верой и одним или более фактами, иными, чем сама вера. Когда это отношение отсутствует, вера оказывается ложной. Предложение может быть названо «истинным» или «ложным», даже если никто в него не верит, однако при том условии, что если бы кто-нибудь в него поверил, то эта вера оказалась бы истинной или ложной, смотря по обстоятельствам.

Все это, как я уже сказал, «очевидно». Но совсем не очевидными являются: природа отношения между верой и фактом, к которому она относится; определение возможного факта, делающего данную веру истинной;

значение употребленного в этом предложении слова «возможный». Пока нет ответа на эти вопросы, мы не можем получить никакого адекватного определения «истины». <...>

Разница между истинной и ложной верой подобна разнице между замужней женщиной и старой девой: в случае истинной веры существует факт, к которому она имеет определенное отношение, а в случае ложной – такого факта нет. Чтобы определить «истину» и «ложь», мы нуждаемся в описании того факта, который делает данную веру истинной, причем это описание не должно относиться ни к чему, если вера ложна. Чтобы узнать, является ли такая-то женщина замужней или нет, мы можем составить описание, которое будет относиться к ее мужу, если он у нее есть, и не будет относиться ни к кому, если она не замужем. Такое описание могло бы быть, например, следующим: «Мужчина, который стоял рядом с ней в церкви или у нотариуса, когда произносились известные слова». Подобным же образом нам нужно описание факта или фактов, которые, если они действительно существуют, делают веру истинной. Такой факт или факты я называю «фактом-верификатором (verifier)» веры. <...>

Значение предложения складывается из значений входящих в него слов и из правил синтаксиса. Значения слов должны получаться из опыта, а значение предложения не нуждается в этом. Я из опыта знаю значение слов «человек» и «крылья» и, следовательно, знаю значение предложения: «Существует крылатый человек», хотя я и не воспринимал в опыте того, что обозначает это предложение. Значение предложения всегда может быть понято как в некотором смысле описание. Когда это описание действительно описывает факт, предложение бывает «истинным»; если же нет, то оно «ложно».

Важно при этом не увеличивать роль условности. Пока мы рассматриваем веру, а не предложения, в которых она выражается, условность не играет никакой роли. Допустим, что вы ожидаете встречи с человеком, которого вы любите, но которого некоторое время не видели. Ваше ожидание вполне может быть бессловесным, даже если оно сложно по составу. Вы можете надеяться, что этот человек при встрече будет улыбаться; вы можете вспоминать его голос, его походку, выражение его глаз; ожидаемое вами может быть таким, что только хороший художник мог бы выразить, и не словами, а на картине. В этом случае вы ожидаете того, что известно вам по опыту, и истина или ложь вашего ожидания будет «истинным», если впечатление, когда оно осуществится, будет таким, что могло бы быть прототипом вашей идеи, если бы порядок событий во времени был обратным. Это мы и выражаем, когда говорим: «Это то, что я ожидал видеть». Условность появляется только при переводе веры в язык или (если что-либо говорят нам) языка в веру. Более того, соответствие языка и веры, за исключением абстрактного содержания, обычно никогда не бывает точным: вера богаче по составу и деталям, чем предложение, которое выбира-

ет только некоторые наиболее заметные черты. Вы говорите: «Я скоро его увижу», а думаете: «Я увижу его улыбающимся, постаревшим, дружески настроенным, но застенчивым, с шевелюрой в беспорядке и в неначищенных ботинках» и так далее, с бесконечным разнообразием подробностей, о половине из которых вы можете даже не отдавать себе отчета. <...>

Далее, в то время как нет никаких затруднений для предположения, что существуют невообразимые факты, мы все же должны думать, что, помимо обычной веры, не может быть такой веры, факты-вертификаторы которой были бы факты невообразимые. Это очень важный принцип, но если только он не собьет нас с пути, то уже немного понадобится внимания к логической стороне дела. Первым пунктом логической стороны является то, что мы можем знать общее предложение, хотя и не знаем никаких конкретных примеров его. На покрытом галькой морском берегу вы можете сказать с вероятной истинностью вашего высказывания: «На этом берегу есть камешки, которых никто никогда не заметит». Несомненно истинным является то, что существуют определенные целостности, о которых никто никогда не подумает. Но предполагать, что такие предложения подтверждаются на основании конкретных примеров их истинности, значило бы противоречить самому себе. Они являются только применением того принципа, что мы можем понимать утверждения о всех или некоторых членах класса, не будучи в состоянии перечислить членов этого класса. Мы так же полностью понимаем утверждение: «Все люди смертны», как понимали бы его, если бы могли дать полный перечень всех людей; ибо для понимания этого предложения мы должны уяснить только понятия «человек» и «смертный» и значение того, что представляет собой каждый конкретный пример этих понятий.

Теперь возьмем утверждение: «Существуют факты, которых я не могу вообразить». Я не рассматриваю вопрос о том, является ли это утверждение истинным; я хочу только показать, что оно имеет разумный смысл. Прежде всего отметим, что если бы оно не имело разумного смысла, то противоречащее ему утверждение также не имело бы смысла и, следовательно, не было бы истинным, хотя оно также не было бы и ложным. Отметим, далее, что для того, чтобы понять такое утверждение, достаточно приведенных примеров с незамеченными камешками или с числами, о которых не думают. Для уяснения таких предложений необходимо только понимать участвующие в предложении слова и синтаксис, что мы и делаем. Если все это есть, то предложение понятно; является ли оно истинным — это другой вопрос.

Возьмем теперь следующее утверждение: «Электроны существуют, но они не могут быть восприняты». Опять я не задаюсь здесь вопросом, является ли это утверждение истинным, я хочу выяснить только, что значит предположение о его истинности или вера в его истинность. «Электрон» есть термин, определяемый посредством причинных и пространственно-

временных отношений к событиям, совершающимся в пределах нашего опыта, и к другим событиям, относящимся к событиям нашего опыта такими способами, которые мы имеем в опыте. Мы имеем в опыте отношение «быть отцом» и поэтому можем понять отношение «быть прапрадедушкой», хотя в опыте этого отношения мы не имеем. Подобным же образом мы понимаем предложение, содержащее слово «электрон», несмотря на то, что не воспринимаем того, к чему это слово относится. Таким образом, когда я говорю, что мы понимаем такие предложения, я имею в виду, что мы можем вообразить себе факты, которые могли бы их сделать истинными.

Особенностью этих случаев является то, что мы можем вообразить общие обстоятельства, которые могли бы подтвердить нашу веру, но не можем вообразить конкретных фактов, являющихся примерами общего факта. Я не могу вообразить какого-либо конкретного факта вида: «*n* есть число, о котором никто никогда не подумает», ибо, какое бы значение я ни придал *n*, мое утверждение становится ложным именно потому, что я придаю ему определенное значение. Но я вполне могу вообразить общий факт, который делает истинным утверждение: «Существуют числа, о которых никто никогда не подумает». Причина здесь та, что общие утверждения имеют дело только с содержанием входящих в них слов и могут быть поняты без знания соответствующих объемов.

Вера, относящаяся к тому, что не дано в опыте, относится, как показывает вышеприведенное рассмотрение, не к индивидуумам вне опыта, а к классам, ни один член которых не дан в опыте. Вера должна быть всегда доступной разложению на элементы, которые опыт сделал понятными, но когда вера приобретает логическую форму, она требует другого анализа, который предполагает компоненты, неизвестные из опыта. Если отказаться от такого психологически вводящего в заблуждение анализа, то в общей форме можно сказать: всякая вера, которая не является простым импульсом к действию, имеет изобразительную природу, соединенную с чувством одобрения или неодобрения; в случае одобрения она «истинна», если есть факт, имеющий с изображением, в которое верят, такое же сходство, какое имеет прототип с образом; в случае неодобрения она «истинна», если такого факта нет. Вера, не являющаяся истинной, называется «ложной».

Это и есть определение «истины» и «лжи».

### *Г. Познание*

Я подхожу теперь к определению «познания». Как и в случае с «верой» и «истиной», здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время, этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. С обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. «Свидетельство» состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы. Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. Во-первых, эта доктрина не дает содержательного определения «познания» или, во всяком случае, дает не чисто содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. Во-вторых, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. В-третьих, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. В-четвертых, методы выводов, которые можно назвать в широком смысле слова «индуктивными», никогда не были удовлетворительно сформулированы; а если даже и были вполне правильно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все воспринимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении «познания». Первый, и самый старый, заключается в подчеркивании понятия «самоочевидность». Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. Третий, и самый радикальный, заключается в изгнании понятия «познание» совсем и в замене его «верой, которая обещает успех», где «успех» может, вероятно, истолковываться биологически. <...>

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к ним степени очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению «познания» и попытаюсь придать большую точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем, не будем забывать, что вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием “познание”?» – не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием “лысый”?»

## ВОПРОСЫ К ЗАЧЕТУ

1. Жизненные корни и философский смысл проблемы бытия. Вопрос о предельных основаниях сущего (порядка) как «основной вопрос философии».
2. Онтология как теоретическое ядро философии. Аристотель о предмете «первой философии». Понятие метафизики.
3. Вопрос об отношении мышления к бытию и основные онтологические концепции. Онтологический монизм и плюрализм.
4. Формирование проблемы Бытия в античной философии. От поисков первоначал к единому бытию Парменида. Сущее как таковое (on he on). Эйдос Платона и атом Демокрита.
5. Проблема бытия в новоевропейской философии. Бытие как предметность мышления (cogito). Субстанция мыслящая и протяженная (Р. Декарт). Методологическое значение категории «субстанция» в контексте обоснования новой рациональности.
6. Проблема бытия в современной философии. Бытие и экзистенция. «Антропологический поворот» и проект «преодоления метафизики».
7. Бытие и сущее. Понятие «основного онтологического различия», его теоретический и мировоззренческий смысл.
8. Бытие и небытие. Значение категории «Ничто» в разработке онтологической проблемы.
9. Бытие и время. Развитие представлений о времени в истории философии.
10. Бытие и становление. Идея развития. Законы диалектики.
11. Бытие материального и духовного. «Философия природы» и «философия духа».
12. Свобода и необходимость. Провиденциализм, квиетизм и волюнтаризм в понимании свободы. Человеческое бытие как бытие в поступке.
13. Проблема вещи (Платон, Кант, Хайдеггер, Бодрийяр).
14. Сознание как философская проблема и трудности ее решения. Основные подходы к пониманию сознания. Интенциональность и социальная обусловленность сознания.
15. Психика и сознание. Структура психики и понятие бессознательного.
16. Гносеологический поворот в новоевропейской философии. Понятие субъекта и объекта познания.
17. Проблема познаваемости мира. Агностицизм и его формы.
18. Спор об источниках познания: эмпиризм, сенсуализм, рационализм, трансцендентализм.
19. Проблема знания. Знание и мнение. Теоретическое знание и здравый смысл. Проблема многообразия форм знания.
20. Вопрос о сущности истины. Эпистемологический и онтологический подходы в понимании истины.